



**HAL**  
open science

**”Communication communautaire” : pratiques médiatiques des communautés indigènes du nord-ouest argentin**

Herlène Toulemont

► **To cite this version:**

Herlène Toulemont. ”Communication communautaire” : pratiques médiatiques des communautés indigènes du nord-ouest argentin. Linguistique. Université Paris Ouest - Nanterre - la Défense; Universidad Nacional de Tucuman, 2015. Français. NNT: . tel-01183038

**HAL Id: tel-01183038**

**<https://shs.hal.science/tel-01183038v1>**

Submitted on 5 Aug 2015

**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.

UNIVERSITÉ PARIS OUEST – NANTERRE – LA DÉFENSE  
ÉCOLE DOCTORALE 139 - CONNAISSANCE, LANGAGE ET MODÉLISATION  
LABORATOIRE MODYCO (MODÈLES, DYNAMIQUES, CORPUS) – UMR CNRS 7114

UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Thèse de doctorat en cotutelle internationale pour obtenir les grades de :  
Docteur en Sciences de l'information et de la communication et  
Doctor en Humanidades opción comunicación

---

## « Communication communautaire » : pratiques médiatiques des communautés indigènes du nord-ouest argentin

---

Présentée par :  
Herlène TOULEMONT

Sous la direction de :  
**Brigitte JUANALS / Fulvio Alejandro RIVERO SIERRA**

Présentée et soutenue publiquement le 2 juillet 2015 devant un jury  
composé de :

**Paulina Beatriz EMANUELLI**

Docente investigadora, Universidad Nacional de Córdoba (Argentine), *rapporteur*

**Brigitte JUANALS**

Maître de Conférences habilitée à diriger des recherches en Sciences de l'information  
et de la communication, Université Paris Ovest – Nanterre – La Défense, UMR 7114  
MoDyCo, *directrice*

**Alain KIYINDOU**

Professeur des universités, Université Bordeaux - Montaigne, Mica, *rapporteur*

**Fulvio Alejandro RIVERO SIERRA**

Docente investigador, Universidad Nacional de Tucumán (Argentine) / CONICET,  
*directeur*



## **« Communication communautaire » : pratiques médiatiques des communautés indigènes du nord-ouest argentin**

### **Résumé :**

Cette recherche s'inscrit dans le champ de la « communication communautaire ». Apparue dans les années 1970, cette notion a évolué sur des controverses, donnant ainsi naissance à des définitions plurielles voire contradictoires. Elle est tantôt associée à la communication pour le développement, tantôt à la communication citoyenne, alternative et populaire. Malgré cette polysémie, la quantité de médias qui se rangent sous cette appellation est en forte expansion. L'objectif est donc d'avancer dans la compréhension de la notion de communication communautaire au prisme des pratiques médiatiques de communautés indigènes. D'abord, d'un point de vue théorique, je réalise une revue critique de la genèse de cette notion et des controverses scientifiques sur lesquelles elle s'est construite, en fonction d'aires culturelles et de positions idéologiques. Ensuite, d'un point de vue empirique, j'analyse des pratiques médiatiques communautaires à partir d'un travail de terrain de type ethnographique réalisé dans sept communautés indigènes situées dans le nord-ouest argentin. Je démontre que leurs pratiques s'élaborent sur trois niveaux : a) intracommunautaire : vers la communauté elle-même, b) intercommunautaire : vers les autres communautés, et c) extracommunautaire : vers « l'extérieur », c'est-à-dire le reste de la société. Elles utilisent et combinent tous les moyens de communication qu'elles ont à disposition (radios VHF, radios FM et Internet) afin de se ré-approprier leur culture et leur identité, porter leurs revendications, développer leur territoire et nouer un dialogue avec l'opinion publique. Finalement, la démarche dialectique, théorique et empirique, m'amène à proposer un nouveau concept : la « communication communautaire indigène ».

**Mots clés :** Communication communautaire ; pratiques médiatiques ; communautés indigènes ; Argentine ; mouvements sociaux ; technologies d'information et de communication ; identité

## **“Comunicación comunitaria”: prácticas mediáticas de las comunidades indígenas del noroeste argentino**

### **Resumen:**

Esta investigación se enmarca en el campo de la “comunicación comunitaria”. Nacida en los años 1970, esta noción evolucionó sobre controversias, dando lugar a definiciones plurales en ocasiones contradictorias. A veces, está ligada a la comunicación por el desarrollo, y a veces a la comunicación ciudadana, alternativa y popular. A pesar de esta polisemia, numerosos medios de comunicación se llaman así. El objetivo es de avanzar en la comprensión de esta noción a partir del estudio de las prácticas mediáticas de comunidades indígenas. Primero, desde un punto de vista teórico, realizo una revisión crítica de la génesis de esta noción, y de las controversias científicas sobre los cuales se construyó, en función de regiones culturales y posiciones ideológicas. Luego, desde un punto de vista teórico, esta investigación analiza las prácticas mediáticas comunitarias a partir de un trabajo de campo etnográfico realizado en siete comunidades indígenas ubicadas en el noroeste argentino. Mostraré que sus prácticas se llevan a cabo en tres niveles: a) intracomunitario: hacia la comunidad misma, b) intercomunitario: hacia las otras comunidades, y c) extracomunitario: hacia el “exterior”, o sea el resto de la sociedad. Utilizan y combinan todos los medios de comunicación que tienen (radio VHF, FM e Internet) para re-apropiarse su cultura e identidad, llevar sus reivindicaciones, desarrollar su territorio, y crear un diálogo con la opinión pública. Finalmente, propongo una nueva conceptualización de « comunicación comunitaria indígena » que se haya nutrido de la dialéctica entre lo empírico y lo teórico.

Palabras clave: Comunicación comunitaria; prácticas mediáticas; comunidades indígenas; Argentina; movimientos sociales; tecnologías de información y comunicación; identidad

## **“Community communication”: media practices of indigenous communities in Northwest Argentina**

### **Abstract:**

The research is about “community communication”. Born in the 1970’s, this notion was developed from controversies, creating various definitions, sometimes even contradictory ones. It is sometimes associated to communication for development, communication for citizens, alternative or popular communications. Despite the polysemy, an increasing number of media referred themselves as “community media”. My aim is to make a better understanding of the notion of community communication, through indigenous communities’ media practices. First, from a theoretical perspective, I executed a critical genealogy of this notion and scientific controversies on which it was built, based on cultural areas and ideological positions. Then, from an empiric perspective, I analyzed media practices from an ethnographic field work carried out in seven different indigenous communities in Northwest Argentina. I demonstrated that their practices are developed on three levels: a) intra community: towards the community itself, b) inter community: towards other communities, and c) extra community: towards the “outside”, meaning the rest of the society. Communities use and combine all communication tools available (VHF radio, FM radio, and the Internet) in order to re-appropriate their culture and identity, express their claims, develop their territories and create a dialogue with the public opinion. At last, this dialectic approach, theoretical and empirical, leads me to introduce a new concept: “the indigenous community communication”.

Keywords: Community communication; media practices; indigenous communities; Argentina; social movements; information and communication technologies; identity

## Remerciements

Je tiens tout d'abord à adresser ma gratitude à mes deux directeurs de thèse Brigitte Juanals et Fulvio Alejandro Rivero Sierra, qui ont accepté de diriger ce travail. Leurs critiques, leurs observations, leurs conseils et leurs encouragements m'ont permis de mener ce projet à son terme. Un grand merci de m'avoir donné l'opportunité de vivre cette expérience scientifique et personnelle.

Mes remerciements vont également à l'École doctorale 139 et au laboratoire Modyco. Grâce à ces institutions, j'ai pu effectuer des déplacements réguliers en Argentine. Je remercie tout particulièrement Jean-Luc Minel et Myriam Djedi pour leur soutien. Je tiens aussi à exprimer ma reconnaissance à Sabine Pétilion et Amal Guha pour leurs précieux commentaires lors de leurs relectures.

Je remercie l'Université Nationale de Tucumán, et tout particulièrement la Faculté de Philosophie et Lettres. J'en profite pour exprimer toute ma gratitude à Miriam Riba pour son soutien et son aide. Merci également à Ricardo Kaliman et Gerardo Halpern pour leurs précieux conseils. Ma reconnaissance va au CONICET qui m'a accordé une bourse doctorale. Cette dernière, en plus d'être une reconnaissance scientifique, m'a permis de travailler dans des conditions optimales lors mes séjours en Argentine.

Je tiens aussi à exprimer ma profonde gratitude aux personnes que j'ai rencontrées en Argentine lors de mon travail de terrain. Mario Quinteros et Rodolfo Cruz, merci infiniment pour votre confiance et votre soutien. Isabela Pastrana, merci de m'avoir accueillie chez toi comme un membre de ta famille et de m'avoir conseillée toutes ces années. Jorge Mercado, merci de m'avoir guidée dans toutes ces communautés indigènes et aussi merci pour ton amitié.

Cette thèse n'aurait pas pu voir le jour sans toutes les personnes qui ont accepté de me rencontrer, de me raconter leur histoire, de m'expliquer leurs combats, de me sensibiliser à leur culture et de me faire découvrir leurs pratiques médiatiques. Merci à Eduardo N., Mario Q., Angelo B., Pablo D., Isabela P., Omar A., Sandra M., Rene A., Yuto S., Cynthia O., Maria D., Ernesto Lamas, sans oublier tous ceux qui ont souhaité rester anonymes.

Une thèse est une aventure scientifique mais également personnelle au cours de laquelle les relations amicales sont inestimables. Un très grand merci à Luis-María Rojas, Lucie Hecq, Auriane Barrault, Hugues Dubourg, Simon Rubat du Méric, Marcos Medina et Juan Boix. J'en profite pour remercier Jean-Philippe Lerat.

Pour m'avoir soutenue toutes ces années malgré la distance, pour avoir partagé mes diverses expériences et pour avoir toujours cru en moi, je suis profondément reconnaissante à ma famille.

## **Agradecimientos**

Antes de todo, quiero agradecer a mis dos directores de tesis Dra. Brigitte Juanals y Dr. Fulvio Alejandro Rivero Sierra, quienes aceptaron dirigir este trabajo. Sus críticas, observaciones, sugerencias, consejos me permitieron terminar esta tesis. Les agradezco muchísimo por haberme dado la posibilidad de vivir esta experiencia científica y personal.

Mis agradecimientos van también a la Escuela doctoral 139 y al laboratorio Modyco. Gracias a esas instituciones, pude viajar con regularidad a la Argentina. Agradezco particularmente a Jean-Luc Minel y a Myriam Djedi por su apoyo. Quiero expresar mi reconocimiento también a Sabine Pétilion y Amal Guha por sus correcciones.

Quiero agradecer a la Universidad Nacional de Tucumán y a la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán. Aprovecho para expresar mi gratitud a Miriam Riba por su apoyo y su ayuda. Gracias también al Dr. Ricardo Kaliman y al Dr. Gerardo Halpern por sus consejos. Mi reconocimiento va también a CONICET por haberme otorgado una beca doctoral. Gracias a esta beca, que además de ser un reconocimiento científico, me permitió trabajar en muy buenas condiciones en Argentina.

Quiero expresar mi profundo reconocimiento a las personas que conocí en Argentina durante mi trabajo de campo. Mario Quinteros y Rodolfo Cruz, gracias por su confianza y su apoyo. Isabela Pastrana, gracias por haberme aceptado en tu casa como a un miembro de tu familia, de haberme guiado y aconsejado todos esos años. Jorge Mercado, gracias por tu amistad y por haberme acompañado a todas estas comunidades.

Nunca hubiera podido hacer esa tesis sin todas las personas que aceptaron conocerme, contarme sus historias, explicarme sus luchas, sensibilizarme sobre su cultura y hacerme descubrir sus prácticas mediáticas. Gracias a Eduardo N., Mario Q., Angelo B., Pablo D., Isabela P., Omar A., Sandra M., Rene A., Yuto S., Cynthia O., Maria D., Ernesto Lamas, y a todos los que quisieron permanecer en el anonimato.

Una tesis es una aventura científica, pero también personal durante la cual las relaciones de amistad cuentan mucho. Muchas gracias a Luis-María Rojas, Lucie Hecq, Auriane Barrault,

Hugues Dubourg, Simon Rubat du M rac, Marcos Medina y Juan Boix. Agradezco también a Jean-Philippe Lerat.

Por haberme apoyado durante todos estos a os a pesar de la distancia, por haber compartido mis experiencias y haber tenido fe en m , agradezco muchísimo a mi familia.

## **Glossaire et abréviations**

ANDHES : Abogados y Abogadas del Noroeste Argentino en Derechos Humanos y Estudios Sociales (Avocats et Avocates du Nord-Ouest Argentin en Droits de l'Homme). Il s'agit d'une ONG de Défense des Droits de l'Homme situé à San Miguel de Tucumán (Argentine).

Cacique : Ce terme signifie « chef de la communauté ». Il est utilisé dans les communautés observées. On retrouve dans certaines communautés argentines le terme « qarashe », également écrit « carashé ». Dans d'autres pays, comme en Bolivie, l'appellation « Curaca » est privilégié.

Cedula real : Cédule Royale ou Ordonnance royale établit par la couronne espagnole en 1716 donnant aux communautés d'Amaicha del Valle et de Quilmes la propriété de leurs terres.

Comunero/a : Membre d'une communauté indigène

Contra Punto : Organisme de presse alternative de la province de Tucumán.

DAU : Dirección de Arquitectura y Urbanismo (Direction d'Architecture et d'Urbanisme). Il s'agit d'une institution étatique régionale.

Defensoría del Público : également appelée Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual (Service de Défense du Public des Services de Communication Audiovisuelle). Il s'agit d'un organisme étatique argentin créé dans le cadre de la loi 26.522, Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual (Loi de Services de Communication Audiovisuelle) datant de 2009. Cet organisme assure le respect de la loi 26.522.

Fogón Andino : Groupe de presse associatif argentin créé en 2001 et fermé en 2013. À travers ses actions et son journal, il luttait pour la défense des droits des communautés indigènes du nord-ouest argentin.

INAI : Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (Institut National des Affaires Indigènes). Organisme étatique argentin dédié aux communautés indigènes. Il a été créé dans le cadre de la loi argentine 23.302 promulguée le 30 de septembre 1985.

Lugareño : Personne résidant sur le territoire d'une communauté indigène mais qui n'est pas indigène et qui ne fait donc pas partie de la communauté.

LSCA : Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual (Loi de Services de Communication Audiovisuelle). Cette loi a instauré la répartition équitable de l'espace médiatique argentin entre les secteurs publics, privés et communautaires. Cette loi a été promulguée en le 10 octobre 2009.

RENACI : Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Registre National des Communautés Indigènes). Il a été créé en 1996 par le Secrétariat de Développement Social de la Nation via la résolution n°4811

RENOPI : Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas (Registre National des Organisations des Peuples Indigènes). Ce registre a été créé en novembre 2010. Il permet de référencer les communautés indigènes légalement reconnues par l'État argentin.

Terratenientes : Propriétaire terrien

UNESCO : United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization



## SOMMAIRE

|  |            |
|--|------------|
| <b>SOMMAIRE.....</b>   | <b>12</b>  |
| <b>INTRODUCTION GÉNÉRALE.....</b>  | <b>14</b>  |
| <b>PREMIÈRE PARTIE : FONDEMENTS THÉORIQUES POUR UNE APPROCHE DE LA<br/>« COMMUNICATION COMMUNAUTAIRE » .....</b>         | <b>24</b>  |
| <b>DEUXIÈME PARTIE : TRAVAIL DE TERRAIN DANS SEPT COMMUNAUTÉS INDIGÈNES<br/>DIAGUITAS DU NORD-OUEST ARGENTIN.....</b>    | <b>107</b> |
| <b>TROISIÈME PARTIE : MODÉLISATION DES PRATIQUES MÉDIATIQUES<br/>COMMUNAUTAIRES À PARTIR DU TRAVAIL DE TERRAIN .....</b> | <b>194</b> |
| <b>CONCLUSION GÉNÉRALE : VERS UN CONCEPT DE COMMUNICATION<br/>COMMUNAUTAIRE INDIGÈNE.....</b>                            | <b>286</b> |
| <b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>  | <b>306</b> |
| <b>ANNEXES .....</b>   | <b>325</b> |
| <b>TABLE DES MATIÈRES.....</b>   | <b>339</b> |



## INTRODUCTION GÉNÉRALE

Dans les années 1970, le syntagme « communication communautaire » a surgi dans des projets internationaux pour le développement des populations défavorisées. Depuis, de multiples médias sont apparus sous cette appellation dans des contextes très hétéroclites. La notion de communication communautaire s'est ainsi construite et a évolué sur des controverses et des ruptures fortes. Ces tournants ont alors donné naissance à des définitions plurielles parfois contradictoires. Certains l'envisagent comme un outil stratégique pour le développement des populations défavorisées. D'autres y voient des formes d'expressions médiatiques militantes. D'autres encore l'assimilent à des espaces de citoyenneté, de liberté d'expression et de respect de la diversité culturelle. Face à l'hétérogénéité de ces attentes et de ces postures, la communication communautaire semble impossible à définir, à délimiter ou à caractériser. Pourtant, le développement exponentiel de ce type de médias place la communication communautaire au cœur de nombre de débats scientifiques et politiques. Nombre de pays latino-américains ont d'ailleurs été contraints de s'interroger sur leurs places, leurs rôles et leurs enjeux. En 2009, l'Argentine a initié le mouvement en leur accordant un tiers de son espace médiatique. Par conséquent, repenser et clarifier la notion de communication communautaire apparaît comme une nécessité non seulement scientifique, mais également sociétale à l'heure où ces pratiques acquièrent progressivement une place significative dans le paysage médiatique.

Pour introduire ce travail de thèse, il apparaît nécessaire d'expliquer brièvement le contexte argentin. Le 10 octobre 2009, le gouvernement vient de promulguer la loi de Services de Communication Audiovisuelle (LSCA, loi : 26.522). Jusqu'alors, le paysage médiatique argentin est réglementé par la loi 22.285. Celle-ci est promulguée en 1980 pendant la Dictature militaire. Obsolète et anti-démocratique, elle considère les médias communautaires comme illégaux. À partir de 1989, leur situation a légèrement évolué avec l'instauration des « Permis Précaires Provisoires ». Seulement, ces permis peuvent leur être retirés sans préavis. Les médias communautaires ne fonctionnent donc que de façon marginale et instable. Les activités radiophoniques et télévisuelles mises en place sans autorisation sont reconnues comme un délit inscrit dans le Code Pénal, et sont passibles d'une peine d'emprisonnement. Avec le retour à la démocratie, cinquante-neuf projets de lois sont présentés pour réformer l'espace audiovisuel. Cependant, ils se heurtent continuellement aux

pressions des secteurs favorisés. Il a fallu attendre que la société civile se mobilise et fasse pression sur les autorités pour que la LSCA voie le jour. On peut citer la mobilisation de plus de trois cents organisations sociales, la tenue de vingt-quatre forums participatifs dans tout le pays, la participation de presque dix mille personnes, et la rédaction de près de mille trois cents propositions de loi. Cette nouvelle législation instaure une refonte de l'espace médiatique en le répartissant équitablement entre les acteurs privés, publics et communautaires. Elle s'impose comme un modèle médiatique démocratique, pluraliste et multiculturel. Ces évolutions représentent une reconnaissance de l'importance de la communication communautaire dans le fonctionnement d'une démocratie, mais également une preuve de la vitalité des dynamiques médiatiques par et pour les citoyens.

La notion de « communication communautaire » a l'attrait de l'apparente évidence. Pourtant, les nombreuses et diverses sources scientifiques dépeignent des réalités bien différentes. Cette polysémie n'est pas sans poser de problèmes à l'heure où ces dynamiques communicationnelles bouleversent les espaces médiatiques et s'imposent comme des piliers de l'exercice démocratique. Le seul point commun entre les diverses approches est que la communication communautaire désigne des pratiques médiatiques réalisées dans un cadre collectif. Ce postulat ne suffit pourtant pas à pallier les multiples interrogations que ce phénomène communicationnel suscite : quels sont les enjeux poursuivis par les auteurs de ces discours médiatiques ? Assiste-t-on à une volonté de transformation des codes, des modes et des formes d'expression présents dans les médias dominants ? La communication communautaire est-elle l'apanage des mouvements sociaux ou devient-elle le symbole d'une exigence citoyenne et démocratique ? Ces pratiques communautaires peuvent-elles se développer à travers l'usage de n'importe quel dispositif communicationnel ou sont-elles tributaires de caractéristiques techniques spécifiques ? Cette recherche se donne l'objectif d'avancer dans l'interprétation de la communication communautaire. Cette tâche ambitieuse est ici cernée au regard des pratiques médiatiques des communautés indigènes argentines.

Le choix du terrain d'étude provient de mon parcours académique et personnel. En 2009, année de la tenue de nombreux débats sur la LSCA, j'avais réalisé un séjour<sup>1</sup> en tant que simple touriste dans une communauté indigène argentine (Amaicha del Valle). Un de ses

---

<sup>1</sup> Il s'agissait d'un voyage touristique que j'ai effectué à la suite du master 2 que j'ai réalisé à San Miguel de Tucumán. Au risque d'apparaître comme une « illusion biographique », cette précision permet d'éclairer la relation initiale entretenue avec le terrain.

membres m'avait alors sensibilisée aux problèmes de sa communauté : être reconnue comme communauté indigène, protéger leurs terres ancestrales des propriétaires terriens et développer leur territoire. Ces objectifs constituent les points fondamentaux de ce qu'ils appellent leur « lutte ». Du point de vue de mon interlocuteur, le développement des médias de communication est d'une importance majeure dans leur combat pour la reconnaissance. Les communautés indigènes sont donc apparues comme un terrain non seulement intéressant, mais également pertinent et symbolique, pour tenter de répondre à la problématique de cette recherche. Tout d'abord, elles ont un fonctionnement sociopolitique basé sur la notion de communautaire. Ensuite, elles se sont approprié divers dispositifs communicationnels. Enfin, elles ont participé aux débats sur la reformation de l'espace médiatique, et s'en sont servi pour s'approprier de nouveaux médias. Ainsi, elles ont une certaine légitimité au moment de clarifier la notion de communication communautaire.

Mon hypothèse est que la communication communautaire désigne l'appropriation de médias par des groupes dont l'organisation, la gestion et la participation sont collectives, horizontales ou réticulaires. Autrement dit, il n'y a pas de hiérarchie entre les membres et les décisions se prennent démocratiquement. Il se pourrait aussi que les pratiques médiatiques des communautés indigènes soient emblématiques de celles qui sont rangées sous la notion de communication communautaire.

Cette recherche s'inscrit dans le domaine des Sciences de l'information et de la communication (SIC) de par les débats soulevés, les approches mobilisées et les concepts étudiés. Afin de répondre à la problématique, la démarche scientifique fait appel aux apports de la sociologie des usages des TIC, de l'anthropologie de la technique, de la sociologie de l'innovation, des Cultural Studies et de la sociopolitique des usages. Elle se fonde également sur les travaux européens et latino-américains sur les médias communautaires, alternatifs et populaires. Ces réflexions permettent de constituer une boîte à outils conceptuelle pour appréhender les différents paradigmes portant sur la notion de « communication communautaire ». Comme le souligne Jesús Martín Barbero, la transdisciplinarité des recherches en communication ne signifie ni l'appauvrissement ni la dissolution de cet objet d'étude par les autres disciplines sociales. Elle permet de mettre en exergue la construction des articulations – médiations et intertextualités – qui en font sa spécificité (Barbero, 2002 : 217). L'approche théorique composite et originale ici mobilisée suppose de se référer aux pratiques réelles des acteurs, et de facto, de réaliser un travail de type ethnographique. Ce

choix participe à la singularité de cette recherche car contrairement à un grand nombre de travaux en SIC, le thème de la communication communautaire n'est pas abordé à partir de l'analyse d'un recueil de documents historiques ou de traces numériques. L'étude de cas s'attache à saisir le contexte social, technique, politique, culturel et historique, pour permettre une compréhension fine des pratiques médiatiques communautaires.

Afin de répondre à ces exigences, cette recherche se base sur des observations de terrain. Ces dernières ont eu lieu de janvier à octobre 2011, puis de septembre 2012 à octobre 2013. Elles ont eu lieu dans sept communautés indigènes de l'ethnie diaguita de la province de Tucumán, dans le nord-ouest argentin. Trois d'entre elles (Tafi del Valle, Amaicha del Valle et Indio Colalao) sont relativement développées et touristiques. Elles se situent sur des routes fréquentées et disposent de radios VHF, FM et d'Internet. Quilmes et la Angostura, deux autres communautés, sont beaucoup moins développées et touristiques même si elles sont traversées par des axes routiers importants. Les services de bases tels que l'eau, l'électricité ou le gaz y sont moins bien développés. Elles disposent cependant de radios VHF. L'une d'elle a également une radio FM communautaire, et l'autre est en passe d'en acquérir une. Les deux dernières communautés (Pueblo Tolombon et Potrero Rodeo Grande) ne sont accessibles que par des pistes non goudronnées. Les services de bases y sont peu ou pas présents. Elles ont néanmoins des radios VHF. Ces sept communautés se trouvent dans des configurations hétérogènes. Néanmoins, elles ont en commun d'être entrées dans un processus d'appropriation d'outils médiatiques. J'ai effectué de nombreux séjours prolongés dans ces communautés en logeant chez l'habitant, en partageant leur vie quotidienne, leur culture, leurs réunions, leurs coutumes, leurs fêtes ancestrales, ainsi que leurs activités médiatiques. Ces moments m'ont permis d'effectuer un grand nombre d'entretiens, d'observations et d'actions participantes. J'ai également recueillis des documents écrits et radiophoniques produits par ces communautés. Par ailleurs, j'y ai réalisé puis diffusé une enquête sur l'usage des radios VHF. Cette dernière m'avait été commandée par l'Union des Peuples de la Nation Diaguita (UPND) et a été distribuée avec l'aide du secteur Communication de la Direction de l'Architecture et de l'Urbanisme (DAU) de Tucumán.

Peu d'études de ce domaine ont cherché à penser l'usage des dispositifs de communication réalisés par les communautés indigènes. On peut se demander si cette désaffection provient de la méthodologie ethnographique en soi, des présupposés véhiculés par ce terrain (Carrasco, 2000 : 15), ou de la très récente visibilité des peuples indigènes sur la

scène argentine. Il faut dire que la place des communautés indigènes est singulière en Argentine. Pour le comprendre, il apparaît nécessaire de prendre conscience du contexte sociopolitique et historique. Ce pays indépendant depuis 1816 a été la destination privilégiée de nombreux migrants européens. Dès le milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle, il a fallu construire l'État et une identité culturelle argentine. L'idéal hégémonique est alors celui d'une nation blanche et européenne (Steinman, 2013 : 1). Les politiques mises en place tendent vers une homogénéisation culturelle, vers une « Argentine blanche » (Quijada, 2003 : 495) qui s'inscrit comme descendante d'une population occidentale. Les indigènes sont rapidement associés aux « sauvages » d'un passé révolu qu'il fallait effacer. Ils sont considérés comme « peu évolués », « nomades » et « barbares » (González Bernaldo : 2005). D'ailleurs, dans les livres d'Histoire, les indigènes ne sont plus mentionnés après l'indépendance, comme s'ils avaient disparu du paysage national. Les « Conquêtes du Désert » (1878-1885) sont le symbole de cette volonté d'homogénéisation culturelle et ce déni de l'identité indigène. Ces actions militaires sont menées sous le commandement de Julio A Roca pour récupérer et peupler des régions « désertes » et pour mettre fin à la « menace indigène ». En plus de l'élimination d'un très grand nombre d'indigènes, le corolaire de ces guerres a été la disparition des indigènes dans l'imaginaire national. Ce n'est que dans les années 1980 que leur processus de reconnaissance débute. Mais, ils devront attendre la réforme constitutionnelle de 1994 pour obtenir un véritable statut. Les communautés indigènes sont donc aujourd'hui des acteurs sociaux et politiques à part entière. Cependant, cette reconnaissance est encore très récente et les communautés ont souffert au cours ce long processus d'invisibilisation et d'homogénéisation culturelle. Ce dernier est allé de pair avec la propagation d'une vision négative de l'indigène. Cette image a amené nombre d'entre eux à renier leurs racines. Ce long processus explique pourquoi le statut singulier des communautés indigènes en Argentine est plus complexe que dans d'autres pays latino-américains. Aujourd'hui, par rapport à d'autres pays d'Amérique Latine, tels que la Bolivie, le Mexique, le Guatemala, le Pérou, ou encore l'Équateur, la population argentine indigène y est bien plus faible. En effet, seulement 955 032<sup>2</sup> personnes reconnaissent appartenir ou descendre d'un peuple indigène. Les communautés pèsent donc moins dans l'imaginaire national argentin que dans celui d'autres pays latino-américains. L'inscription identitaire en tant qu'indigène y est donc plus complexe.

---

<sup>2</sup> Recensement réalisé en 2010 par l'Institut National de Statistiques et Recensement (INDEC : Instituto Nacional de Estadística y Censo)

Pour être reconnues comme « indigène », les personnes doivent elles-mêmes s'identifier comme tel. On parle alors d'une « auto-reconnaissance ». Cette inscription identitaire renvoie à un imaginaire et à un sentiment d'appartenance à un territoire, autrement dit, elle dépend d'une subjectivité. Les communautés indigènes peuvent aujourd'hui demander à l'État de les s'inscrire sur le Registre National des Communautés Indigènes (Registro Nacional de Comunidades Indígenas : RENACI) pour être officiellement reconnues comme telles. Leur existence politico-juridique dépend donc de critères imposés par l'État argentin. Ce dernier réclame des preuves de leurs origines socio-culturelles traditionnelles et de leur respect des traditions ancestrales pré-colonisation. Or, dans un contexte historique, ayant nié et prohibé ces démonstrations identitaires, il leur est difficile de prouver leur ascendance. De plus, les divers processus d'homogénéisation ont atrophié les connaissances des indigènes de leur propre culture. Il leur faut donc se réapproprier une identité oubliée ou cachée. Ce problème de reconnaissance de l'hétérogénéité culturelle et identitaire de la population argentine suscite aujourd'hui l'attention de nombreux chercheurs argentins. Ils s'inquiètent de constater qu'encore aujourd'hui, une grande part des argentins méconnaît ou refuse de croire en leur existence en argumentant les métissages et la perte de leur pureté identitaire. Il ne s'agit pas ici d'entrer dans ce débat, mais de montrer la complexité de la situation des communautés indigènes sur l'échiquier argentin.

En laissant de côté le débat identitaire, une dissonance peut tout de même apparaître entre l'image véhiculée par les communautés indigènes et celle d'un usager de technologies d'information et de communication. On pense à tort que s'intéresser aux communautés indigènes peut sembler un anachronisme ou une problématique incongrue parce qu'elle ne dispose pas des outils numériques modernes, qu'elles n'ont pas les ressources économiques suffisantes, ou parce qu'elles sont isolées du reste de la société. Elles sont pourtant des protagonistes actifs et notoires sur les scènes internationales. Initié dans les années 1970 et 1980, le mouvement indigène international s'est renforcé depuis les années 1990 en investissant nombreux espaces et de débats actuels. L'année 1993 a été proclamée année internationale des peuples autochtones, et a constitué un tournant dans la médiatisation des problématiques de ces peuples. Elle a marqué le début de la première décennie internationale des populations autochtones en les invitant à sortir de leur silence, et à se faire connaître au niveau mondial. Elles ne doivent pas être limitées à des personnages en costumes traditionnels sur les photos souvenirs telles des emblèmes d'une société primitive. Leur présence dans des sommets internationaux et leur appropriation des technologies d'information et de

communication démontrent leur appartenance à la société actuelle, moderne et connectée. En dépit de l'idée reçue, elles sont entrées dans l'ère de la communication. Elles prennent en main leur développement et s'inscrivent dans la société actuelle. D'ailleurs, elles sont particulièrement représentées dans la nouvelle loi argentine LSCA sur les services de communication. Instrument législatif auquel elles ont contribué. À ce titre, il apparaît intéressant d'étudier leurs dynamiques sous un autre prisme : celui de leurs pratiques médiatiques et numériques. En effet, il est intéressant de s'interroger sur les conditions sociales et techniques de cette appropriation des dispositifs médiatiques et numériques et sur les transformations qui en découlent. On peut également se demander comment il est possible d'expliquer l'essor de leurs pratiques médiatiques. En mettant en parallèle leur problème de reconnaissance et cette appropriation, on peut se demander si les médias communautaires représentent un moyen dans leur « lutte » ou s'ils sont des outils implémentés par des institutions dominantes. L'analyse de leurs dynamiques permet d'en apprendre plus sur elles, de rompre avec une idéologie qui les exclut du monde actuel, et de montrer la convergence entre traditions et innovations technologiques.

Cette investigation scientifique aspire également à constituer un apport inédit aux recherches sur les possibilités d'expression, la participation et le changement social et politique, en considérant les pratiques médiatiques réelles de groupes minoritaires. Les recherches sur la communication communautaire sont souvent liées au champ de la communication pour le développement ou à celui des mouvements sociaux, et de fait ouvrent sur deux perspectives distinctes. La première est que les organismes non gouvernementaux acquièrent régulièrement une place centrale dans les dynamiques médiatiques des populations défavorisées. Ces travaux tendent à assimiler les processus d'appropriation à des projets venant d'institutions dominantes, et ainsi à naturaliser une certaine dépendance et passivité des populations subalternes. La seconde apparaît davantage dans les recherches latino-américaines portées sur la question. Ces dernières ont tendance à analyser l'appropriation médiatique comme la matérialisation de conflits avec les institutions, et l'expression d'une intelligence collective. Elles ont alors tendance à transcrire une certaine vision enchantée et militante des médias communautaires.

La mise en dialogue des conceptualisations sur la « communication communautaire » et l'observation de terrain aspirent à répondre, ne serait-ce que partiellement, à la problématique actuelle. Au-delà de la spécificité du contexte indigène local, les pratiques

médiatiques des communautés s'inscrivent dans ce phénomène qu'est la communication communautaire. Les communautés indigènes choisies pour ce travail sont des groupes sociaux dont le fonctionnement sociopolitique est fondé sur la notion de communautaire. Elles aspirent à être reconnues et à changer leurs conditions d'existence. Elles sont entrées dans un processus de médiatisation de leur existence et de leurs problématiques. Je propose ici des clés qui, me semble-t-il, peuvent apporter un premier éclairage utile à la compréhension générale de ce travail qui s'inscrit dans un contexte social et politique particulier, et qui met en jeu des collectifs chargés de préjugés.

Cette recherche est donc structurée en trois grandes parties : une première consacrée aux fondements théoriques, une deuxième au travail de terrain réalisé dans sept communautés indigènes argentines et une troisième à l'analyse de leurs pratiques médiatiques et numériques.

Dans la première étape, je tâche de construire une approche théorique permettant d'appréhender les pratiques médiatiques communautaires. Je rappelle d'abord que le syntagme « communication communautaire » suppose l'articulation entre des artefacts techniques et des réseaux sociaux. Pour en saisir les modalités, j'effectue un travail critique des approches théoriques occidentales portant sur cette relation. Puis, celle-ci est par la suite analysée à travers une revue historique des travaux portant spécifiquement sur la notion de communication communautaire. J'y présente les discussions et les controverses qui ont contribué à rendre cette notion équivoque. Enfin, en privilégiant les études locales, je développe l'approche latino-américaine de la question. Je conclus en analysant l'intervention concrète des médias de communication communautaires dans l'espace médiatique, à travers l'étude de la loi argentine sur les Services de Communication Audiovisuels (loi 26.522).

La deuxième étape est dédiée à l'expérience de terrain. Elle est l'occasion de décrire finement le travail de type ethnographique qui constitue la base de cette étude. Pour ce faire, je commence par définir les caractéristiques générales des sept communautés indigènes diaguitas dans lesquelles je me suis rendue. J'explique qu'elles se sont regroupées depuis 2005, pour former une instance intra-communautaire : l'Union des Peuples de la Nation Diaguita. Puis, je détaille les méthodes et les tactiques auxquelles j'ai eu recours pour rencontrer et échanger avec les membres des communautés, pour partager leur vie quotidienne, et pour obtenir des informations sur leurs pratiques médiatiques et numériques.

Je décris les observations, les entretiens, les actions participantes et l'enquête quantitative que j'ai réalisée. Finalement, je distingue les thématiques majeures dans les discours et le quotidien des groupes observés. Ce point permet d'avancer dans la compréhension de leurs dynamiques communicationnelles.

Dans la troisième étape, il s'agit d'analyser les pratiques médiatiques des communautés indigènes observées. Dans une visée analytique, leurs usages sont étudiés de manière opératoire comme étant les discours médiatiques émis a) vers la communauté elle-même, b) vers les autres communautés, et c) vers « l'extérieur », c'est-à-dire le reste de la société argentine. Le premier niveau est nommé intracommunautaire, le second intercommunautaire et le dernier extracommunautaire. À travers cette modélisation, je montre qu'à chaque niveau, les caractéristiques communicationnelles, les destinataires et leurs buts changent. Le développement des médias de communication, la défense de leur identité, de leurs territoires, de leurs lois et de leurs droits constituent les enjeux de leur lutte politique. Les médias communautaires sont considérés. J'interroge également la notion d'horizontalité et de collectivité dans leurs pratiques médiatiques.

Pour conclure, je propose des pistes de réflexions pour l'élaboration d'un nouveau concept : la « communication communautaire indigène ». Ce dernier s'inscrirait comme une branche spécifique de la communication communautaire et serait adapté aux pratiques médiatiques de ces populations. Cette proposition sera justifiée à partir des conclusions théoriques et empiriques tirées de ce travail.



## **PREMIÈRE PARTIE : FONDEMENTS THÉORIQUES POUR UNE APPROCHE DE LA « COMMUNICATION COMMUNAUTAIRE »**

Dans cette première partie, il me faut commencer par revenir à la base de ce qui est entendu par la notion de communication communautaire. Cette dernière suppose évidemment des pratiques communicationnelles collectives. Si certes elles ne font pas toujours intervenir des artefacts techniques, je choisis pour cette étude de ne pas les prendre en compte, et de me focaliser sur la communication médiatée dans laquelle apparaît une relation homme/artefact technique. À partir de là, il importe de s'interroger sur les contours, les modalités, les caractéristiques, les enjeux et les acteurs qui sont mobilisés. Par conséquent, dans un premier chapitre, je souhaite faire appel aux approches théoriques qui se sont penchées sur les caractéristiques des pratiques médiatiques, en considérant la place de l'utilisateur autant que celle de la technique, des configurations sociales de l'usage communicationnel, de l'individu et du collectif, et enfin des enjeux politiques sous-jacents. Ce premier chapitre permet de poser les bases de ce que constitue cette relation homme-artefact qui, in fine, est désignée sous l'appellation « communication communautaire ».

Le terme « communication communautaire » semble le syntagme approprié pour signifier les pratiques des communautés indigènes du nord-ouest argentin. En effet, ces activités appartiennent au champ de la communication, et ces populations renvoient à la notion de communautaire de par leur organisation et leur idéologie. Cependant, ces deux vocables ne sont pas pour autant superposables ou assimilables. En outre, il ne suffit pas que ce terme soit utilisé de manière récurrente pour qu'il corresponde à ce cas précis de recherche. La banalisation de l'usage du syntagme « communication communautaire » a conduit à lui attribuer des significations très diverses qui rendent équivoque sa signification. Ainsi, il me paraît indispensable dans un deuxième chapitre de tenter de répondre à cette question : à quoi fait-on référence quand on parle de « communication communautaire » ? L'objectif de ce chapitre est de retracer de façon critique l'émergence progressive de la communication communautaire. À travers un travail de défrichage et de mise en dialogue, je montre que la notion de communication communautaire s'est traduite différemment dans les pays dits du « Nord » et que dans ceux dits du « Sud ». Elle est d'abord apparue dans les pays occidentaux au sein d'organismes non-gouvernementaux. Par la suite, son usage s'est généralisé dans les travaux de théoriciens de la société de l'information. Dans ce contexte, la communication

communautaire est liée aux travaux sur la communication pour le développement. En Amérique Latine, cette notion s'est construite en opposition à ces approches centrées sur un paradigme développement/modernisation. La communication communautaire a été au cœur de nombreux débats sociaux, politiques et scientifiques, qui, désireux de dépeindre la réalité locale, ont entrepris une rupture théorique avec une approche occidentale jugée impérialiste et paternaliste (Barbero, 2002). Elle est alors envisagée comme la matérialisation d'un projet politique de lutte citoyenne contre les systèmes de domination.

Dans un effort de clarification et de contextualisation, je réalise, dans le troisième chapitre, une synthèse des approches latino-américaines. Je montre également que les débats sociaux, politiques et scientifiques ont conduit l'Argentine à reformer son espace médiatique en 2009. Cette législation a permis non seulement de légaliser le statut des médias communautaires, mais également de reconnaître leur place significative dans l'espace médiatique et leur impact sur l'exercice de la citoyenneté.

## **Chapitre 1 : Des travaux occidentaux sur la question des pratiques médiatiques**

L'étude des pratiques médiatiques des communautés indigènes consiste à appréhender l'usage des dispositifs techniques de communication. La relation que des usagers entretiennent avec des artefacts peut être analysée suivant diverses perspectives théoriques. Les usagers, la technique, les communautés d'usagers, les perspectives sociopolitiques de l'usage, sont autant de points qu'il est nécessaire d'aborder et de comprendre afin de pouvoir appréhender la notion de communication communautaire. Ainsi, il me faut revenir aux fondements des caractéristiques de la relation médiatisée. Pour ce faire, dans un premier temps, je commencerai ce chapitre en rappelant que contrairement à ce que les paradigmes historiques déterministes postulaient, la relation homme-technique n'est pas hiérarchisée, mais qu'elle évolue dans le cadre d'une co-construction. Il sera ainsi question des usages sociaux des artefacts communicationnels en prenant en compte sa dimension technique. Je me focaliserai ensuite sur la notion de communauté telle qu'entendue dans les différentes approches théoriques en SIC, afin d'acquérir les clés qui permettront d'appréhender les pratiques médiatiques collectives. Enfin, je m'attacherai aux perspectives qui soulignent l'importance de la notion de pouvoir dans le processus d'appropriation de dispositifs communicationnels.

### **1.1. Médias et usagers. Une relation dialectique**

Je poserai ici les bases théoriques qui se sont intéressées à l'analyse des pratiques médiatiques. Ces dernières supposent la rencontre entre des agents humains et non humains. En partant des approches déterministes, je montrerai que cette relation ne peut être envisagée que dans le cadre d'une double médiation non hiérarchique. Il paraît aujourd'hui évident pour les chercheurs en Sciences de l'information et de la communication, que les approches déterministes ne sont plus mobilisables pour appréhender les pratiques médiatiques. Pourtant, nombres de travaux tombent encore dans cet écueil. En effet, il demeure une tendance à considérer que les changements proviennent de l'impact inéluctable de la technologie sur la société, ou l'inverse. D'ailleurs, cela est d'autant plus vrai lorsqu'il s'agit d'analyses portant sur les pratiques de communautés indigènes. Ainsi, il me semble important de commencer par ce point pour palier à des présupposés tacites. Dans un deuxième temps, à partir des apports

français de la sociologie des usages des TIC, je donnerai toute sa place à l'acteur, à l'utilisateur dans sa relation à la technique. L'autonomie, le bricolage, les objectifs au travers de l'usage, seront ainsi autant d'éléments pris en compte. Ces approches seront, par la suite, complétées par les travaux s'intéressant au statut de la technique dans cette relation homme/objet communicationnel.

### 1.1.1. Des paradigmes historiques déterministes

Compte tenu du décalage existant entre l'ancrage socioculturel traditionnel des communautés indigènes et l'hyper-modernité que représentent les dispositifs techniques de communication, il serait aisé d'entrevoir une confrontation entre deux réalités opposées. En effet, le risque est d'engager de manière inconsciente les présupposés véhiculés par ces termes. Ainsi, il n'est pas rare de rencontrer, encore actuellement, des travaux considérer cette relation comme un choc des civilisations ou des cultures, et par conséquent de tomber dans une approche déterministe des pratiques médiatiques des communautés indigènes. Il semble donc nécessaire de revenir maintenant sur ces perspectives afin d'en critiquer les fondements.

Le déterminisme technique représente le premier piège dans la mesure où il est très répandu dans les discours médiatiques ainsi que dans les premières études d'usage, mais également dans certains travaux scientifiques actuels. Ce paradigme, dont Marshall McLuhan (voir Tremblay, 2007) et Jacques Ellul sont les représentants, considère que les changements socio-historiques résultent d'impacts exercés par les objets techniques sur les individus, la société ou la culture (voir Breton et Proulx, 2006). Autrement dit, les techniques auraient le pouvoir de transformer radicalement la société – les communautés indigènes dans ce cas précis. Les tenants de l'approche déterministe technique se divisent en deux catégories : les optimistes et les pessimistes. Les premiers considèrent que les TIC, en tant qu'espace sans distance physique, permettraient de résoudre les contraintes de temps et d'espace, de gommer les inégalités territoriales, et de solutionner les problèmes économiques, politiques, ou encore socioculturels. Face à eux, les pessimistes redoutent les problèmes socioculturels que peuvent engendrer l'usage des TIC : augmentation de la communication narcissique, enfermement des individus dans leur sphère privée, dépendance existentielle aux moyens de communication, perte des valeurs culturelles, etc. Madeleine Akrich schématise cette posture « technologiste » à partir d'une métaphore balistique qui suppose :

« l'existence séparée d'un projectile, la technologie, et d'un milieu, la société ; la trajectoire du projectile résulte du jeu combiné de l'énergie du mobile et la résistance du milieu dans lequel il est propulsé : il peut être rapidement arrêté par la présence d'obstacles de grande inertie, comme la résistance au changement, les forces sociales etc., ou bien poursuivre très loin sa route en bousculant ce qui se trouve sur son passage, et créant ainsi les fameux impacts qui peuvent être jugés positifs ou négatifs selon les cas. » (Akrich, 2006 : 109).

Cette image rappelle que les médias ne sont pas de simples moyens pour diffuser des messages. En effet, ils exercent une action bien réelle sur la société dans la mesure où ils peuvent contraindre ou faciliter l'action humaine. Néanmoins, et à l'instar de Francis Jauréguiberry et Serge Proulx, je considère qu'aucun artefact technologique ne peut littéralement bouleverser les principaux traits de la reproduction sociale (Jauréguiberry et Proulx, 2011 : 23). Par conséquent, cette posture ne peut être jugée autrement que simpliste, dans la mesure où cela reviendrait à nier le contexte social, la rationalité, la culture, l'identité, les systèmes de valeur et l'activité des communautés indigènes, en considérant ces dernières comme totalement soumises à la « toute puissante » technologie.

À l'opposé de cette approche, on pourrait imaginer que les caractéristiques de l'interaction, entre technique et société, sont déterminées par le contexte socio-culturel des communautés indigènes. Cette explication est celle envisagée par le déterminisme social que Proulx définit en ces termes :

« L'explication du changement exclusivement à un certain état des rapports de forces entre acteurs sociaux au moment historique précis de l'invention technique ou de la découverte scientifique » (Proulx, 2006 : 253).

Cette posture permet de prendre en compte le caractère éminemment social de l'objet technique. En effet, l'objet technique est à l'origine un projet humain qui a pris corps suite à une transcription technique. Lors de la conception, les innovateurs prévoient les besoins auxquels l'artefact est censé répondre, et comment les utilisateurs vont en prendre possession. Cette prévision est inspirée par des facteurs appartenant à l'environnement dans lequel l'objet est créé, et est appelé à être employé. En outre, ce paradigme considère que les changements sociaux déterminent la construction des pratiques de communication. Il comporte l'erreur de réduire l'innovation technique à un contexte sociohistorique, culturel, politique ou économique, et de conclure à une certaine « neutralité » de la technique. Bien que les facteurs sociaux spécifiques soient non négligeables, la place de l'objet technique et son action sur la

société doivent être pris en compte, dans la mesure où l'adoption d'une technologie affecte les relations sociales ; de plus, l'activité et l'autonomie de l'utilisateur sont limitées, entre autres, par les caractéristiques de l'artefact.

En conséquence, l'un des points fondateurs de mon approche consiste à considérer que les pratiques médiatiques ne sont pas issues d'une influence unilatérale des objets techniques sur les communautés ou l'inverse, mais bien d'une interaction, d'une co-construction, co-médiation ou d'une interrelation entre des acteurs humains et des non-humains. À travers ces termes, je souhaite montrer que pour évoquer la relation homme-technique, il faut analyser l'action dynamique que les artefacts communicationnels ont sur les communautés ainsi que l'action que ces dernières ont sur les objets techniques. Cette approche n'est pas celle du « ni-ni », mais bien celle d'une réciprocité due à l'enchevêtrement de la technique et du social, tel un « tissu sans couture ». Josiane Jouët introduit en ce sens le concept de *médiation sociotechnique* ou de *double médiation* :

« Cette dernière est à la fois technique car l'outil utilisé structure la pratique, mais la médiation est aussi sociale car les mobiles, les formes d'usage et le sens accordé à la pratique se ressource dans le corps social. » (Jouët, 1993 : 101).

Cette posture permet de se prémunir des approches spéculatives et déterministes, et ainsi de s'intéresser aux enchevêtrements subtils des usages de la technique dans les pratiques sociales des individus dans leur contexte organisationnel, socio-historique, cognitif et politique.

### 1.1.2. Le rôle et la place des usagers

Considérer le rôle des communicants indigènes dans leurs choix et leurs usages des technologies de communication m'a amené à considérer les apports de la sociologie des usages des technologies d'information et de communication (TIC). Ce courant a influencé ma recherche dans la mesure où à partir d'une coproduction empirique et théorique, ils cherchent à décrire ce que font réellement les usagers avec les objets communicationnels. À travers une posture constructiviste, ces travaux mettent en valeur l'autonomie de l'individu et sa subjectivité dans l'appropriation des objets techniques.

Contrairement à ce que son appellation laisse supposer, il ne s'agit pas d'une sous discipline de la sociologie mais plutôt d'une perspective ou d'un intérêt pour un type de

problème (voir Chambat, 1994). Josiane Jouët dresse, dans son article « Retour critique de la sociologie des usages », une généalogie de ce courant de recherche. À l'opposé des recherches anglo-saxonnes tournées vers l'étude des médias, la sociologie des usages s'est consacrée, dès le départ dans les années 1980, à l'étude des TIC, en particulier les réseaux télématiques (imbrication des ordinateurs et des télécommunications), en se distinguant du modèle de la diffusion des médias (Jouët, 2000 : 491). La particularité de ce courant réside dans sa perspective critique qui met au jour le rôle actif de l'individu dans l'usage des objets de communication. En effet, la sociologie des usages considère que l'appropriation sociale des techniques est une source possible d'émancipation sociale et politique. Elle redonne ainsi de l'importance à la question du but et de l'objectif de l'utilisateur à travers l'usage de l'artefact communicationnel. Par conséquent, appréhender les pratiques des communautés indigènes ne revient pas uniquement à s'intéresser à ce que les acteurs font avec les objets communicationnels, mais également pourquoi ils le font. Autrement dit, il s'agit de connaître le sens qu'ils donnent à leurs actions.

En mettant l'accent sur la dimension sociale de l'usage ainsi que sur les buts recherchés par les utilisateurs à travers l'usage, la sociologie des usages des TIC exprime sa filiation avec les apports de Michel de Certeau. Dans son livre *L'invention du quotidien. Arts de faire* (volume 1), ce dernier analyse les pratiques culturelles des gens ordinaires. Bien que n'ayant jamais travaillé sur les objets techniques, ses travaux sont très largement cités (voir Proulx, 1994). Les sociologues des usages se sont particulièrement intéressés à ses recherches sur la diversité des usages et sur les tactiques employées par les usagers pour détourner les programmes d'action inscrits dans les dispositifs. Michel De Certeau a largement contribué à l'analyse de cette « autre production », aux « manières de faire », c'est-à-dire, aux usages créatifs et innovants. L'usage y est analysé comme une « poïétique »<sup>3</sup> :

« A une production rationalisée, expansionniste autant que centralisée, bruyante et spectaculaire, correspond une *autre* production, qualifiée de « consommation » : celle-ci est rusée, elle est dispersée, mais elle s'insinue partout, silencieuse et quasi invisible, puisqu'elle ne se signale pas avec des produits propres mais en *manières d'employer* les produits imposés par un ordre économique dominant » (De Certeau, 1990 : 42)

---

<sup>3</sup> Du grec «poiein»: créer, inventer, générer.

De Certeau considère que les usagers ordinaires font preuve d'une résistance morale et politique face aux produits culturels des technocrates et des industries de la consommation. Par conséquent, prêter attention aux manières d'employer les technologies de communication, exige de relier l'analyse des usages à une perspective sociopolitique dans la mesure où l'usage peut-être une source d'émancipation sociale et politique. La prise en compte de cette négociation entre le respect et la compréhension des procédures techniques incontournables et les manières de faire singulières, permet d'observer des micros innovations dans le maniement des dispositifs. La plasticité des artefacts techniques, et tout particulièrement celle des technologies d'informatiques, donne à l'utilisateur une marge de manœuvre assez grande pour utiliser de façon spécifique l'objet. Cette liberté technique confère à l'utilisateur la possibilité de conduites personnelles et subjectives. En effet, les utilisateurs manient l'objet en fonction de leurs besoins et en ce sens, l'usage peut être considéré comme une forme d'accomplissement personnel.

Cette problématique de significations d'usages amène les sociologues des usages à introduire la perspective de « l'autonomie sociale » à travers l'usage, Josiane Jouët la définit ainsi :

« L'appropriation est un procès, elle est l'acte de se constituer un soi » (Jouët, 2000 : 502).

Cette approche des usages, en termes de construction identitaire, permet de prendre conscience de l'importance de la réalisation des besoins personnels à travers l'utilisation d'un objet. Mais, prêter attention aux détournements d'usages, ne reviendrait-il pas à entrevoir dans chaque usage, de manière consciente ou non, une résistance morale et politique? L'usage ordinaire ne peut-il pas, lui aussi, être une forme de résistance à une vision archaïque et déterministe des communautés indigènes ? En effet, si ces populations et les objets communicationnels représentent deux faces opposées – avec d'un côté la modernité et de l'autre la tradition – l'usage ordinaire ne permet-il pas de les réconcilier, et de fait de se prémunir contre une vision folklorique ? Par conséquent, il me semble qu' « usage effectif » et « usage prescrit », pour reprendre la distinction effectuée par Jacques Perriault (1989), peuvent tous deux représenter une source d'émancipation sociale et politique, mais peut-être pas simplement envers les seules industries culturelles mais également envers la société qui a tendance à les figer dans un espace-temps circonscrit.

La notion d' « usage » cristallise cette orientation critique qui considère que la manière d'employer ou d'utiliser un objet, un artefact, un dispositif technique peut être relativement autonome de la prescription d'usage envisagée par le concepteur de l'artefact. En effet, l'usage s'inscrit dans le tissu social, il a une épaisseur sociale dans la mesure où l'utilisateur mobilise des ressources culturelles et subjectives. En mettant en évidence la dimension active de l'utilisateur, la notion d' « usage » se distingue de celle d' « utilisation ». Cette dernière décrit l'interaction directe plus conjoncturelle et circonscrite du face-à-face entre l'individu et l'objet technique. En ce sens, Laurent Thévenot considère, dans *Essai sur les objets usuels. Propriétés, fonctions, usages* que le terme « utilisation » sert à mettre en exergue l'encadrement de l'action dans une action normale, c'est-à-dire celle prévue par le concepteur de l'objet, tandis que le terme « usage » désigne l'action hors de ce cadre. Dans une interview publiée sur le site *Internet Actu*, Dominique Cardon exprime clairement la distinction entre « usage » et « utilisation » :

« Alors que l'utilisation fait écho à la dimension fonctionnelle des outils conçus par les ingénieurs, la notion d'usage élargit la relation des personnes aux technologies en portant attention à la manière dont elles les investissent, les pratiquent, y projettent des besoins, des envies, des imaginaires et des références culturelles.» (Cardon, 2005).

L'approche de l'usage de Dominique Cardon est intéressante dans la mesure où elle est centrée sur les manières de faire et les significations de celles-ci.

À travers cette revue des travaux associés à la sociologie des usages, c'est le rôle et les représentations des individus à travers leurs usages qui ont été réhabilités. J'ai mis en évidence les significations culturelles, sociales et politiques qui peuvent se détacher d'une analyse du maniement des objets. Aussi, je retiendrai de cette posture théorique, qu'il est indispensable de prendre en compte l'usage réel des artefacts communicationnels, le discours des usagers sur leurs modes de faire et les enjeux recherchés à travers ceux-ci. Ces travaux apparaissent cependant limités pour penser les pratiques médiatiques des communautés indigènes dans la mesure où ils ne s'intéressent que peu à l'environnement social, et surtout, qu'ils ne prêtent que peu d'attention aux usages dans un cadre collectif. Les rares travaux s'y attachant mettent davantage en exergue les conduites personnelles dans des sphères collectives, que les dynamiques et les enjeux de la communauté, en tant qu'entité. En outre, la technique n'est pas suffisamment envisagée comme un élément pouvant contraindre l'activité humaine. Cette critique va de pair avec une surévaluation des possibilités d'action de l'utilisateur.

### 1.1.3. L'objet technique : un actant réhabilité

La sociologie des usages des TIC met en exergue le processus symbolique et subjectif des phases d'adoption et d'appropriation des objets techniques. La compréhension des modes d'utilisation, de l'intentionnalité, des dynamiques socio-politiques sont ainsi autant d'éléments à prendre en considération dans la compréhension des pratiques des objets communicationnels. Néanmoins, une question reste en suspens : quelle est la place de l'objet dans cette relation technique/société ? Pour y répondre, il y a lieu de rappeler ce qu'on entend par technique. Je commencerai par me tourner vers l'ethnologie des techniques qui s'est particulièrement intéressée à l'étude de l'activité matérielle des populations. Qu'est-ce que la technique ? À cette question, l'ethnologue, Pierre Lemonnier répond :

« Pour parler simple, tout ce qui concerne l'action de l'homme sur la matière relève de la technique, au moins tant qu'on invoque le sens commun et qu'on ne s'embarrasse pas d'équivalences « pensée-matière » ou « énergie-information », qui transformeraient rapidement cette formule à l'emporte-pièce en une définition de toute activité humaine... » (Lemonnier, 2010 : 50)

Cette perspective invite à considérer que la technique et l'activité humaine sont intimement liées. Cette approche découle des travaux de Marcel Mauss, qui le premier, invite à penser les choses matérielles comme des faits sociaux. La technique est entendue comme étant une manifestation du social, dans la mesure où elle conditionne, constitue ou habilite les activités humaines, et devient ainsi un des éléments fondateurs de la société. Marcel Mauss pose les bases de l'ethnographie des techniques en écrivant :

« Tout objet doit être étudié : 1° en lui-même ; 2° par rapport aux gens qui s'en servent ; 3° par rapport à la totalité du système observé » (Mauss, 1926, ed. 1967 : 31)

En considérant que l'objet ne doit pas simplement être étudié en lui-même, mais également en prenant en compte les enjeux « non-techniques » qui s'y affèrent, il introduit une distinction entre l'étude de l'artefact pur, et l'étude de la technique en prise avec le social. Afin de signifier cette approche, Marcel Mauss propose une distinction entre technique et technologie :

« Les techniques sont l'objet, considéré, avec ses pratiques instrumentales ou matérielles, alors que la technologie est le discours qui en traite, la discipline qui

leur est consacrée et qui sert à les décrire et à en rendre compte » (Mauss, 2012 : 19).

La technologie devient ainsi un « phénomène social total ». Dans la lignée de l'étude de l'activité matérielle en prise avec le corps (Mauss, 1936), André-Georges Haudricourt propose d'étudier les outils en liaison avec les gestes. Dans cette perspective ethnologique, la technique est l'artefact produit par l'humain, et la technologie est la science qui l'étudie. La technologie apparaît ainsi comme la science des activités humaines.

Cette approche comporte l'intérêt de relier l'objet au geste, les faits techniques au langage, la technique aux phénomènes sociaux ; elle invite à considérer de concert la vie matérielle et la vie sociale. Cette intime relation entre technique et société est également soulevé par Jack Goody qui considère que la technique est « un construit social ». Qu'il s'agisse de Marcel Mauss, André Leroi-Gourhan, André-Georges Haudricourt ou encore de Pierre Lemonnier, l'étude des techniques est intimement liée à celle des cultures matérielles. Cette tradition française s'inscrit dans une démarche ethnographique et empirique et se nourrit de l'anthropologie marxiste. Pour ces chercheurs, le rapport entre technique et société est tel qu'ils créent le terme de « technologie culturelle », ce faisant, ils considèrent dialectiquement le monde technique et le monde social. Cependant, cette relation apparaît comme hiérarchisée dans la mesure où les processus sociaux sont analysés à partir de la technique. La technique apparaît alors comme déterminante dans les changements sociaux.

L'homme a une dimension fondamentalement technique, et par conséquent, que les créations des dispositifs techniques concrétisent la construction sociale de sa réalité. De plus, il apparaît nettement que l'artefact technique n'est pas neutre, et de fait qu'il est encore moins exogène à la société. En effet, le social, les valeurs idéologiques, morales ou politiques sont matérialisés dans et via l'objet technique. Outre le fait que ce dernier a des caractéristiques intrinsèques qui peuvent contraindre ou faciliter les usages, il est également porteur de normes d'usages, de représentations sociales, ou encore de significations collectives. Néanmoins, les choix sociaux ne sont pas pour autant soumis aux prescriptions techniques. À ce propos, Fabien Granjon écrit :

« Les objets participent ainsi au maintien et à la cristallisation de rapports sociaux, et proposent des prescriptions quant aux comportements souhaitables ou nécessaires » (Granjon, 2001 in, Granjon 2012 : 193).

Les verbes « participent » et « proposent » montrent clairement que les objets techniques ont un impact sur le monde social, mais que celui-ci n'est pas déterminant. Il s'agit donc bien d'une co-édification du social et du technique. Pour prendre en compte cette « double médiation » – principe cher à la sociologue des usages des TIC Josiane Jouët – il apparaît premièrement nécessaire de ne pas effectuer une séparation ou une opposition entre la technique et l'utilisateur, et deuxièmement indispensable de redonner à l'objet technique toute sa place et son importance dans les modalités de la relation médiatique.

Les études d'usages ont eu cette fâcheuse tendance à considérer d'un côté l'objet technique avec sa propre logique, indépendante du monde social, et d'un autre côté l'utilisateur dans son individualité et sa subjectivité. Or, à trop vouloir considérer l'utilisateur comme un acteur, inventif, actif et émancipé, on risque de surestimer ses capacités. Il faut donc se prémunir d'une vision enchantée d'un acteur qui s'approprie et transforme des artefacts techniques pour qu'ils répondent à ses besoins. Comment alors considérer les usages, les manières de faire ? André-Georges Haudricourt écrit en 1988 :

« En technologie, comme ailleurs, il n'y a pas de création *ex nihilo*, de saut brusque. » (Haudricourt, 1988 : 330).

Ainsi, les capacités de « bricolage », de « détournement » ou de « résistance », les formes d'appropriation des objets techniques sont à mettre en relation avec les structures et les techniques déjà existantes :

« Leur originalité consiste surtout dans la combinaison nouvelle d'éléments préexistants empruntés aux techniques déjà connues et en une meilleure adaptation aux circonstances locales, bien plus qu'en une « création inspirée » à partir du néant » (Haudricourt, 1988 : 332)

Cette problématique de la filiation des objets et des usages est reprise en termes de « généalogie des usages » par Philippe Mallein, Yves Toussaint ou encore Josiane Jouët :

« L'apparition de nouvelles pratiques se greffe sur le passé, sur des routines, sur des survivances culturelles qui perdurent et continuent à se transmettre bien au-delà de leur apparition » (Mallein et Toussaint, 1994 : 317)

L'utilisateur met donc en application des connaissances et des savoir-faire qu'il a développés avec des objets techniques antérieurs. Ainsi, il n'y a pas forcément de remplacement d'un artefact par un autre mais une continuité, voire une combinaison entre des artefacts de générations différentes. Par conséquent, les artefacts et les pratiques doivent être pensés non pas en termes de rupture mais bien en termes de dynamiques et d'évolution. Cette

« généalogie des usages » est à mettre en relation avec la nature profondément sociale de l'artefact technique en lui-même. À l'heure de réhabiliter le facteur technique dans cette relation dialectique technique/société, comment prendre en compte la socialité interne des objets techniques sans privilégier l'objet technique au détriment des processus sociaux, ni réduire les choix techniques à des dynamiques sociales ?

Une approche intéressante est celle proposée par les sociologues du Centre Sociologique de l'Innovation (CSI) des Mines (Michel Callon, Bruno Latour et Madeleine Akrich). Ils se sont attachés à ouvrir la « boîte noire » qu'est la technique, et ont montrés que les rapports de pouvoirs qui structurent la société sont incorporés dans l'artefact au moment de son innovation. Michel Callon et Bruno Latour développent une théorie sociologique des technosciences autour d'un principe clé, celui du refus de toute séparation entre technique et société. Cette théorie repose sur un principe associationniste modélisé à partir d'une métaphore centrale : celle du réseau. Ce dernier s'étend aussi bien du côté des humains que des artefacts techniques (les non-humains). En traduisant les faits scientifiques aussi bien que les innovations techniques en termes d'associations, d'interdépendances ou encore de liens, Bruno Latour pose sur un même niveau tous les éléments dans un ensemble solidaire. Il annule ainsi toute distinction entre humains et non humains.

À partir du « modèle de la traduction », l'artefact technique acquiert une « socialité interne ». La technique devient donc un artefact éminemment social de par le processus de construction des objets techniques. Madeleine Akrich précise que l'objet technique est indissociable de l'utilisation ou la fin à laquelle il est prédestiné.

« L'objet technique ne peut pas plus être confondu avec un dispositif matériel qu'avec l'ensemble des usages « remplis » par ce dispositif : il se définit très exactement comme le rapport construit entre ces deux termes. » (Akrich, 2010 : 206).

Cette nature sociale est, selon Latour, inhérente à leur invention ou plus précisément au script ou « programme d'action » (Latour, 1993 : 42) qui leurs a permis d'être inventé. Cette conception est exposée par Madeleine Akrich dans l'article « Les objets techniques et de leurs utilisateurs, de la conception à l'action », elle y analyse le processus d'innovation des dispositifs techniques en retraçant leurs modalités de création. Elle écrit :

« l'élaboration des techniques peut être décrite comme l'élaboration d'un scénario constitué d'un programme d'action, de la répartition de ce programme d'action à

des entités diverses (dispositifs techniques qui font l'objet de l'innovation, mais aussi autres dispositifs auxquels l'innovation va être associée, utilisateurs bien sûr, mais encore techniques, installateurs, distributeurs, etc.) et enfin d'une représentation de l'environnement dans lequel le programme d'action peut ou doit se réaliser » (Akrich, 1993 : 5).

En imaginant comment l'objet créé va s'insérer dans la société et comment il va être utilisé, les innovateurs élaborent une description de leur environnement sociétal et technique, et par là même, imaginent le futur usager. Les objets portent ainsi les traces des représentations sociales, des modèles culturels ou des rapports sociaux. La dimension cognitive liée au contexte organisationnel et technique de création va ainsi structurer la pratique d'usage de l'objet. Le refus radical de séparation société/technique, est également justifié par Michel Callon dans un article fondateur de la sociologie des techniques, « Pour une sociologie des controverses technologiques », où il étudie le processus d'innovation des techniques à partir des discussions et des controverses qui l'accompagnent. Pour lui, les objets sont constitués et traduits techniquement à partir d'énoncés qui dépeignent des conceptions du monde et de la société puisque les affrontements portent sur des contenus techniques et sociaux :

« Comme la rationalité économique, la nécessité technique se construit, se négocie en même temps que l'identité des acteurs, leurs besoins, leurs intérêts et leurs stratégies. » (Callon, 1981 : 22).

C'est justement sa « nature sociale » qui confère à l'objet une certaine malléabilité ou plasticité qui peut permettre à l'utilisateur des usages non prévus ou des effets inattendus.

Est-ce cette nature sociale de l'élément technique qui permet aux sociologues de l'innovation de considérer qu'il faut éliminer toute hiérarchie entre technique et société lorsqu'on s'intéresse aux pratiques communicationnelles ? Si l'on s'arrête à ce postulat, cela reviendrait à considérer une fois de plus que les changements sont le résultat de la seule action humaine, dans la mesure où l'objet est la transcription technique d'une volonté humaine. Par conséquent, l'objet technique ne serait que la matérialisation de discours humains et son action serait une simple transmission ? Telle n'est pas la posture envisagée par ces sociologues. En effet, ils considèrent que les artefacts techniques doivent être considérés comme des « actants ». C'est à travers les textes de Bruno Latour que l'on comprend dans quelle mesure les objets sont bien plus que des transmetteurs. Il met en évidence de façon éloquente et originale cette conception dans son article « La clé de Berlin ». Il y établit brillamment une distinction entre la transmission et la médiation à partir de l'exemple d'une

clef de porte. L'auteur considère que l'objet ne fait pas que transmettre, mais qu'il redonne un sens aux choses, en le déplaçant ou le modifiant, il devient un médiateur. Bruno Latour explique que l'objet ne transmet pas un sens, il traduit le sens en ayant une action réelle. Ici, il démontre que la clef ne fait pas que refléter ce message, c'est elle qui le fait appliquer. Les objets donnent du sens aux volontés. Par conséquent, on peut dire que le sens ne préexiste pas aux objets puisque ce sont eux qui leur donnent corps.

« L'intermédiaire n'était qu'un moyen pour une fin, alors que le médiateur, devient à la fois moyen et fin. De simple outil, la clef d'acier prend toute la dignité d'un médiateur, d'un acteur social, d'un agent, d'un actif » (Latour, 1993 : 44-45).

Les objets techniques ne sont donc pas de simples intermédiaires mais bien des médiateurs. Dans la mesure où les relations sociales sont affectées par les objets, ces derniers peuvent être considérés comme des « relations sociales continuées par d'autres moyens » (Latour, 1993 : 44-45).

Dans l'article « Comment décrire les objets techniques ? », Madeleine Akrich décrit avec précision l'usage d'objets techniques dans leurs contextes d'implémentation. Elle y démontre que l'objet doit être pensé en termes d'action dans la mesure où il peut contraindre ou faciliter l'activité humaine. À l'instar de Bruno Latour, l'auteur considère que plus qu'un intermédiaire, la technique est un médiateur qui modélise le rapport humain, et participe à la construction de notre culture (Akrich, 2006 : 111).

« Les objets techniques définissent dans leur configuration une certaine partition du monde physique et social, attribuent des rôles à certains types d'acteurs – humains et non-humains – en excluent d'autres, autorisent certains modes de relation entre ces différents acteurs etc. de telle sorte qu'ils participent pleinement de la construction d'une culture, au sens anthropologique du terme, en même temps qu'ils deviennent des médiateurs obligés dans toutes les relations que nous entreprenons avec le « réel ». » (Akrich, 2010 : 205).

À travers divers exemples, Madeleine Akrich démontre comment des objets techniques sont implémentés dans des pays en voie de développement, et comment ceux-ci ont contribué à la transformation de la société en établissant des normes, en préformant des relations humaines et des hiérarchies, et enfin, comment les usagers peuvent transformer les objets pour qu'ils correspondent à leurs besoins spécifiques. Son approche provient d'une observation ethnographique fine des contextes d'utilisation, de la prise en compte non seulement du

contexte social et technique, mais également du contenu politique des objets techniques, de la description de l'amont comme celui de l'aval, ainsi que de la considération de la malléabilité des objets techniques et de leur fonction médiatrice.

Cette thèse a l'intérêt de rappeler qu'on ne peut séparer totalement la technique du social puisque la technique contribue l'activité humaine. Cependant, on peut regretter que la technique y acquière une place trop centrale. D'ailleurs, Patrice Flichy considère que le travail de Madeleine Akrich se situe excessivement du côté de « l'usuabilité des techniques que des usages » (Flichy, 2008 : 151). Par conséquent, il apparaît nécessaire de ne pas minorer le contexte environnemental et technique dans l'analyse des pratiques médiatiques indigènes. Cette critique s'avère particulièrement pertinente dans ce contexte d'étude dans la mesure où ces populations sont socialement, géographiquement et techniquement éloignées des lieux de conceptions techniques. De fait, l'analyse des liens entre communautés indigènes et technique ne devrait omettre que cette nature sociale implique que les objets peuvent présenter des imperfections, des ouvertures voire des dysfonctionnements. Je reprocherai également à cette approche, surtout à celle proposée par Bruno Latour, sa réponse extrémiste aux échecs d'implémentation des techniques. Comme le relève Louis Quéré, le modèle de la traduction proposé par Bruno Latour consiste en une montée en généralité où les échecs s'expliquent par une mauvaise prévision d'usage de la part des innovateurs :

« Le projet a échoué parce que "les innovateurs que nous avons étudiés se trompent parce qu'ils font une mauvaise analyse socio-technique. Ils croient qu'un objet technique cela existe en soi, comme un tout séparé et clos, en dehors duquel commence la société, qui, ensuite le déplace, inchangé, d'acheteur en utilisateur. De ce fait, ils ne pensent même pas à renégocier l'objet, à le traduire différemment..). Ils préfèrent l'utopie technique à sa réalisation socio-technique » (Coutouzis, Latour, 1986 : 163- 164). » (Quéré, 1989 : 109).

La question de l'échec de l'implémentation d'un objet technique ne peut être réduite à celle du manque de domination du contexte de la part de l'innovateur. En effet, ce dernier est, dans mon cas d'étude au moins, extérieur au cadre d'usage imaginé.

Cette approche introduit la notion « d'objet frontière » pour désigner un objet à la fois stabilisé et malléable, pour résoudre la question de l'adaptation des objets dans des mondes différents, or, l'usage provient d'un processus de construction. Il est ainsi lié à un contexte et une intentionnalité. J'adhère au fait qu'il faut considérer la société comme « un monde en

train de se faire », cependant il me semble que l'étude du contexte permet de comprendre les liens sociaux, les choix techniques, les pratiques médiatiques ainsi que les intentions recherchées à travers l'usage. Pour Michel Callon et Michel Ferrary :

« On ne peut parler de contexte à condition de le concevoir comme ayant une texture filamenteuse » (Callon et Ferrary, 2006 : 38).

Si l'on peut étudier l'acceptation ou le rejet d'un objet technique en termes de réseaux, concevoir le contexte avec une acceptation « filamenteuse » ne me semble pas approprié dans le cadre de mon étude dans la mesure où la question d'intention à travers l'usage est incontournable.

Dans la mesure où le travail de terrain, comme je le détaillerai ultérieurement, a montré que l'incorporation d'objets techniques a joué un rôle dans l'évolution des relations humaines, j'examinerai, à l'instar de ces sociologues, les dispositifs techniques comme des « actants ». Je souhaite ainsi mettre en exergue l'action en vue de laquelle ils ont été conçus ou la manière avec laquelle ils sont utilisés, comme des objets qui peuvent contribuer ou contraindre l'action médiatique des communautés indigènes, et ainsi mettre en évidence la construction conjointe et dynamique de la société et de la technique. Néanmoins, l'adoption formelle de cette approche ne semble pas pertinente dans mon étude dans la mesure les groupes d'utilisateurs étudiés ne sont ici ni virtuels, ni socialement proches des concepteurs mais bien totalement séparés du contexte de conception. Je considère, en ce sens, qu'il ne faut pas sous-estimer les conditions sociales et structurales puisqu'elles ont une influence sur les pratiques des communautés diégétiques. De plus, les tenants de cette approche considère qu'il ne faut pas séparer les cadres micro et macro. Or, dans ce travail de recherche, je montrerai que les acteurs de terrain effectuent cette distinction.

Je souhaite m'arrêter un court instant sur cette notion d' « usage », pour rappeler une des critiques, que Patrice Flichy adressait à la notion de réseau de Michel Callon et Bruno Latour. Bien que ces derniers prennent en compte le public en tant que l'un des cinq types de réseaux<sup>4</sup> articulés (Latour, 1989 : 504, cité dans Flichy, 2003 : 98), ils semblent oublier de s'en préoccuper réellement. En effet, ils se désintéressent de l'objet lorsqu'il est stabilisé, comme s'il devenait alors une « boîte noire ». Ils se focalisent sur la conception et semblent indifférents aux phases de diffusion et d'appropriation. Ils semblent faire comme si la

---

<sup>4</sup> Les cinq types sont : les instruments, les collègues, les alliés, le public et les liants

diffusion allait de soi, et si tel n'est pas le cas, ils se penchent à nouveau sur les concepteurs, et paraissent oublier les détournements d'usages – les leçons de Michel de Certeau – ainsi que les implications sociopolitiques des usagers, la question de l'intentionnalité des usagers ou encore les problématiques sociopolitiques liées aux usages. De plus, leurs focalisations sur les controverses me semblent plus dirigées vers les concepteurs que vers les usagers. En effet, même si dans leur approche, innovateurs et usagers sont conçus théoriquement sur un même plan, ils ne font que très rarement référence à ces derniers. La figure de l'utilisateur est ainsi cantonnée à celle d'un usager « imaginé », de même les usages « anticipés » prennent le pas sur les usages « réels ».

## **1.2. De l'utilisateur aux communautés**

Le concept d'usages des TIC a permis de mettre en évidence le poids des schèmes perspectivo-moteurs, des habitudes, de l'expérience antérieure ainsi que des besoins et des buts à travers l'expérience technique. La sociologie des usages a démontré que la prise en compte des significations sociales est fondamentale pour une compréhension approfondie des usages des TIC. La notion d'usage permet de rendre compte de la dimension active de l'individu. Cependant, elle ne livre pas les pistes théoriques nécessaires à l'appréhension des caractéristiques des usages collectifs des objets communicationnels. De même, la sociologie de l'innovation ne permet pas de rendre compte des processus d'appropriation collective de l'objet technique une fois que celui-ci est diffusé aux usagers. Comment comprendre les pratiques médiatiques lorsque celles-ci sont collectives ? Quels sont les processus sociaux, les buts et les objectifs sous-tendus par l'appropriation des moyens de communications ? Afin de répondre à ces interrogations, il paraît tout d'abord important de s'intéresser à quelques définitions de « communautés » proposées dans les Sciences de l'Information et de la Communication (SIC).

### **1.2.1. La communauté : notion frontière entre l'individu et le public**

Les travaux en sociologie des usages et en sociologie de la traduction ne proposent qu'une grille de lecture limitée pour penser les pratiques médiatiques dans un cadre collectif.

Or, lorsqu'on s'intéresse à la communication communautaire, il s'agit justement d'étudier des actions collectives. Il apparaît donc nécessaire de préciser ici ce qu'on entend par la notion de « communauté » en SIC.

Contrairement aux études sur l'usage, les travaux sur la réception se sont très tôt penchés sur les collectifs. Ces chercheurs<sup>5</sup> se sont tout d'abord intéressés à des groupes sociaux restreints tels que la famille et les amis. Dès les années 1950, la figure collective apparaît dans les études d'Elihu Katz et Paul Lazarsfeld. Ces chercheurs se penchent sur les caractéristiques du public. Historiquement, le public était conçu comme une masse passive. Cette notion était utilisée dans les travaux portant sur des communautés géographiquement situées, et dans des recherches portant sur les médias traditionnels (la presse, la télévision et la radio). À contrario, l'utilisateur était appréhendé comme actif, hétérogène et critique. Cette notion était retenue dans les travaux sur les nouvelles technologies ainsi que dans ceux sur des communautés sans ancrage géographique mais partageant un but ou un intérêt commun. Ainsi, le public et les usagers étaient perçus comme étant deux objets d'études relativement cloisonnés.

Dans les années 1970- 1980, des travaux<sup>6</sup> sur les publics ont démontré que les membres des publics n'étaient pas des sujets passifs. Les études de réception ont montré qu'au sein des groupes primaires, les rapports sociaux structurent et sont structurés par les significations et les usages médiatiques et numériques. L'appartenance des individus – qui forment le public – à des structures sociales les a amenés à s'attacher à la question de l'influence de la participation communautaire, et à celle inverse du rôle de ces dispositifs médiatiques et numériques dans la formation, la reproduction et la transformation des communautés (Patriarche, 2008 : 192). C'est ainsi qu'émerge, dans les études sur les publics, la figure de la « communauté d'interprétation ». Cette notion invite à considérer que les communautés sociales, culturelles, ou encore professionnelles donnent à leurs membres des stratégies pour interpréter et décoder les messages médiatiques. Ce faisant, l'usage est traversé, influencé voire façonné par l'appartenance communautaire.

---

<sup>5</sup> On pourra par exemple citer les écrits de Gabriel Tarde, et plus particulièrement son ouvrage *L'opinion et la foule* rédigé en 1899.

<sup>6</sup> Il s'agit plus particulièrement de ceux des chercheurs des Uses&Gratification et des Cultural Studies. Ce courant de recherche sera abordé dans le point 1.3.3.

C'est avec le développement d'Internet, et particulièrement du web social, que les usages des TIC ont évolués en permettant à des groupes de se retrouver, et de créer des liens sur des plateformes. Il ne s'agit pas de dire que les autres moyens de communication ne donnaient pas lieu à des pratiques collectives, à la possibilité de partager, créer ou échanger des informations et des connaissances, mais Internet est un dispositif qui facilite considérablement ce genre de pratiques. On citera par exemple le chat en ligne, les jeux en réseaux, le développement de logiciels libres, les forums de discussions, les réseaux sociaux etc. L'avènement des « communautés d'utilisateurs » a brouillé et complexifié les figures classiques de l'utilisateur et du public, ainsi que les cadres théoriques et méthodologiques qui ont entraîné nombre de chercheurs en sociologie des usages dans des tentatives de redéfinition. Pierre Chambat considère que c'est l'éclatement et l'hétérogénéité des utilisateurs constituant ces communautés, qui a compliqué l'entendement des notions d'usages et d'utilisateurs.

« la première raison, générale, tient à la nature même des usages et des utilisateurs [...] à la différence des membres d'une association, un club sportif par exemple, ou d'une catégorie sociale organisée comme les agriculteurs, les utilisateurs des TIC ne constituent pas un groupe organisé auquel peuvent être appliqués les schémas de l'action collective et les modes habituels de traitement par le système politico-administratif » (Chambat, in Vitalis, 1994 : 47)

En effet, ces groupes se développent aussi bien au niveau professionnel, qu'au sein d'organisations, sur le plan local, national comme international. À travers l'échange et la coopération d'informations, ils créent un environnement parallèle et souvent non-institutionnel de production et d'échanges de connaissances, d'informations, de photos, de vidéos, de musiques, etc.

### 1.2.2. Ce qui fait une communauté...

Je souhaite m'arrêter sur la notion de « communauté » pour en détailler les caractéristiques afin de par la suite, analyser les modalités des pratiques des médiatiques des communautés indigènes. Quelle définition de « communautés » est ici sous-tendue ? De prime abord, il paraît évident que le terme « communauté », lorsqu'il est employé dans un travail de recherche sur peuples indigènes, fait référence à des collectifs réunissant des individus partageant des caractéristiques ethniques, culturels, identitaires et historiques. La notion de communauté se placerait en ce sens davantage comme une problématique anthropologique qui

a fait l'objet de multiples définitions et investigations<sup>7</sup>. En sciences de l'information et de la communication (SIC), le terme semble recouvrir une signification davantage centrée sur les usages. Ces deux approches sont-elles pour autant opposées ? En tant que collectif ayant des pratiques médiatiques communautaires, les communautés indigènes ne peuvent-elles pas être comparables aux usagers tels qu'analysés dans en SIC ? Les indigènes sont perçus, à tort, comme étrangers aux TIC du fait de leurs faibles ressources économiques et technologiques. Par conséquent, ils sont rarement envisagés à l'instar des communautés d'usagers des TIC. Pourtant, ils ont de nombreuses caractéristiques communes avec les « communautés » envisagées en SIC.

Pour le montrer, partons de la définition de communauté proposée par Serge Proulx qui a rédigé nombre de travaux sur les usages collectifs :

« Pour qu'il y ait un sentiment d'appartenance à une communauté, la scène des interactions – que ce soit en situation de face-à-face ou par électronique – doit mettre en relation des personnes qui détiennent ou construisent des liens communs entre elles et dont les interactions sont réciproques, soutenues et durables. Entre les membres d'une communauté, il y a nécessairement un partage de croyances idéologiques et d'habitudes culturelles, de valeurs communes, d'un sens de la solidarité et de l'identification à une même constellation identitaire d'appartenance (construction d'un sentiment d'identité à un nous commun).  
(Proulx, 2006 : 18-19) »

Une communauté apparaît donc comme étant avant tout un espace de sens, réel ou virtuel. Il s'agit ici d'une conception similaire à celle formulée dans les approches culturelles. Néanmoins, on ne retrouve pas les caractéristiques propres à la relation homme-artefact. La notion de « communauté » n'est pas ici limitée aux relations médiatiques ou numériques. Les communautés sont davantage envisagés sous des appellations telles que les « communautés virtuelles » (Rheingold, 2000), « communautés de pratiques » (Wenger, 1998), ou encore « communautés épistémiques » (Conein, 2004 et Hall, 1992).

La notion de « communautés virtuelles » s'est démocratisée surtout à partir de l'ouvrage de Howard Rheingold de 1995. Ce dernier considère qu'Internet permet à des individus de se réunir bien qu'ils ne partagent pas le même territoire géographique. Il les définit comme :

---

<sup>7</sup> La notion de « communauté » adaptée aux peuples indigènes diaguítas fera l'objet d'un développement supplémentaire dans la deuxième partie, chapitre 4.

« Des regroupements socioculturels qui émergent du réseau lorsqu'un nombre suffisant d'individus participent à ces discussions publiques pendant assez de temps en y mettant suffisamment de cœur pour que des réseaux de relations humaines se tissent au sein du cyberspace. » (Rheingold, 1995: 6, in Latzko-Toth et Proulx, 2006 : 61)

L'idée sous-jacente est que des individus peuvent former une communauté à partir d'échanges soutenus autour de thèmes sur lesquels ils ont un intérêt commun. Cette approche est intéressante dans le cadre des pratiques médiatiques des communautés indigènes. En effet, cette approche pourrait amener à penser qu'outre le fait que les membres forment une communauté du fait de leur culture particulière, ils se sentent liés par des thématiques communes et les échanges autour de celles-ci. Cette approche de la « communauté » peut également être particulièrement utile pour comprendre comment les différentes communautés étudiées se sont regroupées pour former une « supra-communauté » (l'Union des Peuples de la Nation Diaguïta). Malgré tout, on pourrait reprocher à cette posture qu'elle évoque des individus hétérogènes et physiquement éloignés qui vont coopérer, s'entraider et former un groupe solide, alors même qu'ils n'ont ni base sociale, ni capacité cognitive, ni objectif commun. L'absence de notion de but commun constitue une limite à l'utilisation de cette approche pour comprendre les pratiques médiatiques des communautés indigènes. En effet, et comme le travail de terrain le démontrera, la notion d'objectif est particulièrement importante dans les groupes sociaux étudiés.

Cette notion d'objectif est réhabilitée dans le concept de « communautés de pratiques » proposée par Etienne Wenger, un chercheur en Intelligence Artificielle. Son concept découle d'une approche socioconstructiviste de l'apprentissage. Il considère que l'objectif et la nature même de la formation de communautés de pratiques sont le partage de connaissances et de savoirs.

« Les communautés de pratiques sont des groupes d'individus partageant le même intérêt, le même ensemble de problèmes, ou une passion autour d'un thème spécifique et qui approfondissent leurs connaissances et leur expertise en interagissant régulièrement » (Wengler et al., 2002 : 4, in Dibiaggio, Ferrary, 2003 : 113)

Wenger postule que les usagers forment une communauté de pratiques lorsqu'ils partagent un engagement mutuel, une entreprise commune et un répertoire partagé (Wenger, 2005 :82). Les notions de connaissances et de temporalités seraient donc au cœur de la conformation d'une

communauté. Dans cette perspective, l'usage des dispositifs de communication prend tout son sens dans la mesure où ils facilitent l'échange. La communication communautaire participerait à l'établissement d'une intelligence collective.

La notion de co-production et de partage de connaissances est également présente dans la notion de « communautés épistémiques » soutenue par Bernard Conein. Il la définit comme un modèle d'action et d'organisation collectif. La distribution de connaissances se développe dans des contextes d'organisation qui partent du local et s'étendent à un niveau non-local (Conein, 2004). En ce sens, la communauté fait ici davantage référence à un niveau de coopération, qu'à un genre d'action collective. Dans son approche, les communautés sont constituées par des personnes qui ont une certaine expertise, une légitimité et une autorité reconnue dans le domaine concerné. Si l'on applique cette conception aux pratiques médiatiques des communautés indigènes, cela supposerait-il que si les membres des communautés, qui sont à l'origine des pratiques médiatiques, ont un statut important au sein de leur groupe social, les communautés indigènes seraient assimilables à des communautés épistémiques ? Autrement dit, le niveau de coopération et l'expertise des acteurs seraient des facteurs importants pour penser la communication communautaire.

Peter M. Haas, quant à lui, introduit une composante politique à l'action de ces collectifs. Il considère, à l'instar de Bernard Conein, que ces acteurs ont une certaine expertise sur le sujet qui les réunit, mais il ajoute que ces derniers, grâce à leurs connaissances, peuvent acquérir une place dans l'espace public. Ainsi, leur expertise peut les amener à être sollicitée par les pouvoirs politiques pour produire des connaissances ou leur déléguer des responsabilités (Haas, 1992 : 4). L'intérêt de cette approche pour le cas d'étude présent réside dans sa prise en considération du facteur politique ainsi que l'échange entre les membres d'une communauté et un extérieur. Dans les parties 2 et 3, je démontrerai que ce point (l'échange entre les membres et l'échange avec l'extérieur) est particulièrement important pour penser les pratiques médiatiques des communautés étudiées.

Dans ces différentes approches, la notion de communauté était liée à divers facteurs : des relations soutenues, une volonté d'échanger, de produire et de diffuser des connaissances, un niveau et une qualité de coopération, des objectifs ainsi qu'un rapport avec l'extérieur. Malgré leurs divergences, dans toutes ces postures, les notions d'échange, de partage, de diffusion et de coopération y sont centrales. Cependant, on peut regretter le fait que l'identité,

la culture ou encore l'histoire des groupes sociaux ne soient pas pris en compte. Or, ces caractéristiques ont une importance non-négligeable dans les processus de construction et de développement des pratiques médiatiques et numériques au sein d'une collectivité. Ces notions ne permettent donc de concevoir que partiellement les pratiques collectives. Malgré tout, le parallèle ici réalisé permet de se rendre compte que la notion de communauté en SIC permet de livrer des clés pour comprendre la nature des communautés au-delà de leurs caractéristiques liées à leur histoire et leur culture. Ces approches permettent de mettre à jour le rôle important que les dispositifs de communication dans la formation, la consolidation et le développement d'une communauté, indigène ou non.

### **1.3. Les dimensions culturelles et sociopolitiques des pratiques médiatiques**

J'ai démontré qu'en SIC plusieurs caractéristiques peuvent être prises en compte pour expliquer la formation et le développement d'une communauté d'utilisateurs. Celles-ci s'inscrivent dans un contexte historique, social, technique et économique mais également culturel et politique. L'ensemble des structures sociales influencent de manière complexe les formes, les usages et les enjeux de ces pratiques. Précédemment, j'ai évoqué les recherches en sociologie des usages (point 1.1.2.) qui ont repris les travaux de Michel de Certeau. Ce dernier a démontré que certains utilisateurs détournent les scénarios d'usages prévus par les concepteurs techniques. Ces « manières de faire » sont examinées comme les signes d'un utilisateur rusé, libre et actif. Elles peuvent également être considérées comme les preuves d'une résistance et de la recherche d'une certaine autonomie. Je montrerai dans ce point que la notion de pratiques médiatiques comporte ces dimensions culturelles et politiques. Elle relie l'usage à l'expérience subjective et culturelle des individus. La notion d'appropriation des TIC fait également référence à une satisfaction des besoins des individus à travers leur usage des dispositifs médiatiques. Puis, ce besoin sera analysé sous l'angle politique et culturel avec les travaux des Cultural Studies. Les problématiques de domination et de reconnaissance culturelle étant particulièrement présentes dans les communautés indigènes argentines, il semble nécessaire de faire appel à ces apports pour comprendre l'impact de ces dimensions sur les pratiques médiatiques. Enfin, les travaux en sociopolitique des usages permettront de montrer que les dispositifs de communication sont particulièrement adaptés à l'expression des mouvements sociaux.

### 1.3.1. Pratiques médiatiques : une expérience subjective

Dans les récentes études portant sur l'interaction entre le sujet humain et l'objet technique le terme de « pratiques » est fréquemment utilisé. Souvent entendu comme synonyme de celui « d'usage », la notion de « pratique » va pourtant plus loin parce qu'elle prend en compte l'expérience subjective que les individus ont lorsqu'ils se servent d'un dispositif.

« L'usage est [...] plus restrictif et renvoie à la simple utilisation tandis que la pratique est une notion plus élaborée qui recouvre non seulement l'emploi des techniques (l'usage) mais les comportements, les attitudes et les représentations des individus qui se rapportent directement ou indirectement à l'outil » (Jouët, 1993b : 371).

L'attention est ici davantage dirigée vers le sujet. Il s'agit de prendre en considération son vécu. Cette expérience subjective comprend une référence tacite aux structures dans lesquelles l'individu est intégré. La définition de la notion de « pratiques » proposée par Virginie Paul et Jacques Perriault va en ce sens.

« Les pratiques sont des conduites finalisées, individuelles ou collectives, figées ou adaptatives, socialement situées, inscrites dans une temporalité, sous tendues par des représentations, des savoirs, une logique et un raisonnement, marquées par une appréciation de soi et des autres, et révélatrices d'une culture qu'elles enrichissent éventuellement en retour. » (Paul et Perriault, 2004 : 13)

L'intérêt de la notion de « pratique » est qu'elle insiste sur cette inscription culturelle de l'usage d'un dispositif médiatique ou numérique. Elle va en ce sens plus loin que l'approche des communautés d'interprétation des études de réception. Les relations et les conduites médiatiques sont envisagées dans un contexte qui dépasse la prise en compte d'une relation en face-à-face de l'homme avec l'artefact. Dans les concepts de communautés vus précédemment, la notion collective était clé. Cependant, le problème est que l'usage collectif y était principalement envisagé de manière virtuelle. La production, le partage, la création et la diffusion de contenus ou de savoirs est pensée au prisme de la culture de l'individu ou de la communauté.

### 1.3.2. L'appropriation des TIC : une expression de besoins

Le terme appropriation comporte deux sens : le premier caractérise « l'action d'approprier quelque chose à quelque chose d'autre, d'être approprié à » (définition du CNRTL), dans le sens de rendre apte à un usage déterminé ; le second traduit « l'action de s'approprier quelque chose » (ibid.). Cette deuxième signification renvoie inévitablement aux écrits marxistes sur « l'appropriation des moyens de production ». Elle sous-tend une relation conflictuelle qui rappelle les luttes des classes, la problématique de la propriété et donc celle du pouvoir et des structures de pouvoir au sein de la société. C'est cette signification qui a marqué la problématique de l'appropriation, telle qu'utilisée par les sociologues des usages. Cette notion comporte une dimension sociale, politique et collective.

Serge Proulx identifie cinq conditions qui doivent être réunies pour considérer que l'utilisateur a atteint un niveau d'appropriation idéal :

« maîtrise technique et cognitive de l'artefact ; intégration significative de l'usage dans la pratique quotidienne de l'acteur ; l'utilisation répétée du dispositif technique ouvrant vers des possibilités de création (actions qui génèrent de la nouveauté) dans la pratique sociale ; la médiation par une communauté de pratique, source d'échanges (producteurs d'intelligence collective), de transmission et de soutien entre apprenants ; enfin, à un niveau plus proprement collectif, l'appropriation sociale suppose que les usagers soient adéquatement « représentés » par des porte-parole dans l'établissement de politiques publiques et, en même temps, adéquatement pris en compte dans les processus d'innovation au sein des entreprises (production industrielle et distribution commerciale). »

(Proulx, 2005 : 10)

La problématique de l'appropriation sociale, telle que définie ici, intègre bien la notion de communauté, et réhabilite de facto le cadre collectif d'évolution des processus d'usages, d'échanges et de partages d'expérience. Néanmoins, cet aspect n'est pris en compte que dans les derniers niveaux de l'appropriation. En ce sens, cette perspective semble laisser penser que l'utilisateur est seul dans sa confrontation à l'objet technique jusqu'au moment où sa maîtrise technique et cognitive ont atteint un certain degré de savoir-faire suffisant pour enfin lui permettre d'intégrer une communauté d'utilisateurs. Ainsi, l'appropriation sociale n'apparaît pas comme un concept désignant une activité au stricto sensu collective comme son origine marxiste pourrait le laisser penser. On peut donc noter, à l'instar de Bernard Miège, que leur

approche reste tout de même centrée sur les logiques d'actions individuelles dans leur rapport à l'objet technique (Miège, 2012 : 6).

La notion d'appropriation, à l'instar des travaux de la première topique de la sociologie des usages (1980-1995) (Proulx et Jauréguiberry, 2011), ne donne pas suffisamment de clés pour rendre compte de l'inscription des usages dans des rapports sociaux. Cet écueil a d'ailleurs été soulevé par Serge Proulx et Francis Jauréguiberry dans leur récent livre *Usages et enjeux des technologies de communication*. Dans cet ouvrage, ils retracent l'évolution des travaux en sociologie des usages. Ils considèrent que dans les années 1995, ce courant de recherche a pris un tournant et que dès lors, les chercheurs ont insistés sur le fait que les usages ne pouvaient plus être pensés en dehors des systèmes collectifs que l'utilisateur intègre. Cette idée est reprise par Josiane Jouët qui invite à considérer l'appropriation dans le cadre autant personnel et privé, que professionnel et collectif :

« L'appropriation dans la construction de l'usage se fonde aussi sur des processus qui témoignent d'une mise en jeu de l'*identité personnelle et de l'identité sociale* de l'individu. L'appropriation procède alors d'une double affirmation : de la singularité et de l'appartenance qui relie au corps social. » (Jouët, 2000 : 503)

Ainsi, une nouvelle exigence apparaît qui à mon sens va au-delà d'une prise en compte de la sphère privée et publique, les modalités et les stratégies de l'appropriation sont à mettre en parallèle avec l'environnement socioculturel et politique des usagers.

Bien que peu féconde pour analyser les usages collectifs, l'approche de l'appropriation comporte l'intérêt de souligner l'expression des besoins subjectifs à travers l'usage. En effet, elle permet de décrire le processus d'acquisition de compétences techniques et cognitives mises à l'œuvre lors de l'usage d'objets techniques en fonction des besoins de l'acteur.

« L'appropriation dépasse donc la simple offre, la réponse à une demande d'information, mais elle devient construction, adaptation en fonction des besoins de l'individu, faite par l'individu lui-même. » (Kiyindou, 2000 : 234)

Cette définition rejoint celle de Josiane Jouët dans laquelle elle souligne que la notion de l'appropriation fait référence à l'accomplissement d'une volonté subjective de l'utilisateur.

« Les usagers s'approprient les attributs de la technique pour satisfaire l'expression de leur subjectivité » (Jouët, 1992 : 181)

La problématique de l'appropriation insiste sur la réalisation de désirs individuels, tels que l'émancipation ou encore l'auto-valorisation à travers les pratiques médiatiques des usagers.

### 1.3.3. La notion de résistance dans les Cultural Studies

Les Cultural Studies est un courant de recherche britannique bien mal connu par les chercheurs français en sciences de l'information et de la communication. Pourtant, leurs lecture des pratiques médiatiques au prisme des dimensions culturelles et politiques des individus est particulièrement intéressante et riche. Cette mouvance intellectuelle a été initiée au XIX<sup>ème</sup> siècle au Royaume-Uni. Elle connaît sa véritable institutionnalisation en 1964 à travers la création du Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) à Birmingham. L'objet de ce centre est d'analyser « les formes, les pratiques et les institutions culturelles dans leur rapport avec la société et le changement social ». Les chercheurs se sont interrogés sur l'impact de la culture, et plus particulièrement de celle des cultures populaires, sur les rapports de pouvoir. Ils ont également investi les problématiques de l'ethnicité en tant qu'outil pour l'analyse de la culture et des pratiques médiatiques. Cette tradition de recherche apparaît donc particulièrement intéressante pour analyser les pratiques médiatiques de communautés indigènes puisqu'elle se situe sur les deux terrains : celui de l'appartenance identitaire et celui des dispositifs de communication. Les Cultural Studies ont ainsi engendré des apports indispensables en ce qui concerne les travaux sur les « sous-cultures », les processus de domination culturelle, les rapports de pouvoir et les formes de résistances. Elles ont permis d'investir un champ scientifique et politique, de formaliser des observations intimement liées à des combats quotidiens et subjectifs. L'influence et l'intégration de la culture diffusée par les moyens de communication dans la classe ouvrière a été au cœur des travaux de Richard Hoggart, l'un des fondateurs du CCCS. Son ouvrage, traduit en français *La culture du pauvre*, est particulièrement reconnu pour la consistance qu'il donne aux cultures populaires.

La culture est au cœur des travaux des Cultural Studies. Les notions d'identité et d'identité collective y sont pensées au prisme d'une résistance. Raymond Williams et Edward P. Thompson, deux des pères fondateurs du CCCS, se sont attachés à l'analyse des changements sociaux. Ils invitent à les penser par le truchement de leur relation avec la culture et les rapports de pouvoirs. Erik Neveu et Armand Mattelart constatent que chez ces deux auteurs, on retrouve une volonté de dépasser l'assujettissement de la culture à l'économie :

« Tant chez Williams que chez Thompson, se retrouve la vision d'une histoire construite à partir des luttes sociales et de l'interaction entre culture et économie

où la notion de résistance à un ordre marqué par le « capitalisme comme système » apparaît centrale. » (Neveu, Mattelart, 1996 : 18)

Leurs travaux mettent en lumière la complexité d'un « espace public populaire » (Negt, Kluge : 1983), par opposition à l'espace public bourgeois. Cet espace serait celui de la contestation de l'ordre dominant établi. Pour ces chercheurs, il est donc primordial de comprendre l'inscription politique des acteurs pour saisir l'évolution des pratiques médiatiques. Les formes prises par ces dernières seraient intimement liées à une volonté de modification des rapports de pouvoir.

Dans les travaux de Raymond Williams, les moyens de communication sont considérés comme des moyens de production (Williams, 2009 : 225) dans la mesure où ils s'inscrivent dans des moments historiques précis, et qu'ils évoluent avec l'ensemble des forces de production et des rapports sociaux. Ils ne sont donc pas de simples objets permettant la transmission d'informations mais participent à l'évolution des sociétés. À ce titre, Raymond Williams les considère comme des « moyens de production sociale » (Williams, 2006 : 230). L'auteur considère que les technologies de communication sont développées par un système profondément capitaliste, et qu'en ce sens, elles participent à la reproduction du système, des relations de pouvoir et des processus de domination. Cependant, il estime que les réseaux de communication « autogérés » ont la capacité de transcender « la division culturelle du travail » (Williams, 2006 : 240).

« Dans une perspective socialiste, on peut concevoir ces moyens de communication [les metteurs radios à bas prix] autonome [...] en vue d'un usage collectif et démocratique. » (Williams, 2006 : 236)

L'usage collectif et démocratique des moyens de communication semble esquisser les prémices de ce qu'on nomme aujourd'hui la communication communautaire. En effet, il associe l'usage collectif à la production de nouveaux moyens de communication et à l'union entre la communication et la communauté. Ce type d'usage serait caractérisé par une abolition des divisions du travail et des statuts au sein des producteurs d'informations. L'appropriation collective des dispositifs communicationnels et l'égalité des statuts entre les acteurs permettraient de mettre en place des réseaux interactifs et multidirectionnels. Cette dernière correspond à un stade dans lequel tout individu peut communiquer directement sans avoir recours à des intermédiaires qui de par leur statut ou leur rôle contrôlent et sélectionnent la diffusion d'informations. Raymond Williams considère que dans ce cadre la « communication

de personne à personne et de personnes à personnes » (Williams, 2006 : 244) pourrait être rétablie.

L'usage social des moyens de communication n'est pas exempt d'idéologie politique. Cette forme de communication que Raymond Williams qualifie de « forme ultime de communication » (Williams, 2006 : 237), rejoint l'idéologie marxiste de la communication. L'usage collectif y est envisagé comme un acte libérateur. En outre, il faut noter que la réappropriation collective des moyens de communication résulterait, selon l'auteur, de mouvements sociaux révolutionnaires. Les dispositifs de communication pourraient être utilisés comme des moyens de résistances à un ordre social, voire des outils permettant une modification radicale de la société. Cette empreinte profondément politique, et plus précisément marxiste, de l'usage a d'ailleurs fait l'objet de critiques. Dans ces thèses, l'usage collectif se traduirait forcément par une meilleure prise en compte du social, il s'agirait d'une appropriation humaniste, bienveillante et égalitaire. À ce propos, Erik Neveu et Armand Mattelart relèvent que la création culturelle n'est peu ou pas pensée en termes de compétition et d'interdépendance entre les acteurs (Neveu, Mattelart, 1996 : 1996). En corolaire, David Morley a critiqué une certaine vision mythifiée des « résistances » (Morley, 1992 in Neveu, Mattelart, 1996 : 44). Non seulement, les attentes des citoyens, et plus précisément celles des acteurs du secteur de la communication, sont pensées de manière unilatérale, mais leurs conséquences de leurs actions sont également idéalisées.

Elles apparaissent ainsi comme segmentées, marginalisées et dominées. Larry Grossberg parle à ce titre de « conceptions polaires de l'identité » (Grossberg, 1996, in Mattelart, Neveu, 1996 : 36). De même, Mattelart et Neveu s'interrogent sur une certaine naturalisation de la subordination culturelle dans les travaux des Cultural Studies (ibid., 43). Il pourrait en effet leur être reproché une certaine surestimation du pouvoir de l'individu et de son autonomie, et une sous-estimation des structures sociales et économiques qui peuvent contraindre l'action des sujets. Cette surestimation de la figure de l'individu et des collectifs est particulièrement présente dans les écrits concernant les activités de réception. On peut à ce propos regretter que les travaux des Cultural Studies se soient davantage centrés sur le pouvoir des sujets à déchiffrer les produits médiatiques, que sur leurs capacités à produire eux-mêmes leurs propres contenus médiatiques. Il est ainsi particulièrement surprenant que ces auteurs qui s'intéressent au rapport des sujets aux médias, à leur inscription politique et leur situation de domination, ne se sont que peu tournés vers les questions d'appropriation

collectives des dispositifs d'information et de communication par les quidams. Cependant, leur intérêt réside dans leur mouvement de retour à l'« individu actif », dans leur refus d'un certain déterminisme et dans leur prise en compte du discours des individus.

#### 1.3.4. L'expression de contestations politiques à travers les pratiques médiatiques

La sociopolitique des usages s'est intéressée aux réalisations, aux expériences et aux créations médiatiques et numériques en évaluant la dimension politique des usages. Les chercheurs André Vitalis et Thierry Vedel se sont ainsi penchés sur les questions de démocratie, de pratique de la citoyenneté et de contestation de l'ordre social. Ils soutiennent que les usages construisent des rapports sociaux spécifiques, et doivent donc être pensés comme un construit social et collectif au sein d'une société. Les pratiques médiatiques seraient donc conditionnées par une logique sociale et une logique technique, mais également une logique politique.

À travers ces travaux, il apparaît qu'Internet contribue à l'émergence d'une conscience citoyenne et à l'élargissement de l'espace public :

« À partir du réseau, il semble possible de réaliser le modèle habermassien de l'espace public. Le réseau peut permettre en effet, la libre expression du plus grand nombre sur une base égalitaire, la mise en relation d'individus d'origine et de compétences très diverses, l'identification des problèmes et des intérêts communs. » (Vitalis, 2004 : 80).

L'auteur postule que l'ouverture de l'espace public au plus grand nombre permise par Internet serait imputable à l'abolition des intermédiaires et des cadres institutionnels, autrement dit à l'établissement d'une forme de communication horizontale. Il envisage en ce sens une nette distinction entre les possibilités d'expressions permises par les médias de masse et celles d'Internet :

« Les médias de masse ont établi une communication verticale qui implique la passivité du destinataire confiné dans une condition de spectateur. Le réseau établit une forme de communication horizontale où tous les citoyens se trouvent sensiblement à égalité et sont dans le même temps, consommateurs et producteurs d'information. » (Vitalis, 2004 : 77).

Il est ici question des médias dits de masse. Selon l'auteur, ces derniers – la télévision, la radio et la presse – permettent des interactions limitées avec les citoyens de par leurs contraintes techniques mais également au vu des usages majoritaires. Cependant, d'autres types d'usages sont apparus. Ces derniers visent justement à sortir l'utilisateur de sa position de spectateur en l'invitant à intervenir. Si l'on s'en tient à la posture d'André Vitalis, les pratiques de communication communautaire ne seraient possibles qu'avec un seul type de dispositif technique : Internet. Certes, on ne peut nier que la flexibilité et la réactivité du réseau facilite l'élargissement de l'espace public, pour autant, il paraîtra utile de discuter la radicale distinction émise par André Vitalis à l'aune des pratiques médiatiques des communautés indigènes.

André Vitalis considère que les caractéristiques techniques d'Internet en font un dispositif particulièrement adapté à l'expression des constations politiques. En ce sens les possibilités techniques sont ainsi envisagées comme conditionnant les formes et possibilités d'expressions. Les nouveaux médias de communication pourraient donc jouer un rôle politiquement vital pour les mouvements sociaux. Vitalis introduit ainsi l'idée de la part prescriptive de l'objet technique dans la configuration des usages. C'est ainsi qu'à partir d'une mise en parallèle des modes d'action de collectif et des caractéristiques techniques de l'artefact, qu'il considère qu'il y a une adéquation entre Internet et les mouvements sociaux, et tout particulièrement ceux dénonçant les formes de domination. Il s'agit là d'une posture intéressante qui sera à envisager lors de l'analyse des pratiques médiatiques des communautés indigènes qui visent une modification de leurs conditions d'existence. Cependant, et faute de tomber dans un déterminisme technique, force est de constater que les possibilités d'expression permises ou refusées ne sont pas imputables aux dispositifs techniques en soi, mais aux cadres, aux rapports et aux sens dans lequel ils s'inscrivent avec les usagers.

Par ailleurs, un autre apport pertinent de l'approche sociopolitique proposée par André Vitalis est la nuance qu'il apporte aux travaux Michel de Certeau. Il considère que si les usagers peuvent faire preuve de transgressions lors de leurs usages, leurs possibilités de résistances sont fortement limitées par l'offre. Il concède aux usagers une autonomie toute relative dans leurs pratiques communicationnelles. De même, il révisé la question de la créativité dont ils peuvent faire preuve, et de fait l'entrevoit davantage à rechercher du côté des innovateurs.

« Les concepteurs [...] veulent faciliter l'appropriation des nouvelles technologies. Ils entendent faire de l'internaute un vrai usager de la technique et non un simple consommateur » (Vitalis, 2004 : 81).

La sociopolitique des usages situe ainsi la question des usages davantage du côté de la demande sociale dans un contexte d'offre industrielle. Ainsi, l'optimisation des pratiques citoyennes, l'émancipation et l'augmentation de l'espace public, se traduisent davantage en termes de consommation d'informations politiques, qu'en termes de créativité ou d'appropriation voire de *bricolage* (pour reprendre le terme de Michel de Certeau).

Si l'approche sociopolitique, telle que proposée par Thierry Vedel et André Vitalis, livre des clés pour comprendre les enjeux sociopolitiques liés aux pratiques médiatiques dans le cadre collectif - tels que la participation citoyenne et la démocratisation de l'espace public - qui sont des problématiques importantes pour les communautés indigènes, elle oriente davantage son examen vers des questions de prescriptions d'usages à travers des études macrosociologiques. En s'inscrivant dans le champ politico-économique, elle délaisse l'étude des pratiques d'usages en elles-mêmes et celle de l'identité des usagers. En outre, la perspective sociopolitique est envisagée différemment en fonction de l'artefact utilisé. Par conséquent, les enjeux sociopolitiques tendent à être analysés dans le cadre d'un seul dispositif. Par conséquent, le tissu technique dans lequel ce dernier s'inscrit l'usage est ainsi minoré.

Manuel Castells propose également d'interroger les pratiques médiatiques en prenant en compte le cadre politique. Il complète la perspective précédente en insistant sur l'importance de l'identité des usagers, ainsi que sur les situations de pouvoirs et de contre-pouvoirs. Selon Manuel Castells, le développement des TIC a contribué à la modification de la construction des identités collectives. Ces dernières sont vues comme défensives et communautaires ou communautaristes face à monde globalisé dessiné par des identités légitimantes dominantes. Les nouvelles identités défensives s'emparent des TIC pour porter leurs projets de sociétés. Pour lui, les différents mouvements sociaux issus d'identités collectives, communiquent peu entre eux. Le pouvoir des identités s'affirmerait face à la mondialisation et cette dernière serait responsable de l'accroissement du nombre de mouvements sociaux.

À travers des études empiriques de mouvements sociaux, il développe une approche sociopolitique des usages à partir d'un paradigme identitaire et technologique centré sur la question des rapports de force.

« El proceso decisivo que da forma a la sociedad, tanto a nivel individual como colectivo, es la dinámica de las relaciones de poder. Y las relaciones de poder, en nuestro contexto social y tecnológico, dependen en gran medida del proceso de comunicación socializada » (Castells, 2008 (a): 16).

À l'instar de Vitalis, Castells considère que les moyens de communication, et surtout Internet, sont des artefacts qui peuvent contribuer à l'amélioration des conditions d'existences. Pour l'auteur, nous sommes entrés dans une nouvelle structure sociale planétaire qui est basée sur le progrès des TIC. Il nomme cette nouvelle structure « la société en réseaux ». Le concept de réseaux, à comprendre comme un espace de flux d'informations, est au cœur de sa théorie qui repose sur le fait que le changement social et économique serait produit par l'augmentation des réseaux de communication. Castells définit le réseau comme étant :

« La capacidad de los actores sociales para desafiar y finalmente cambiar las relaciones de poder institucionalizadas en la sociedad » (Castells, 2008(b)).

Si Internet permet l'amélioration des pratiques citoyennes d'une manière générale, les conséquences sont d'autant plus importantes pour les mouvements sociaux et les populations subalternes. En effet, ces dernières luttent contre des conditions d'exclusion ou pour l'amélioration de leurs conditions d'existence. Pour ce faire, elles doivent sensibiliser et mobiliser le reste de la population à leur cause. Internet apparaît alors comme un instrument précieux pour accéder à l'espace public. L'accès à l'espace public confère, à ces groupes, un statut de contre-pouvoir

« El surgimiento de la autocomunicación de masa proporciona un extraordinario medio para que los movimientos sociales y los individuos rebeldes construyan su autonomía y hagan frente a las instituciones de la sociedad en sus propios términos y en torno a sus propios proyectos. Naturalmente, los movimientos sociales no se originan por la tecnología, sino que utilizan la tecnología. Pero la tecnología no es simplemente una herramienta, es un medio, es una construcción social, con sus propias repercusiones.» (Castells, 2008 (b)).

Les médias et ce qu'il nomme « modos de autocomunicacion de masas » ont, selon l'auteur, permis l'émergence de nouveaux mouvements sociaux dans la mesure où ils permettent de nouvelles formes d'expression politiques. Celles-ci étant plurielles, et non dépendantes des médias traditionnels, accordent aux mouvements sociaux une place plus importante dans l'espace publique et accentue de fait leurs actions. En ce sens il considère que si certes Internet représente un moyen extraordinaire pour que les mouvements sociaux puissent atteindre une meilleure audience dans l'espace publique, il concède également ce « pouvoir » aux médias classiques indépendants. Il se distingue ainsi de Vitalis qui, comme je l'ai noté précédemment, émettait une franche distinction entre les possibilités d'expression permises par les médias classiques et Internet. Cependant, on notera que Manuel Castells insiste ainsi sur le fait que pour que les médias puissent permettre des formes d'expressions politiques citoyennes et critiques, ces derniers doivent être locaux et indépendants. Force est de constater que de fait l'impact de ces pratiques est largement plus limité dans la mesure où l'audience y est réduite. D'ailleurs, pour Manuel Castells, l'avènement d'Internet a permis le développement de nouveaux mouvements sociaux, nouveauté résidant dans leurs nouvelles formes d'expressions politiques, principalement aidées par l'appropriation des réseaux. Si l'auteur réhabilite les possibilités d'expressions permises par les médias traditionnels, je noterai, qu'à l'instar de Vitalis, il n'inscrit pas son étude dans le cadre de l'usage combinant plusieurs médias. Cependant, son approche a l'intérêt de réintroduire la figure de l'utilisateur, de son intentionnalité, de replacer l'usage dans son contexte micro et macro, de considérer l'impact de l'inscription identitaire et des rapports de pouvoir qui y sont liés, et ce non pas seulement dans l'objet et dans l'usage réel (Madeleine Akrich), mais dans un contexte plus large qui a ses influences sur la prise en main ou non du dispositif technique.

Avec l'avènement et la propagation des TIC, l'auteur considère que nous sommes entrés dans une nouvelle économie qui se caractérise par l'augmentation de la productivité et de la compétence globale. Il définit cette nouvelle économie à partir de la combinaison de trois facteurs : l'information, la connexion en réseau et l'économie globale. Pour Castells, les clés du dépassement des inégalités sociales macro-structurelles sont l'information et la connaissance.

« La aparición y consolidación de una nueva economía, cuya base material son las tecnologías de la información y la comunicación, tiene importantes consecuencias sobre el desarrollo global » (Castells, 2002 : 1).

Ainsi, dans cette nouvelle économie, le monde ne serait plus divisé entre pays du Nord et pays du Sud, mais la séparation s'effectuerait entre les personnes connectées et celles non connectées. Les pays du sud seraient maintenus en état de sous-développement dans la mesure où ils n'auraient pas les ressources nécessaires pour développer de manière suffisante des structures numériques, et sans les technologies d'information et de communication, ils seraient incapables de sortir de leur état. La question de l'appropriation des TIC et du coût de celle-ci, créeraient ainsi un cercle vicieux emprisonnant les pays du sud dans une situation de domination et de dépendance.

Manuel Castells précise que si l'usage numérique est une condition nécessaire mais elle n'est pas suffisante au développement. Selon lui, la modification des conditions sociétales est certes tributaire d'un investissement dans des infrastructures numériques, mais c'est qu'elle doit être accompagnée par la mise en place d'une économie basée sur le réseau. L'application de cette proposition politique permettrait selon lui de sortir les pays les moins développés de leur dépendance à l'aide internationale. Il précise que cette inversion ne doit pas provenir de décideurs issus du monde privé puisqu'elle profiterait uniquement à une certaine classe économique. Ce processus doit s'inscrire dans le cadre de politiques publiques. L'État-nation apparaît ainsi comme ayant un rôle fondamental dans la transformation des conditions d'existence des citoyens.

« Si se produjera esta inversión, no sólo proporcionaría la base para el desarrollo futuro sino que tendría un impacto inmediato en la estimulación de la economía, creación de empleo, formación, *learning by doing* (formación práctica).»  
(Castells, 2002 : 12).

Les rapports de pouvoir ne s'inscriraient plus dans le cadre d'un capitalisme industriel mais dans celui d'un capitalisme informationnel. C'est la structure du réseau et une économie basée sur celui-ci qui déterminerait alors la structure sociale.

Pour conclure, dans ce chapitre, j'ai exploré différentes perspectives permettant de saisir la complexité des pratiques médiatiques. J'ai montré que ces dernières sont à analyser dans le cadre d'une double médiation, ou d'une co-construction, et non pas dans le cadre d'un déterminisme social ou technique. Les travaux de la sociologie des usages ont mis en évidence le rôle actif de l'utilisateur dans cette relation. À partir de micro-innovations, de

bricolage ou de détournement des scripts déterminants le maniement des artefacts, les usagers peuvent faire preuve de conduites de résistance. Par conséquent, l'usage doit être pensé à travers ses significations identitaires, sociales et politiques. Si l'usager a un certain pouvoir, il faut cependant le nuancer et dépasser l'approche classique usager-acteur et artefact-agi, en réhabilitant le poids de la technique. En effet, force est de constater que les dispositifs peuvent conditionner les activités humaines, ils participent à la construction et la modification aussi bien qu'à la cristallisation des rapports sociaux. Cependant, la manière dont les artefacts interfèrent dans les pratiques n'est pas imputable uniquement aux dispositifs techniques, mais aux rapports et aux significations dans lesquels ils s'inscrivent. Cette recherche porte sur les pratiques communautaires, je me suis donc tournée vers les travaux portant sur les usages réalisés dans un cadre collectif. La notion de communauté constitue cette articulation entre l'usager et le collectif dans les recherches en SIC, entre les études de réception et celles des usages. Les communautés sont considérées comme des espaces de construction de sens, d'interactions, de partage d'idéologies, de croyances, d'informations, de valeurs. Elles sont également le lieu de construction d'une identité collective. Leurs pratiques médiatiques sont à comprendre comme une expérience subjective et comme l'expression de besoins. J'ai démontré à travers les travaux des Cultural Studies et de la sociopolitique des usages que les pratiques médiatiques et numériques peuvent témoigner voire défendre une inscription identitaire et politique. Elles apparaissent ainsi comme des conduites favorisant l'ouverture de l'espace public, l'expression des mouvements sociaux, et la modification des rapports de forces à l'œuvre dans la société. Si pour André Vitalis, seul Internet permet de modifier l'expression des mouvements sociaux, Manuel Castells considère que les médias locaux et indépendants le permettent également. Ce chapitre a permis de mettre au jour une multitude de facteurs impactant le développement des usages. Il convient maintenant de se positionner dans un cadre insistant sur les conduites collectives en se focalisant sur les approches conceptuelles de la notion de communication communautaire.

## **Chapitre 2 : Histoire de conceptions multiples de la communication communautaire**

Le syntagme « communication communautaire » désignerait l'utilisation collective de moyens de communication : mais cette définition est-elle suffisante ? Permet-elle de prendre en compte les contextes sociaux, politiques, culturels et économiques dans lesquels ces actions communicationnelles sont mises en place ? Qui sont les acteurs à l'origine de ces projets ? La communication communautaire fait-elle référence à des actions localisées sur un territoire restreint ou à une méthodologie mise en place à un niveau macro-géographique ? La notion de communication communautaire est d'abord apparue dans des débats occidentaux sur les modalités d'implémentation de projets de développement dans des pays en difficulté. Cette notion a par la suite été reprise et repensée politiquement puis scientifiquement en Amérique Latine. C'est ce trajet historique et scientifique que je m'attacherai à retracer dans ce chapitre afin de donner des clés qui permettront par la suite de comprendre les pratiques médiatiques des communautés indigènes diaguïta.

### **2.1. Au nord : une méthodologie ancrée dans la communication pour le développement**

À partir des années 1970, le syntagme « communication communautaire » se démocratise dans le monde scientifique et politique. Cet intérêt trouve son origine dans les études sur l'économie politique de la communication initiées dans la décennie précédente. Cette époque est celle du surgissement de la notion de « société de l'information ». Les technologies d'information et de communication sont alors envisagées comme des outils extraordinaires pouvant d'une part, réduire les inégalités sociales, politiques et économiques, et d'autre part, être un facteur de compréhension entre les peuples ; rappelons que le monde est en pleine guerre froide, et engagé dans une course à l'armement nucléaire. À travers l'UNESCO, principal espace d'expression, des recherches sont menées sur la communication à sens unique. Il s'agissait alors de mener une réflexion sur le déséquilibre des flux d'informations entre les pays développés et les pays sous-développés (Mattelart, 1997 : 77). C'est dans ce contexte conflictuel qu'est rédigé en 1980 le célèbre rapport de Sean Mac Bride, dans le cadre de la Commission internationale d'étude des problèmes de la communication,

dite Commission Mac Bride. Cette dernière, réalisée par l'UNESCO, procède à un examen des enjeux et problèmes sociopolitiques de l'information à l'échelle mondiale. Il y alerte l'opinion sur l'inégale répartition des moyens de communication, sur la concentration des médias occidentaux ainsi que sur le contrôle du trafic médiatique global par les pays riches du Nord. Ce rapport souligne la carence de communications horizontales « sud-sud » (Rapport Mac Bride 1980). Il insiste sur le fait que la communication serait un élément décisif au niveau politique ainsi qu'au niveau économique. Cette commission a fait prendre conscience de l'importance de l'information et de la communication en la présentant comme étant au cœur de l'économie mondiale, et comme un outil privilégié pour le développement économique. Cette position centrale conduit à la promotion d'un droit universel à la communication, ainsi qu'à un rééquilibrage des échanges et des flux de communication, à travers l'instauration d'un Nouvel Ordre Mondial de l'Information et de la Communication (NOMIC). C'est dans ce cadre qu'est apparu le concept de « communication pour le développement ». Il s'agissait d'apporter des médias de communication aux pays du « Tiers Monde » en vue de faciliter leur développement. Selon le Clearinghouse for Development Communication, l'expression même est née aux Philippines dans les années 1970. Elle a été formulée par le professeur Nora Quebral. Deux approches principales se sont distinguées. La première privilégie des projets de grande envergure et envisage l'utilisation des médias de communication de masse. La deuxième, quant à elle, envisage des projets à un niveau plus micro et s'appuie sur les médias dits légers ou communautaires (la vidéo portable, le film super 8, le magnétoscope, les affiches, ou encore le diaporama). Cette deuxième perspective est également nommée communication communautaire dans la mesure où les médias font référence à l'usage d'un collectif ou d'une communauté. Aujourd'hui, les deux dénominations se confondent, compte tenu de la disparition des médias dits légers ou communautaires.

La communication communautaire apparaît comme une méthodologie d'appropriation des médias par la base des populations, pouvant permettre l'instauration de projets de développement et la réduction des inégalités. Elle suscite un engouement des politiques internationales et des grands pays industrialisés. On retrouve alors cette thématique au sein des programmes de développement des Organisations Internationales (OI), à l'instar du Programme International de Développement de la Communication (PIDC) de l'UNESCO dont c'est l'un des objectifs principaux. La philosophie de ce programme consiste à s'appuyer sur les artefacts communicationnels pour améliorer les conditions d'existence des populations défavorisées, et faire évoluer les processus démocratiques. Rattaché au concept de démocratie

participative, la propagation de cette notion sous-tend une réflexion critique du fonctionnement de la société. Elle symbolise la prise en compte non seulement des facteurs matériels, mais également des valeurs et des caractéristiques culturelles, politiques et historiques de l'ensemble de la société. Les Sommets Mondiaux sur la Société de l'Information (SMSI) ont mis en exergue plusieurs grands principes dont la liberté d'expression ; l'accès à une éducation de qualité pour tous ; l'accès universel à l'information et le respect de la diversité linguistique et culturelle. L'accès à l'information est ainsi considéré comme un des éléments fondamentaux. En effet, ces sommets ont mis en lumière que la circulation des informations permet de mieux appréhender des enjeux mondiaux tels que la santé, la pauvreté, l'éducation, la protection de l'environnement ou encore la préservation des cultures. Or, l'accès à l'information reste inégal entre les pays « riches » et les pays « pauvres ». Le défi mondial devient alors celui de garantir un accès équitable à l'information, et ce à travers, entre autres, la promotion des médias communautaires.

En 1977, Frances J. Berrigan rédige la première monographie publiée par l'UNESCO sur le thème des médias communautaires : *Access : Some Western Models of Community Media*. Dans cet ouvrage, elle s'intéresse aux médias communautaires aux États-Unis et en Europe. L'auteur a par la suite repris son étude en l'adaptant aux pays en voie de développement : « Les médias communautaires et le développement », Études et documents d'information, UNESCO, n° 90 (Paris, 1979). On notera que la version espagnole de ce document s'intitule « La comunicación comunitaria » et l'anglaise « Community communications ». Le syntagme « communication communautaire » est présent en anglais et en espagnol, mais pas en français, où il est fait référence aux médias et au développement, ce qui indique une affiliation de la communication communautaire au champ de la communication pour le développement.

Réalisée pour l'UNESCO, l'étude de Berrigan s'inscrit au début des travaux sur la communication pour le développement. Cette notion, apparue dans les années 1970, postule une corrélation entre le développement des pays les plus pauvres et l'utilisation des artefacts communicationnels, c'est « l'idéologie de la communication » et ses mécanismes intégrateurs (Mattelart, 1996). Éric Ramos Pasquati rappelle que la notion de développement a soulevé de nombreuses controverses quant à sa mise en place.

« Il y a ceux qui associent le développement principalement avec la croissance économique et l'identification des façons par lesquelles les systèmes économiques des pays pauvres pourraient être plus efficaces (Easterly 2001; Hoeven & Shorrock 2003; SACHS 2005). D'autres, par contre, privilégient la participation et l'appropriation des initiatives de développement par les acteurs locaux (Crewe & Harrison 1998; Arce & LONG 2000; Unwin 2007) » (Ramos Pasquati, 2011 : 44).

Le rapport publié par Frances J. Berrigan s'inscrit dans la deuxième voie, celle où le concept clé est celui de la participation des acteurs locaux à l'élaboration des projets pour le développement. C'est dans ce cadre que les médias de communication contribueraient de manière significative à la mise en place de processus de coopération. L'auteur se garde pour autant d'un déterminisme technique des médias, selon lequel ces derniers exerceraient un impact implacable sur la société, puisqu'elle précise que l'usage doit être accompagné de changements dans la structure sociale, politique et institutionnelle de chaque pays.

La communication pour le développement était jusqu'alors basée sur une approche commerciale : la communication « persuasive » et le modèle de la diffusion. Les médias servaient alors de canal de transmission pour des campagnes d'informations des projets de développement. En effet, ils étaient auparavant considérés pour leur fonction de transfert d'informations qui était censée persuader les pays en voie de développement d'adopter les connaissances et les technologies des pays du Nord, adoption qui entraînerait de facto leur développement. Cette approche réductionniste et fonctionnaliste fut largement critiquée, dans la mesure où elle ne prenait en compte ni les populations ni les structures ciblées.

L'auteur considère que la communication communautaire, ou communication pour le développement, doit aller plus loin en faisant participer le public à son processus même. L'approche proposée consiste à s'interroger sur le devenir du message, son impact et son utilisation par les périphéries dans le cadre d'un dialogue avec le centre. Il s'agit d'une évolution du rôle des médias dans la mise en place de projets pour le développement. Frances J. Berrigan justifie cette nécessité en revenant aux définitions même de la communication, du développement et de l'éducation. La communication pour le développement y est considérée comme un système :

« C'est-à-dire que les communications sont un processus cyclique, dans lequel des apports (influences) peuvent intervenir à tout moment. » (Berrigan, 1981 : 9).

C'est une approche réticulaire de la communication où chaque individu peut partager, échanger et débattre de ses idées et où chaque point de vue a la même valeur.

« Les outils de la communication peuvent permettre aux gens de prendre connaissance de la situation nationale et internationale, ils peuvent résoudre certains des problèmes liés au choix des secteurs prioritaires, ils peuvent devenir le véhicule grâce auquel les groupes explorent des possibilités diverses en liaison avec les services de planification centrale, ou avec les communautés des autres régions. Ils peuvent également devenir le rouage essentiel de tout le système de prise de décision horizontale, en accélérant le processus de discussion, de suggestion et de décision. Ils peuvent être l'instrument par lequel l'information en retour sur les décisions prises est transmise de la périphérie vers le centre et vice versa ; ils peuvent servir de plate-forme pour les idées et les informations nouvelles émanant de la communauté. » (Berrigan ; 1981 : 11).

Les médias de communication seraient alors des outils précieux pour le développement dans la mesure où ils faciliteraient les débats entre les acteurs locaux et les décideurs. Il s'agit donc d'une approche de type horizontal, où l'échange d'informations est central. Ainsi, face à une tradition qui consistait à mettre en place des projets conçus de manière verticale par des organismes qui fixaient les lignes d'actions en fonction de besoins supposés, cette autre approche met l'accent sur le caractère endogène du développement. Elle est basée sur la participation des acteurs locaux à la conception et au déroulement des projets.

Frances J. Berrigan définit de la manière suivante l'expression « médias communautaires » :

« Ce sont des médias adaptés de façon à pouvoir être utilisés par la communauté, à des fins dont la communauté elle-même décide. Ce sont des médias auxquels les membres de la communauté ont accès quand *ils* le désirent que ce soit pour s'informer, s'instruire ou se divertir. Ce sont des médias auxquels les membres de la communauté participent en tant que concepteurs, producteurs, interprètes. Ces médias sont les moyens d'expression *de* la communauté, plutôt que *pour* la communauté. » (Berrigan, 1981 : 6).

Ce texte s'inscrit donc dans cette nouvelle ligne de pensée des organisations internationales, perspective qui cherche à reconsidérer l'usage des médias à partir de la base, c'est-à-dire à envisager un système communicationnel horizontal et démocratique. Il y a une volonté de rompre avec la vision de récepteurs passifs, et la distance entre le public et les médias. Ces derniers seraient des outils mis à disposition de la base de la société pour recevoir, rechercher

et diffuser des informations. Les contenus des médias communautaires ne seraient pas produits par des décideurs, qui envisagent les attentes du public, mais par les citoyens eux-mêmes et pour eux-mêmes.

L'auteur ancre sa réflexion sur les médias communautaires dans une perspective sociopolitique, où elle pose la question du « bien de l'État » et des libertés de l'individu. C'est dans cette recherche d'une société plus démocratique qu'elle considère les médias communautaires comme centraux, dans la mesure où ils matérialisent les notions d'accès et de participation, qui sont les piliers de la démocratie. En envisageant la communication comme fondement de l'accord démocratique, son approche s'apparente à celle de la théorie de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas. Il s'agit d'une conception de la société où les citoyens ne sont pas seulement les destinataires des règles de droit, mais également les auteurs de son fonctionnement, dans le cadre d'une recherche de consensus par la négociation. Loin de vouloir revenir au forum romain, les promoteurs de l'accès et de la participation souhaiteraient que certains problèmes nationaux, régionaux, ou locaux soient soumis à l'avis de la population.

« L'idée de communication communautaire (le terme implique les notions d'accès et de participation par le canal des médias) reflète ces préoccupations nouvelles à propos du rôle que l'individu pourrait jouer dans le façonnement de son propre environnement socio-politique, culturel et économique. » (Berrigan, 1981 : 7).

Les médias communautaires symboliseraient la culture de la délibération, dans la mesure où ils faciliteraient la relation entre les décideurs politiques et la population en apportant des débats sur la place publique.

L'article 19 de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme de 1948 a servi de base de travail à une rencontre internationale qui a eu lieu à Belgrade en 1977. Lors de cette dernière, il était question de l'« autogestion, l'accès et la participation en matière de communication ».

- L'accès « recouvre donc davantage la notion *d'utilisation* des médias au service du public. Il peut être défini comme la possibilité de choisir des programmes diversifiés et appropriés à ses besoins, et de disposer de moyens de rétroaction pour transmettre ses réactions et ses demandes aux organisations de production. » (Berrigan, 1981 : 17)

Ce premier niveau serait donc celui d'une conception des médias interactifs offrant des programmes « à la carte ».

- « La participation est un niveau supérieur de l’insertion du public dans les systèmes de communication. Elle recouvre *l’association* du public au processus de production, mais aussi à la gestion et à la planification des systèmes de communication. » (Berrigan, 1981 : 17)

Dans ces conceptions, la population est prise en compte dans l’élaboration des pratiques médiatiques, et il est envisagé que les acteurs produisent eux-mêmes leurs contenus. Cependant, il demeure une distance entre la production médiatique et les acteurs appartenant à la communauté. D’une part, il y a une approche qui considère que les citoyens sont au contact de professionnels indulgents, patients et pédagogues. Ces derniers guident les communautés afin qu’elles accèdent à une place dans l’espace public. D’autre part, il y a une approche qui estime que ce sont les citoyens eux-mêmes qui créent, gèrent, organisent et produisent leurs propres médias de communication. Dans cette dernière approche, les communautés n’ont pas comme objectif, à travers l’appropriation des dispositifs techniques, d’acquérir une place dans l’espace public, mais bien celui de mener elles-mêmes leurs propres débats, pour communiquer leur actualité. Ce niveau semble être celui que Berrigan définit comme étant l’autogestion :

« L’autogestion est, par contre, la forme la plus avancée de la participation. Le public est alors lui-même investi du pouvoir de décision au sein des entreprises de communication, et est partie prenante, à part entière, à l’élaboration des politiques et des plans de la communication » (Berrigan, 1981 : 17)

Cette démarche n’est à l’évidence pas celle qui est privilégiée puisque l’auteur parle de forme « extrême ». Le mode de gestion et d’organisation collective du média n’apparaît donc pas ici comme un élément déterminant à l’heure de définir la communication communautaire. Josiane Jouët, dans son article « Critique de l’utilisation des media légers dans le Tiers Monde », déplorait également que dans les projets introduisant des médias, leur appropriation par les acteurs locaux restée limitée :

« L’accès de la population à l’équipement technique et à sa pleine participation au choix des enregistrements et au montage demeure rare » (Jouët, 1979 : 552)

« L’utilisation communautaire des media légers reste donc en général entre les mains des individus ou de l’organisme, initiateurs du projet, et les villageois se voient rarement conférer le contrôle de l’opération. » (Ibid. : 553)

Il s’agit donc d’une vision limitée de la démocratie participative et de l’usage des médias où généralement la conception et la réalisation des projets revient aux experts et aux professionnels, qui sont le plus souvent des agents des organismes internationaux.

L'accès aux médias serait alors un moyen de contrôle du peuple sur les actions des décideurs politiques, mais ferait également prendre conscience aux autorités des besoins réels de la population. Le but de la création de médias communautaires consisterait en l'évolution des sociétés perçues comme pauvres et marginalisées. Ce changement ne pourrait se faire que par la prise en compte des citoyens dans le processus décisionnel et ce, via la communication communautaire. Or cette démarche, qui se prétend de type horizontale, semble plus correspondre à la mise en place d'un outil pour l'échange d'information de type question-réponse entre gouvernants et gouvernés. On peut donc douter de la pertinence d'une telle approche de la communication communautaire qui limite le rôle des acteurs et les objectifs sociopolitiques.

Les médias communautaires représentent ici une plateforme d'échange, entre le centre et les périphéries, pour que celles-ci prennent part aux projets de développement de leur environnement. Frances J. Berrigan écrit : « Modifier le comportement est un aspect essentiel du développement » (Berrigan, 1981 : 9). Cette approche invite à se demander qui est à l'origine de ces projets de développement ? Qui en ressent le besoin ? Si les citoyens se servent des médias communautaires pour poser s'informer, ils ne semblent donc pas être les initiateurs des projets de développement. Par conséquent, ces actions et de la mise en place de médias communautaires résulteraient de l'initiative d'agents extérieurs à l'environnement ciblé par les projets développement.

« Si les propositions sont perçues comme ayant un rapport avec leurs besoins, ils peuvent comprendre en quoi les projets de développement leur seront bénéfiques. Ils peuvent choisir des objectifs appropriés à partir d'une gamme de formules possibles [...] » (Berrigan, 1981 : 13)

L'auteur insiste sur le fait que le désir de développement doit provenir d'une « autodétermination ». Cependant, les citoyens apparaissent davantage comme des destinataires plus ou moins actifs dans le cadre d'échanges participatif ou éducatif de type question/réponse, que des incitateurs ou les superviseurs dans l'élaboration et la planification des modèles de développement, et de fait sur la nature des échanges informatifs. D'ailleurs, les médias ne semblent ici considérés que pour leur fonction de transmission d'information entre les citoyens et les initiateurs de projets de développement. Les médias de communication seraient le moyen par lequel les citoyens auraient :

« La possibilité de se renseigner davantage, de poser des questions, d'apprendre le pourquoi et le comment des choses, d'émettre des doutes et /ou des protestations. »

(Berrigan, 1891 : 9)

L'approche de la communication communautaire ici soutenue s'apparente donc à celle d'une méthodologie pour des projets de développement dont l'origine est exogène aux communautés.

De plus, Frances J. Berrigan semble tendre vers une approche instrumentaliste et déterministe des médias de communication, comme si ces derniers, de par leur introduction et une certaine éducation à leur usage, provoqueraient chez les destinataires des attitudes, des actions et des objectifs déterminés à l'avance. En effet, en suivant la logique de Frances J. Berrigan, il apparaît que l'introduction de médias communautaires dans des communautés indigènes, dans le but de leurs faire « accepter » un projet de développement prévu par leurs décideurs politiques, suppose que les habitants vont s'en servir pour interagir avec les initiateurs et ainsi co-construire un projet qui est approprié à leurs besoins, à leur contexte socio-politico-culturels. Cependant, on peut se demander, à l'aune des travaux sur la sociologie des usages, des cultural studies et de la sociologie des usages, si les usagers vont effectivement s'approprier ces médias dans ce cadre ? N'est-il pas possible qu'ils s'en servent uniquement pour interagir avec les membres de leurs communautés ou avec le reste de la société, et non pas les instances politiques ? Quelle est la place accordée aux objectifs sociopolitiques des communautés ?

Certes, l'approche de Frances J. Berrigan n'est pas assimilable à celle de la « piquêre hypodermique » d'Harold Dwight Lasswell, mais on peut tout de même regretter qu'elle ne tienne pas ou peu compte de la subjectivité, de l'influence du contexte sociopolitique, des mésusages ou détournements d'usages, de la dimension active des usagers – comme il a été vu dans les travaux de Michel De Certeau ou dans ceux de la sociologie des usages des TIC, et en particulier dans ceux portant sur l'autonomie sociale. Il est certain que les prescriptions d'usages jouent un rôle dans les modes de faire et que l'objet technique peut contraindre ou favoriser l'activité humaine, cependant il ne faut pas oublier que la relation entre médias et société se construit dans le cadre d'une « double médiation » (Jouët, 1993 : 101).

À travers l'approche de Frances J. Berrigan, la communication communautaire apparaît comme une méthodologie communicationnelle qui « suppose la réceptivité plutôt que la

directivité » (Berrigan, 1979 : 15) dans la mise en place de projets de développement. Il s'agit donc d'une approche instrumentale, dans une relation de type rétroactive, et non pas d'une appropriation totale et de type bottom-up des médias par la communauté. La communication communautaire ne partirait donc pas réellement des citoyens et de leurs besoins, mais serait un moyen utilisé par l'État pour négocier avec eux les modalités d'élaboration de projets de développement dans le but de les leurs faire accepter.

Plus récemment, le Sous-Directeur général adjoint au Secteur de la communication et de l'information et Directeur de la Division de la communication à l'UNESCO, Claude Ondobo a rédigé en 2011 la préface d'un manuel de la communication communautaire. Il écrit :

« Selon l'UNESCO, la radio communautaire a pour but de donner la parole à ceux qui en sont privés, de servir de porte-voix aux populations marginalisées ; elle se situe au cœur du processus de communication et de démocratisation des sociétés. La radio communautaire permet aux citoyens de faire connaître leurs points de vue sur les décisions qui les concernent. Les notions de transparence et de bonne gouvernance prennent une nouvelle dimension et contribuent au renforcement de la démocratie. La radio communautaire amplifie les efforts de développement des populations rurales et des couches défavorisées des villes, du fait de sa capacité exceptionnelle à faire partager en temps réel des informations essentielles concernant le développement, les perspectives d'avenir, les expériences, les connaissances pratiques et les questions d'intérêt général. Le faible niveau d'alphabétisation de ses auditeurs et sa capacité à sensibiliser les femmes et à ne pas les considérer comme des objets ou de simples auditrices cibles, mais comme des participantes actives et valables, tous ces éléments font de la radio communautaire un des outils les plus promoteurs du développement communautaire. » (Ondobo in Fraser et Restrepo Estrada, 2001 : 4)

En filigrane de ces propos, les médias communautaires semblent quelque peu extérieurs à la communauté. Autrement dit, l'idée selon laquelle les médias sont apparus suite à des initiatives de la communauté ne transparait pas dans cette approche. Cette remarque m'amène à soulever la question de l'élément déclencheur des pratiques médiatiques communautaires. En effet, le but de la communication communautaire serait de « trouver des façons de les aider à exploiter au mieux leurs ressources, à améliorer leur situation sociale et économique et, de manière générale, à élever le niveau de vie » (Berrigan, 1981 : 41), de contribuer « au

renforcement de la démocratie » (op.cit. Ondobo, 2001 : 4), à travers la négociation, la conscientisation et l'éducation des populations défavorisées. Le développement passerait par la nécessité de « changer les gens » (Berrigan, 1981 : 40) et de les sortir de leur situation « apathique » (ibid. : 31). Guy Bessette, du Centre de recherches pour le développement international à Ottawa, considère ainsi que la communication communautaire vise à :

« encourager la participation des gens à leur développement en permettant aux groupes et aux communautés d'identifier les problèmes auxquels ils font face et les solutions possibles, de prendre des décisions éclairées, d'acquérir les connaissances nécessaires, de se mobiliser pour l'action et de prendre en main leur propre développement. » (Bessette, 1996 : 22).

A l'instar de Frances J. Berrigan, Guy Bessette envisage donc la communication communautaire dans le cadre d'une prescription, par des agents extérieurs à la communauté, à s'approprier et faire usage des médias.

« Développement », telle est la notion que l'on associe souvent à celle de TIC. Dans son livre *Le sommet mondial sur la société de l'information. Quels enjeux pour le développement ?* Alain Kiyindou a analysé la Déclaration des principes, le Plan d'Action, l'Agenda de Tunis pour la Société de l'Information et l'engagement de Tunis du SMSI de 2005. Il affirme que :

« L'analyse du contexte d'utilisation du terme [développement], dans les documents cités, montre une forte corrélation avec les TIC, puisqu'il s'agit de subordonner le développement aux extraordinaires possibilités qu'offrent ces outils. » (Kiyindou, 2007 : 203).

L'auteur remarque ainsi que la Commission de la science et de la technologie au service du développement (Genève 2006, neuvième session) a une vision techniciste du développement :

« La technologie ne peut être considérée comme une question distincte du développement économique et social. La technologie c'est le développement » (ibid. : 212).

Cette approche, ancrée dans le déterminisme technique, semble oublier que les TIC ne sont pas des sujets agissants mais des techniques utilisées par des hommes ancrés dans une culture, une histoire et des modes de pensée.

Jusqu'ici, la communication communautaire apparaît avant tout comme une méthodologie basée sur la participation pour faciliter les échanges ainsi que comme un moyen

essentiel pour le développement. Cependant, la question fondamentale de l'objectif et des raisons qui ont amené les décideurs de projets de développement à entrer dans une communauté sans que celle-ci n'en émette le besoin, pose un grave problème éthique. Pour reprendre Mattelart (2003), la question qui est soulevée est: le développement pour qui ? Par qui ? Et, pourquoi ? En effet, nombre de critiques, majoritairement latino-américaines, ont dénoncé l'approche paternaliste, interventionniste voire impérialiste de ce paradigme du développement, et du rôle de la communication communautaire dans ce processus. Si l'apport positif de l'appropriation des artefacts communicationnels n'est pas discuté, ce sont les intentions, les acteurs, les conditions et les logiques de cette approche de la communication communautaire qui sont remis en cause. Jesús Martín Barbero exprime ces craintes quant à l'appropriation des TIC via des programmes de développement initiés par les pays Nord.

« La lógica y la presión del imperialismo harán que una vez más los países pobres necesiten, deseen y busquen, al precio que sea, ponerse al día en "comunicaciones". » (Barbero, 2002 : 117)

Cette vision tranchée trouve sa résonance dans le monde politique, les mouvements sociaux aussi bien que dans une part importante des écrits critiques des chercheurs en communication latino-américains qui cherchent à définir la communication communautaire à partir de leur expérience locale.

## **2.2. Au sud : une notion enracinée dans les conflits sociopolitiques**

La communication communautaire est-elle uniquement une méthodologie née dans des laboratoires au cours des réunions de pays du Nord, puis laissée de côté à la suite de la chute du NOMIC ? En retraçant l'histoire concrète et scientifique de l'avènement de pratiques médiatiques collectives en Amérique Latine, je montrerai que cette notion recouvre des dynamiques complexes, qui ont émergé dans des contextes sociaux, politiques et intellectuels conflictuels, faisant ainsi apparaître une conception critique de la communication communautaire. Ces dynamiques sont opposées aux théories occidentales sur la communication pour le développement : l'Amérique Latine représente un pôle majeur de la pensée critique en communication. Les médias de communications cristallisent les revendications identitaires, culturelles et sociales, les luttes contre l'impérialisme culturel, et les tensions politiques. Ils apparaissent comme des armes efficaces dans ce combat

savoir/pouvoir. Ainsi, la communication communautaire a pris une place centrale dans l'histoire latino-américaine, et elle est aujourd'hui un élément important dans la constitution de l'espace médiatique argentin.

### 2.2.1. Les premières expériences médiatiques communautaires latino-américaines

Les premières expériences de communication communautaire, alternative ou populaire (CAP<sup>8</sup>) sont nées en Amérique Latine dans les années 40. Puis et jusqu'au milieu des années 70, l'Église catholique et les syndicats miniers sont les principales institutions à l'origine de ces médias. Il faut rappeler que la technologie FM est apparue dans cette région uniquement dans les années 80. Fonder une radio avant cette date supposait donc l'investissement de capitaux conséquents. C'est pourquoi, seules les puissantes organisations, telles que l'Église ou les syndicats, pouvaient se le permettre. Les cas les plus célèbres sont la radio de l'Église catholique créée en 1947 en Colombie, et celui de la radio des ouvriers des mines en Bolivie (Potosi et Oruro) en 1949. Contrairement aux pays occidentaux où l'objectif de l'appropriation de la radio était principalement le divertissement (voir Flichy 1997), le premier usage social de type communautaire des radios est orienté, en Amérique Latine, vers l'amélioration des conditions sociales. La radio colombienne *Radio Sutatenza*, créée en 1947 par le curé José Joaquín Salcedo, est considérée comme la première radio communautaire (Gumucio Dagron, 2001 : 45). Cette dernière est également considérée comme la première radio éducative puisqu'elle poursuivait le double objectif de diffuser la doctrine chrétienne, et d'apprendre à lire et à compter aux milliers d'analphabètes colombiens. Cette radio était alors considérée comme le premier moyen de communication CAP du continent, dans la mesure où les auditeurs pouvaient participer à sa programmation et à son administration. Néanmoins, ce qui distingue le plus cette radio est son objectif « éducatif », c'est pourquoi elles se sont par la suite appelées « écoles radiophoniques ».

---

<sup>8</sup> Dans la mesure où la majorité des études latino-américaines ne différencient pas « communication communautaire », « communication alternative » et « communication populaire », je parlerai dans un premier temps de communication CAP (Communautaire, Alternative, Populaire) afin de mettre en exergue la pluralité de dénominations, de projets politiques et d'organisations qui sous-tendent ce type de communication. Libre, éducative, citoyenne, sociale sont d'autres qualificatifs utilisés mais de manière minoritaire. Les dénominations « communautaire », « alternative » et « populaire » sont sans aucun doute celles qui sont choisies au moment de définir leurs identités. Voir Larisa Kejval (2009) pour plus d'informations.

L'objectif de changement social à partir de l'éducation, et non pas d'un projet politique conflictuel, correspond aux critères de communication communautaire établis par les théoriciens de la communication pour le développement et les organismes internationaux. C'est sans doute cette adéquation, qui a permis à cette radio d'être financièrement, techniquement et humainement soutenue par l'Église catholique allemande, par la General Electric Corporation, par la Banque Mondiale, par la Banque Interaméricaine de Développement ainsi que par l'UNESCO (pour plus d'informations, voir Gumucio Dagron, 2001 : 41). Cette contribution invite à analyser les possibles visées culturelles, politiques et économiques sous-jacentes. Aussi, Alain Kiyindou met en garde sur les politiques de coopération qui lient les pays du Sud aux pays du Nord.

« Au-delà de l'aspect solidaire, l'aide au développement obéit souvent à des motivations géopolitiques et économiques. Le gouvernement bénéficiaire est, en effet, supposé adopter un comportement favorable au pays donateur. En ce se substituant aux mécanismes du marché, le clientélisme empêche l'émergence d'un processus économique et social dynamique. » (Kiyindou, 2009 : 103)

Ce soutien des organisations extérieures invite donc à mettre en doute l'indépendance de cette radio communautaire, c'est du moins ce que pourraient reprocher les tenants du paradigme de la dépendance. Parmi eux, on peut citer Cardoso y Faletto (1977), Theotonio Dos Santos (1978), Juan José Hernández (1957), ou encore Armand Mattelart et Ariel Dorfman (1972). Ces chercheurs considèrent qu'au lieu d'aider les pays sous-développés à construire et à financer leurs propres médias, ces derniers sont fondés à partir de subventions de grands organismes ou de corporations des pays du Nord, qui cherchent à maintenir le *statu quo* social. Par conséquent, les conditions du développement des pays périphériques demeurent conditionnées par les pays développés. Ce processus de dépendance est considéré comme étant une nouvelle forme de colonisation, ils parlent ainsi « d'impérialisme culturel » ou de « néo-colonialisme ».

Les radios minières en Bolivie reposent, quant à elles, sur une dynamique différente puisqu'il s'agit d'un processus endogène. À ce propos, la chercheuse argentine Maria Mata considère que rares sont les médias de communication alternatif, populaires ou communautaires qui ont un rapport avec les institutions dominantes.

« Las prácticas de comunicación popular – también reconocidas y denominadas como alternativas – no tenían salvo casos excepcionales, vinculaciones con

proyectos o políticas estatales y menos aún con los foros de carácter internacional donde esas políticas se debatían.»<sup>9</sup> (Mata, 2011 : 12)

Son approche de la communication CAP diffère donc radicalement de celle envisagée par Frances J. Berrigan. Les radios minières boliviennes ont créées, gérées et financées par les miniers locaux. La participation communautaire est l'élément le plus marquant et novateur de celles-ci. En effet, pour la première fois on peut parler de niveau d'appropriation totale (Gumucio Dagron, 2001 : 50) puisqu'elles étaient entièrement contrôlées, gérées, financées et dédiées à la communauté. Elles ont acquis un profil spécifique du fait de leur indépendance et de leur fonctionnement communautaire. Dans la mesure où il s'agissait d'un artéfact au service de leur lutte, et non pas d'un outil éducatif, l'usage n'est pas issu d'un projet de développement mais d'avantage d'un projet politique. En ce sens, Larisa Kejval rappelle que la grande majorité des médias CAP ont évolué vers des radios éducatives, populaires et révolutionnaires en Amérique Latine.

« Los años '70 fueron fértiles para que las escuelas radiofónicas se transformaran en radios educativas, en primer término, y en radios populares, ya iniciada la década de 1980, en Bolivia, Ecuador, Colombia, Venezuela, Perú y Centroamérica. Cuba, El Salvador y Nicaragua fueron cuna de las radios guerrilleras e insurgentes, a fines de los años '50 en la isla y finalizando los años '70 en Centroamérica. Argentina, como la mayoría del Cono sur, tuvo que esperar hasta entrada la década de 1980 para que este tipo de emisoras emergieran »<sup>10</sup> (Kejval, 2013 : 13).

Les médias CAP ont émergé en Argentine à la fin de la dictature militaire. On les appelle alors radios communautaires, libres ou pirates compte tenu de leur statut illégal. Dans les années 80, ce sont ainsi plus de 3000 radios CAP qui ont vu le jour en Argentine. Le choix privilégié de ce moyen de communication s'explique par le fait que l'audience y est massive. En effet nombre de foyers disposent d'un récepteur radio, moins coûteux qu'un téléviseur. De plus, il faut dire qu'il n'y a pas d'émetteurs télé dans de nombreuses localités. En outre,

---

<sup>9</sup> Traduction : Les pratiques de communication populaire – également reconnues et dénommées comme alternatives – n'ont pas sauf cas exceptionnels, de liens avec des projets politiques ou étatiques et encore moins avec les forums de caractère international où ces politiques sont débattues.

<sup>10</sup> Traduction : Les années 70 ont été fertiles pour que les écoles radiophoniques se transforment en radios éducatives, dans un premier temps, et en radios populaires, déjà initiées dans la décennie de 1980, en Bolivie, en Equateur, en Colombie, au Venezuela, au Pérou et en Centre Amérique. Cuba, le Salvador, et le Nicaragua sont le berceau des radios guerrières et insurrectionnelles, à la fin des années 50 sur l'île et à la fin des années 70 en Centre Amérique. L'Argentine, comme la majorité du cône sud, a dû attendre jusqu'au début des années 1980 pour que ce type d'émetteurs émerge.

l'équipement FM est relativement économique comparé aux équipements nécessaires à l'élaboration d'un programme télévisé ou à la réalisation de la presse écrite.

Il apparaît clairement que les processus de construction de médias communautaires en Amérique Latine revêtent un caractère profondément différent de celui envisagé par les théoriciens du développement. Si pour Washington Uranga et José María Pasquini Durán (Kejval, 2009 : 19), toutes les radios CAP exprimaient, malgré leur diversité, la nécessité d'une communication différente à celle conventionnelle et établie ; pour Jesús Martin Barbero, c'est le caractère sociopolitique de lutte contre la domination qui prévaut.

« En América Latina la comunicación popular es comunicación planteada en términos de las mayorías [...] dominadas, y por tanto ligada no solamente a un fenómeno de contracultura, y mucho menos a un fenómeno de marginalidad, sino ligada a los movimientos sociales, a los procesos de dominación y de réplica a la dominación, y por tanto atravesada por un proyecto, o al menos, por un movimiento de lucha política »<sup>11</sup> (Martín Barbero, 1983: 5).

Ainsi, les pratiques médiatiques apparaissent comme un outil au service d'un besoin de libération et d'affranchissement. En ce sens, il est possible de lier la communication populaire, telle qu'ici définie par Jesús Martin Barbero, à l'approche du développement telle que déterminée dans le rapport de la commission Sud (Défis Sud), réalisé sous la direction de l'ancien président de Tanzanie Julius Nyerere :

« Le développement est un processus qui permet aux êtres humains de développer leur personnalité, de prendre confiance en eux-mêmes et de mener une existence digne et épanouie. C'est un processus qui libère les populations de la peur du besoin et de l'exploitation et qui fait reculer l'oppression politique, économique et sociale. C'est par le développement que l'indépendance politique acquiert son véritable sens » (Kiyindou, 2009 : 95).

En effet, les processus médiatiques et de développement sont tous deux liés à l'émancipation des citoyens. Cependant la conception du bien-être du peuple est ici assujettie à la prospérité économique ; et d'autre part l'indépendance politique découle ici du développement. Or, l'émergence des médias CAP en Amérique Latine provient justement d'un projet politique dont l'émancipation de la domination est le leitmotiv, et non pas l'inverse. Par conséquent,

---

<sup>11</sup> Traduction : En Amérique Latine la communication populaire est la communication introduite en termes de majorité [...] dominées, et pour autant liée non seulement à un phénomène de contreculture, et encore moins à un phénomène de marginalité, sinon liée aux mouvements sociaux, aux processus de domination et de réplique de la domination, et pour autant traversée par un projet, ou du moins, par un mouvement de lutte politique.

même si la communication CAP et le développement peuvent poursuivre un même but, les dynamiques sont fondamentalement différentes, et c'est justement ce que cherchent à mettre en avant les chercheurs critiques latino-américains en communication.

### 2.2.2. Réflexions sur une communication Communautaire, Alternative et Populaire

L'émergence des réflexions sur la communication communautaire est à situer dans les années 70 en Amérique Latine. L'origine de cette problématique scientifique est à rechercher d'une part dans la praxis, c'est-à-dire dans l'analyse de la réalité communicationnelle avec le développement de nombreux médias CAP, comme évoqué précédemment. En effet, les pratiques médiatiques ne peuvent être comprises sans l'explicitation des contextes dans lesquels elles se développent. Elles sont liées à des processus politiques, économiques, sociaux et culturels, qui transforment ou conditionnent les dynamiques sociales. C'est donc sur ce terrain de tension et de transformation que les médias communautaires voient le jour. D'autre part, la situation sociopolitique de cette région a fait surgir de nombreux débats sur la reconstruction et la modernisation de ces sociétés. Cette dynamique a fait apparaître les profondes inégalités populaires. Il s'agissait alors de prêter attention à la population appelée les « sans voix ». Enfin, l'intérêt pour la communication communautaire s'est appuyé sur l'avènement de divers courants théoriques critiques fortement influencés par le marxisme notamment avec les travaux d'Antonio Gramsci, par la pédagogie libératrice de Paulo Freire ou encore par les Cultural Studies. Cette approche marxiste confère aux études de communication une orientation émancipatrice, dans la mesure où elle est d'avantage associée à la libération du peuple, à l'activité et à la créativité populaire en vue de changer sa situation de subordination qu'à l'étude des médias de communication en soi. Les conceptualisations de la communication CAP se sont ainsi focalisées, dans les années 70 et 80 en Amérique Latine, sur le besoin que les populations ont de s'exprimer.

Ce mouvement critique cherche à repenser les paradigmes fonctionnalistes européens dominants sur les médias de communication, comme celui de l'École de Francfort, centrés sur la question de l'idéologie. Armant Mattelart et Michèle Mattelart expliquent ainsi que l'Amérique Latine est l'épicentre des controverses sur les stratégies de développement (abordées dans le chapitre précédent) dans un affrontement Nord-Sud.

« Si América Latina va a la vanguardia en este tipo de estudios es, en efecto, porque allí se desencadenan procesos de cambio que hacen vacilar las viejas concepciones de la agitación y de la propaganda y porque, en esta región del mundo, el desarrollo de los medios de comunicación es entonces bastante más importante que en los demás regiones del Tercer Mundo. América Latina [...] rompe con el mundo vertical de transmisión de los “ideales” del desarrollo.»<sup>12</sup>  
(Mattelart et Mattelart, 1997 : 81).

Selon ces auteurs, les processus de changements sociaux divergent considérablement en Amérique Latine de ceux observables dans d'autres régions du monde. De facto, ce particularisme impacte les modalités du développement des médias de communication. Il apparaît ici une nette contestation des « idéaux » développementalistes occidentaux. Cette rupture entraîne de fait une conception de la communication communautaire en termes de conflits et de domination.

Dans cette mouvance, Jesús Martín Barbero interroge le schéma de domination des médias de communication hégémoniques, où seuls existent des émetteurs dominants et des récepteurs dominés. Ancré dans une approche du champ de la communication à partir de la culture, il propose alors de déplacer cette problématique en s'interrogeant sur les médiations et les sujets plutôt que sur les médias de masse (Barbero, 1991). Il considère que ce point d'entrée théorique permet de saisir les caractéristiques de la réception, les significations socioculturelles et politiques à l'œuvre dans l'appropriation médiatique (Barbero, 1991 : 10). Il se concentre alors sur les processus de résistance, les conflits et les luttes qui révèlent, selon lui, la *vérité culturelle* métisse caractéristique de l'Amérique Latine. Problématiser ces questions, non pas à partir de la concentration des médias et de leurs impacts, mais à partir des processus de communication permet donc de prendre en compte les transformations socioculturelles des figures institutionnelles et traditionnelles, ainsi que l'apparition de nouveaux acteurs et mouvements sociaux, qui ont reconfiguré le social et les pratiques médiatiques. Jesús Martín Barbero propose à cet effet d'étudier la communication populaire en Amérique Latine à partir de l'articulation entre pratiques de communication et mouvement sociaux (Barbero, 1991 : 11). Dans la lignée de Paulo Freire, il considère que le populaire est

---

<sup>12</sup> Traduction : Si l'Amérique Latine est à la tête de ce type d'études c'est, en effet parce que là-bas les processus de changement se déchaînent et font vaciller les vieilles conceptions de l'agitation et de la propagande et parce que, dans cette région du monde, le développement des médias de communication est donc relativement plus important que dans d'autres région du Tiers Monde. L'Amérique Latine rompt avec le monde vertical des « idéaux » du développement.

à rechercher dans les pratiques et les discours identitaires qui s'opposent et résistent à un discours bourgeois qui confinent le peuple dans une situation de subalternité.

Ainsi, contrairement aux origines de la communication communautaire ancrée dans une utopie de dialogue entre le centre et les périphéries, telle que vue à partir de Frances J. Berrigan, la communication populaire rappelle ici l'idéologie marxiste de la lutte des classes :

« Esas prácticas en América Latina desbordan lo que pasa en los medios y se articulan a espacios y procesos políticos, religiosos, artísticos, etc. a través de los cuales las clases populares ejercen una actividad de resistencia y réplica. »<sup>13</sup>

(Barbero, 2002 : 124).

Le paradigme d'un peuple marginal « sans voix » est donc abandonné et contredit. En effet, on s'intéresse désormais à la voix du peuple qui, loin d'être inexistante, se révèle énergique, organisée et contagieuse. Maria Marta considère qu'il s'agit même d'une parole dominée et résistante, fragmentée et contradictoire emprunte de traditions et d'histoires. En accord avec Jesús Martín Barbero, elle postule que cette voix du peuple trouve son fondement dans la lutte, que celle-ci soit corporative, sociale et politique, pour l'amélioration des conditions d'existence, ou encore pour l'évolution du processus démocratique. Les pratiques de communication CAP dans les années 80, en Amérique Latine seraient donc caractéristiques des processus de démocratisation, de la situation sociopolitique marquée par des dictatures, des violences et des guerres. Cette période est également celle du retour à la démocratie, étape politique où les opprimés luttent pour sortir de la domination. L'appropriation des médias par le peuple est ainsi non seulement un moyen pour resignifier de manière positive leur marginalité, mais également un moyen pour mettre à jour des systèmes de valeurs dominateurs. Les extraits suivants de Fernando Ossandón (in Mata, 2011 : 6) et de Maria Mata sont à l'image des réflexions latino-américaines des années 80 où parler de communication CAP revenait à étudier les conflits politiques

« Inserción y organicidad fueron los rasgos decisivos de la politicidad de la comunicación popular como lugar de expresión del conflicto y de búsquedas de articulaciones capaces de construir espacios de poder, lugar de expresión de la

---

<sup>13</sup> Traduction : En Amérique Latine, ces pratiques dépassent ce qui se passe dans les médias de communication et s'articulent dans des espaces et des processus politiques, religieux, artistiques, etc. à travers desquels les classes populaires exercent une activité de résistance et de réplique.

opresión y la subalternidad y de visibilización y discusión de ideas, proposiciones, modos organizativos y prácticas tendientes a revertirlas. »<sup>14</sup> (Mata, 8 : 2011)

La communication CAP est le lieu d'expression des revendications, c'est un espace de conflit, lieu de médiatisation critique des conditions de domination (Fernando Ossandón, in Mata, 6 : 2011)

Ainsi, les pratiques CAP apparaissent comme l'expression des aspirations politiques des classes populaires qui cherchent à s'extraire d'une position dans laquelle ils se sentent dominés. L'appropriation communicationnelle vise donc à transformer les processus hégémoniques, comme l'écrit Larisa Kejval :

« La idea de transformación social está en el corazón de sus fundamentos. Sus prácticas se sustentan en explícitas relaciones entre comunicación y política. »<sup>15</sup> (Kejval, 2010 : 3).

Mis à part le facteur politique, qui représente ici l'origine des pratiques médiatiques, cette approche de la communication communautaire concorde néanmoins avec celle pour développement, dans la mesure où les deux visions évoquent l'appropriation médiatique par et pour la base de la société. Cette approche des dynamiques de la communication CAP à partir des processus sociaux invite Jesús Martín Barbero à considérer les caractéristiques de ce qui est populaire, dans le sens de ce qui vient du peuple. Il distingue ainsi le « populaire comme mémoire », du « populaire-massif » (Barbero, 2002 : 119). Alors que le premier fait référence aux gestes, événements et pratiques quotidiennes, desquelles transparaissent la complexité et l'homogénéité de l'histoire culturelle et identitaire de la société latino-américaine, le second renvoie à la culture de masse. Cette dernière correspondrait à la vision que la bourgeoisie se fait de la population. La culture de masse tend à effacer les différences identitaires et culturelles en proposant une image homogène de la société. En ce sens, la culture de masse n'est pas représentative de ce qui est populaire, voire elle en est l'exact opposé. Par conséquent, les pratiques médiatiques CAP ne peuvent provenir que d'un usage social respectueux de la complexité et de la diversité identitaire et culturelle, qui caractérisent l'hétérogénéité de la base. La base de la société, l'hétérogénéité socioculturelle, les aspirations

---

<sup>14</sup> Traduction : Insertion et organisation ont été les traits décisifs de la politisation de la communication populaire comme lieu d'expression du conflit et de la recherche d'articulations capables de construire des espaces de pouvoir, lieu d'expression de l'oppression et de la subalternité et de la mise en visibilité et de discussion d'idées, propositions, modes organisationnels et pratiques qui tendent à les revêtir.

<sup>15</sup> Traduction : L'idée de transformation sociale est au cœur de ses fondements. Ces pratiques sont soutenues dans des relations explicites entre communication et politique.

sociopolitiques, tels sont les éléments piliers de l'approche latino-américaine de la communication communautaire, qui trouve ses fondements dans les apports des cultural studies.

### 2.2.3. La question identitaire des pratiques médiatiques

Le champ de la communication en Amérique Latine est si lié à celui de la culture que Sergio Caggiano parle de *culturisation des études de la communication* (Caggiano, 2006 : 27). La convergence de ces deux concepts a engendré la construction d'un nouveau modèle caractéristique qui met en avant la dimension « communication/culture » (Barbero, 2002). À partir de cette double articulation, Martin Barbero a défini la communication de la façon suivante :

« La comunicación como espacio estratégico de *creación y apropiación* cultural, de activación de la competencia y la experiencia creativa de la gente, y de *reconocimiento de las diferencias* »<sup>16</sup> (Barbero, 2002 : 223)

Cette rupture conceptuelle et méthodologique provient de l'influence des mouvements sociaux et des réflexions issues des études culturelles. De la même manière, les travaux sur la communication CAP sont associés aux médiations sociales, aux revendications identitaires et aux discontinuités culturelles (Barbero, 2002 : 136).

La rétro-alimentation des concepts de communication et de culture permet de prendre en compte les pratiques médiatiques comme lieu de construction des altérités. Les processus d'évolution des identités culturelles vont en effet de pair avec la globalisation économique et communicationnelle. Les communautés indigènes argentines, à l'instar du reste du continent, font preuve de tactiques créatives – pour reprendre les termes de Michel de Certeau – afin de réintégrer leur patrimoine aux nouvelles conditions de production et de marché. En se servant des avantages de la société contemporaine, elles modifient leurs pratiques quotidiennes. Ces processus de reconversion traduisent ainsi une hybridation de leurs pratiques sociales.

---

<sup>16</sup> Traduction : La communication comme espace stratégique de *création et d'appropriation* culturelle, d'activation de la compétence et de l'expérience créatrice des gens, et *de la reconnaissance des différences*.

Nestor Canclini parle de « cultures hybrides » lorsqu'il s'intéresse aux cultures latino-américaines afin de souligner les processus socioculturels particuliers que ce continent a traversés. En effet, entre la colonisation espagnole et portugaise, l'arrivée des esclaves africains puis l'immigration européenne, le « Nouveau Monde » a sans cesse été le théâtre de métissages culturels. Ces derniers se traduisent non seulement au niveau phénotypique mais également au niveau des habitudes, des croyances et des formes de pensées. Nestor Canclini définit de la façon suivante l'hybridation :

« La hibridación no es sinónimo de fusión sin contradicciones, sino que puede ayudar a dar cuenta de formas particulares de conflicto generadas en la interculturalidad reciente y en medio de la decadencia de proyectos nacionales de modernización en América latina.»<sup>17</sup> (Canclini, 2001 : 14).

C'est ainsi que le « réveil indien » passe par l'appropriation des médias de communication.

La prise en compte de ces processus d'hybridation oblige à repenser la notion d'identités culturelles. En effet, il est nécessaire de rompre avec les prétentions d'identité pure, d'essence authentique ahistorique et de traditionalisme folklorique qui définissent l'identité culturelle à partir de caractéristiques figées telles que l'apparence physique, la couleur de la peau, la langue ou encore les traditions, les croyances et les pratiques sociales. Comme le rappelle Alejandro Grimson, il est aujourd'hui difficile d'imaginer une culture spécifique, organiquement séparée de toutes les autres (Grimson, 2005 : 4). En effet, le concept de culture ne peut être pensé en dehors de la notion de métissage culturel. Ce dernier prend en compte la dynamique et le développement des identités qui produit des fusions surprenantes et des adhésions à divers systèmes de croyances. Par exemple, certains membres des communautés indigènes diaguitas continuent de célébrer les rites de la Pachamama (la Mère Terre), qui est une croyance incaïque, tout en étant des catholiques pratiquants. Parler d'hybridation culturelle, ne signifie pas qu'il y ait un oubli des cultures ancestrales, cela revient simplement à montrer que les communautés indigènes oscillent entre la modernité et la tradition. En effet, elles piochent dans les différentes ressources, autrement dit « elles entrent et sortent de la modernité ». Cette rupture avec les tropismes fondamentalistes des études culturelles permet de saisir les contradictions dans les luttes de pouvoir, à travers, entre

---

<sup>17</sup> Traduction : L'hybridation n'est pas synonyme de fusion sans contradiction, sinon qu'elle peut aider à rendre compte de formes particulières de conflits générées par l'interculturalité récente et au milieu de la décadence des projets nationaux de modernisation en Amérique Latine.

autres, les pratiques médiatiques. En effet, ces dernières sont révélatrices des processus de construction des identités sociales des *diaguitas*.

Nestor Canclini rappelle que les termes de créolisation, de métissage et de syncrétisme, ont souvent été employés afin de désigner cette superposition ou fusion des identités culturelles, mais ces termes sont généralement employés afin de désigner des métissages ethniques et non pas des fusions entre les objets ancestraux et les produits issus de la société contemporaine et postmoderne. Il s'agit donc de réintégrer la dimension matérielle dans l'évolution des altérités. C'est en ce sens que le terme « hybridation » prend toute son importance dans le cadre de cette étude sur les pratiques médiatiques des communautés indigènes. Ainsi, les traditions ne sont plus contraires à la modernité, mais se juxtaposent de manière complexe en fonction des besoins recherchés par les groupes sociaux.

L'étude des pratiques médiatiques des communautés indigènes, en tant que groupes sociaux singuliers par rapport au reste de la société argentine, pourrait revenir à une recherche sur la communication interculturelle. Cette dernière est définie par Rodrigo Alsina comme étant :

« La comunicación entre aquellas personas que poseen unos referentes culturales tan distintos que se autoperceben como pertenecientes a culturas diferentes. Así en relación con la diversidad cultural, lo que se produce es un fenómeno de atribución identitaria »<sup>18</sup> (Caggiano, 2006 : 33)

Or, comme nous le verrons, l'appropriation des médias de communication n'est pas uniquement destinée à produire des messages pour un « autre » dont la culture est totalement distincte à celle des communautés dans la mesure où les communautés indigènes ne sont pas totalement extérieures à la société nationale argentine. Autrement dit, parler de pratiques médiatiques dans les communautés indigènes, ne revient pas à percevoir un choc culturel entre émetteurs issus de traditions authentiques à des récepteurs modernisés. L'identité doit être comprise comme la construction d'un *nous* par rapport à un *autre*, mais dans le cas des communautés indigènes *diaguitas* cette relation est plus complexe et moins tranchée dans la mesure où il y a une superposition et une opposition des systèmes et des territoires au sein même de chaque communauté. Il s'agit donc, comme le souligne Martin Barbero, de dépasser

---

<sup>18</sup> La communication entre ces personnes qui possèdent des références culturelles tellement variées qu'elles se perçoivent elles-mêmes comme appartenant à des cultures différentes. Donc, en relation avec la diversité culturelle, ce qui peut se produire c'est un phénomène d'attribution identitaire.

la *marginalisation de l'alternatif* (Barbero, 2002 : 220). En d'autres termes, cela revient à ne pas cantonner les peuples originaires à une vision romantique et puriste, et leur usage social des médias à des pratiques marginales exemptes de toute contamination de la société de consommation, mais bien de prendre en compte la complexité de cette sociotechnique.

Pour conclure ce chapitre, la notion de communication communautaire est analysée différemment dans les recherches occidentales et latino-américaines. Dans les premières, elle est appréhendée comme une méthodologie communicationnelle visant le développement socio-économique des territoires subalternes. Elle prévoit l'utilisation de médias légers afin de faire participer les communautés à la mise en place de projets de développement sur leurs territoires. S'il est envisagé que les communautés participent à la production de contenus pour elles-mêmes, ces conduites sont avant tout pensées dans le cadre d'une relation avec les institutions ou organismes dominants. Dans les secondes, la communication communautaire est analysée comme une stratégie politique citoyenne de lutte contre les systèmes de domination. Il ne s'agit plus alors de mettre en place des projets pour des populations sous-développées, mais de l'appropriation d'artefacts communicationnels par ces communautés pour se faire entendre, changer leurs conditions d'existence et mettre au jour les structures de domination. Il s'agit ainsi d'une idéologie s'inscrivant dans un contexte conflictuel où l'inscription identitaire est déterminante.

### **Chapitre 3 : Synthèse d'une approche latino-américaine de la communication communautaire : de la théorie au terrain**

Les théories occidentales portant sur la question des pratiques médiatiques ont démontré qu'il est indispensable de prendre en considération le contexte sociopolitique, technique et économique du terrain dans lesquels s'inscrivent les acteurs et leurs enjeux pour analyser les processus de développement des pratiques médiatiques. Les chercheurs latino-américains ont démontré que les médias communautaires sont apparus dans le cadre de contestations sociales. Le contexte d'appropriation ici dessiné diverge donc de manière radicale de celui envisagé dans les travaux occidentaux portant sur la communication communautaire. En se basant sur ces données, il apparaît opportun de se référer aux études locales pour analyser le développement des médias communautaires dans les communautés indigènes. Le contexte d'émergence de leurs pratiques est à priori similaire à celui des autres médias communautaires latino-américains.

Afin de prendre en considération les apports des recherches latino-américaines sur la communication communautaire, je vais, dans ce chapitre m'appuyer sur ces travaux théoriques afin d'en dessiner les contours et d'acquérir des outils théoriques. Dans un premier point, je montrerai que si dans la littérature latino-américaine, les termes de « communication communautaire », de « communication alternative » et de « communication populaire » sont utilisés comme synonymes, des différences apparaissent cependant. Dans un deuxième point, je tenterai de clarifier la notion de communication communautaire à partir des recherches et des entretiens que j'ai menés. Afin d'inscrire cette recherche dans sa contemporanéité, j'évoquerai, dans un dernier point, les récentes modifications de l'espace médiatique argentin, à partir desquelles les médias communautaires ont acquis une place équitable par rapport aux autres types.

#### **3.1. Communautaire, alternatif, populaire : sont-ils synonymes ?**

Les spécialistes latino-américains ne se sont pas accordés sur une définition univoque de la communication communautaire. D'ailleurs, certains s'y refusent en expliquant qu'une définition viendrait à porter un jugement sur le niveau « d'alternativité » de ce type de

pratiques. Par faute de consensus ou par refus, les recherches locales semblent avoir décidé de considérer les projets communautaires, alternatifs et populaires dans une même catégorie. Cette assimilation est justifiée par le fait qu'ils considèrent que tous ces médias sont comme des espaces de résistance aux structures et stratégies de domination. Pour des raisons pratiques et pour rendre compte de cette assimilation dans les recherches latino-américaines, je ferai à présent référence aux « médias CAP ». Cependant, on peut se demander si les pratiques communautaires sont-elles également populaires et/ou alternatives ? Si ces trois types de médias ont certes des points communs, sont-ils pour autant synonymes ?

La *communication alternative* est souvent associée à celle d'alternative communicationnelle. Elle fait ainsi référence à une production réalisée en dehors des institutions médiatiques dominantes. Les médias sont qualifiés de radicaux, militants, ou encore autonomes. Ce type de communication est apparue dans les années 1970-1980 à travers l'utilisation des médias légers par les mouvements sociaux européens. La spécialiste argentine Margarita Graziano considère que la communication alternative trouve ses fondements non pas tant dans une aspiration populaire des masses, mais davantage dans des nécessités conjoncturelles. Ainsi, elle estime qu'elle est liée aux débats réalisés sur l'instauration du NOMIC. Par conséquent, elle considère qu'il ne s'agit pas seulement d'une forme de communication, mais également d'une volonté de transformation des relations de pouvoirs, de modification des modes de transmission de signes et des codes. Elle propose la définition suivante de communication alternative :

« Aquellas relaciones dialógicas de transmisión de imágenes y signos que estén insertas en una praxis transformadora de la estructura social en tanto totalidad »  
(Graziano, 1980 : 6)

L'auteur conclut son article en se demandant si la communication alternative ne devrait pas être une des bases requises pour toute forme d'organisation politique des organisations militantes. Sur cette même lignée, Susana Sel considère que les expériences communicationnelles alternatives sont initiées par des groupes, par des personnes et par des forces antisystèmes (Sel, 2009 : 27, in Sandoval, 2012 : 112). En ce sens, il est possible, à l'instar de Benjamin Ferron, d'associer la communication alternative aux « médias des mouvements sociaux » (Ferron, 2010).

La notion de *communication populaire*, quant à elle, fait référence à ce qui vient du peuple, de la base de la société. Dominique Wolton la relie aux travaux scientifiques des

années 1960 sur les médias et la culture de masse. C'est, selon lui, à travers les problématiques concernant une culture de masse de qualité qu'émerge cette question. Elle porterait ainsi cette volonté de lier la communication à un projet de société (Wolton, 2007). Cette association entre les notions de populaire et de masse est également présente dans les travaux sur l'avènement des quotidiens populaires français.

« Le 1er février 1863 paraît Le Petit Journal. [...] Son éditeur qui prétend qu'« il faut avoir le courage d'être bête » [Jean-neney, 1996] pour gagner le très grand public, vient d'inventer une nouvelle forme de presse pour la France : le «quotidien populaire ». Outre son prix très bas, Le Petit Journal mise sur un contenu simple, accessible et attractif » (Charon, 2013 : 9)

Il s'agit ainsi d'une image de la communication populaire opposée à une communication savante, scientifique et intellectuelle. Cette représentation dépréciative n'est aujourd'hui plus d'actualité, et ce notamment avec l'avènement d'Internet. En effet, lorsqu'on évoque les médias populaires, il est question des informations produites et diffusées par et pour le peuple. C'est ainsi l'image de l'amateur (Flichy, 2010) et de ses productions médiatiques qui transparaît en filigrane.

Dans la littérature latino-américaine, la communication populaire prend un tout autre sens. En effet, elle est davantage associée à la relation conflictuelle entre le peuple et la structure dominante. Pour Jesús Martín Barbero, cette notion ne peut absolument pas être pensée de la même manière dans les pays occidentaux qu'en Amérique Latine (Barbero, 2012 : 81). Dans les pays dits du « nord », la communication populaire tend à être définie en termes purement communicationnels, autrement dit, en prenant en compte les caractéristiques des moyens de communication et la spécialisation des publics. En ce sens, il considère, qu'elle est davantage liée à ce qui relève de la contreculture, de la marginalité, et sous-entend par conséquent de petits groupes. À contrario, en Amérique Latine, elle est associée à la communication massive et globale. Elle doit y être pensée en termes de majorités et de majorités dominées. Selon Barbero, c'est à travers les mouvements sociaux, les résistances aux processus de domination, et les mouvements de luttes politiques qu'il faut comprendre la communication populaire. L'auteur s'inscrit ainsi dans la lignée des fondateurs des Cultural Studies. Il définit ainsi la communication populaire :

« Hablar de comunicación popular, es hablar de comunicación en dos sentidos: de las clases populares entre sí [...] pero estoy hablando también de la comunicación de las clases populares con la otra clase. Con aquella contra la cual se definen

como subalternas, como dominadas. En este sentido, decir comunicación popular es decir básicamente el conflicto.» (Barbero, 1983 : 5)

Dans cette perspective, la communication populaire, à l'instar de la communication alternative, apparaît comme étant un ensemble de pratiques médiatiques qui visent à une transformation des structures de domination. Néanmoins, des divergences apparaissent dans l'orientation politique de ces pratiques. La communication alternative est associée aux mouvements sociaux des classes populaires, en tant qu'organisation politique ; alors que la communication populaire ne se limite pas aux discours ou aux représentations politiques des secteurs de la classe ouvrière, mais s'inscrit dans la vie quotidienne et dans les réalités subjectives vécues. Barbero ajoute que le fondement politique et conflictuel de la communication populaire n'en reste pas moins intact :

« C'est quand même un anachronisme d'une certaine beauté, puisqu'à partir de lui, en tournant tout au mélodrame, les gens se vengent à leur manière de l'abstraction que la marchandisation impose à la vie, de l'exclusion sociale et de la dépossession culturelle. » (Barbero, Ollivier, 2005 : 82).

Le chercheur argentin Luis Ricardo Sandoval s'est également attaché à ces deux types de communication. Il considère qu'elles ne sont pas nécessairement synonymes de par leurs caractéristiques et la classe socioprofessionnelle de ses acteurs. La communication alternative relève, pour lui, de l'expérience véhiculée par des formats journalistiques qui proposent des agendas distincts de ceux des médias hégémoniques. La communication populaire, quant à elle, trouve ses racines dans la culture populaire. Autre différence, la communication alternative serait portée par des classes moyennes, tandis que la populaire serait associée aux classes ouvrières et paysannes.

Dans la littérature latino-américaine récente les termes « communautaire », « alternatif » et « populaire » sont quasiment systématiquement juxtaposés. Ils forment un tout relatif à l'instauration de la voix du peuple et la lutte contre des situations de domination.

«Noción imprecisa si las hay, es ya casi un lugar común el plantear la falta de consenso en torno a una única definición que explique lo alternativo, hecho que ha derivado en una utilización demasiado flexible del término, capaz de contener en su seno prácticas comunicacionales de los más diversos tipos, a veces incluso hasta contradictorias entre sí. En este sentido, conviene aclarar que las

diferencias entre las posiciones obedecen a los distintos proyectos políticoculturales que las prácticas encarnan. Lo contrainformativo, lo popular, lo comunitario, lo participativo, las concepciones instrumentales o aquellas basadas en la gestión del medio; en fin, las diferentes formas de entender lo alternativo están asociadas a un proyecto más amplio del cual la práctica forma parte y sin el cual es imposible comprenderla. »<sup>19</sup> (Rodríguez Esperon et Vinelli, 2004 : 9).

Carlos Rodríguez Esperon et Natalia Vinelli semblent déplorer que le terme « communication alternative » soit devenu équivoque puisqu'il recouvre aujourd'hui pléthore de pratiques hétérogènes voire contradictoires. Cependant, pour ces chercheurs, l'élément important de ce type de médias est le projet qui est à l'origine de l'appropriation médiatique : celui d'un changement radical de la société (Rodríguez Esperon et Vinelli, 2004 : 10).

Selon le chercheur brésilien en communication, Mohammed Elhajii, la notion de groupe est ainsi davantage mise en exergue dans la notion de « communication communautaire » que dans les autres appellations. La particularité de cette appellation réside selon lui dans son impact sur la cohésion, l'organicité de la communauté, ainsi que sur l'intensité du sentiment d'appartenance de l'individu au groupe (Elhajii, 2013).

Les termes « communautaire », « populaire » et « alternatif » ne désignent pas exactement les mêmes objectifs, les mêmes représentations et configurations. Pourtant, les scientifiques tendent à les utiliser de manière indifférente. Selon Maria Mata, le terme « communication communautaire » a aujourd'hui supplanté les autres appellations (Mata, 2009 : 26) bien que ce syntagme ne soit toujours pas clairement défini. Cette prédilection se retrouve d'ailleurs dans les textes législatifs avec la nouvelle loi régissant l'espace médiatique argentin.

---

<sup>19</sup> Traduction : Notion imprécise si elle existe, il s'agit déjà quasiment d'un lieu commun de considérer le manque de consensus autour d'une unique définition qui explique l'alternatif, fait qui provient d'une utilisation trop flexible du terme, capable de contenir en son sein des pratiques communicationnelles des types les plus divers, jusqu'à contradictoires en soi. En ce sens, il convient de préciser que les différences entre les positions obéissent à des projets politicoculturels différents que les pratiques incarnent. Le contre-informatif, le populaire, le communautaire, le participatif, les conceptions instrumentales ou celles basées sur la gestion du moyen de communication ; soit, les différentes formes de comprendre l'alternatif sont associées à un projet plus ample dans lequel la pratique s'inscrit et sans lequel il est impossible de la comprendre.

### 3.2. Les caractéristiques des médias communautaires

La chercheuse argentine Larisa Kejval, spécialisée sur la question des médias de type communautaire<sup>20</sup> a cherché à synthétiser les caractéristiques communes à ces pratiques. Elle écrit :

« la ausencia de fin de lucro, la propiedad colectiva del medio, el horizonte de contribuir a la transformación de las estructuras sociales o formas de vida injustas a partir de proyectos de comunicación, la demanda por democratizar las comunicaciones y de nuevos marcos legales, la participación como idea fuerza, la valoración de la acción colectiva frente al resquebrajamiento del tejido social consecuencia de la dictadura y de la lógica individualizante del neoliberalismo, la tarea política de promover el encuentro y la articulación en sociedades fragmentadas, la construcción de relaciones dialógicas o menos asimétricas entre emisores y receptores, la pretensión de incidir en la disputa de las agendas mediáticas y en la opinión pública, el desafío de ampliar las audiencias más allá de los límites de los círculos afines a los proyectos y de construir mayores niveles de masividad, la búsqueda de transformar los códigos y lenguajes que regulan las formas dominantes de comunicar a través de los medios masivos, la intención de construir formas de gestión colectivas, democráticas y participativas capaces de lograr los objetivos de las radios y su sostenibilidad a lo largo del tiempo. »

<sup>21</sup>(Kejval, 2013: 143)

À travers cette longue liste de caractéristiques établie par Larisa Kejval, la communication communautaire – qui d’ailleurs devrait ici être nommée CAP pour correspondre à l’approche de l’auteur – apparaît ici avant tout comme un projet politique avec une mission sociale, citoyenne voire éducative et culturelle. Les formes et modes d’expressions, de gestions,

---

<sup>20</sup> Lors d’un entretien avec Larisa Kejval, elle m’a expliqué qu’elle ne souhaitait pas établir de distinction entre les médias CAP. Cependant, pour les besoins de cette recherche, je parle ici de « communication communautaire » ou de « médias communautaires ».

<sup>21</sup> Traduction : L’absence de but lucratif, la propriété collective du moyen de communication, la volonté de contribuer à la transformation des structures sociales ou des formes de vies injustes à partir de projets de communication, la demande de démocratisation des communications et des nouvelles références législatives, la participation comme idée forte, la valorisation de l’action collective face à la fissuration du tissu social comme conséquence de la dictature et de la logique individualiste du néolibéralisme, la tâche politique de promouvoir les rencontres et l’articulation dans les sociétés fragmentées, la construction de relations dialogiques ou du moins asymétriques entre émetteurs et récepteurs, la prétention de modifier les agendas médiatiques et l’opinion publique, le défi d’amplifier les audiences au-delà des limites des circuits voisins aux projets et de construire de plus amples niveaux de massivité, la recherche de transformation des codes et des langages qui régulent les formes dominantes de communication à travers les médias de communication massifs, l’intention de construire des formes de gestion collectives, démocratiques et participatives capables d’atteindre les objectifs de la radio et sa durabilité.

d'organisations et de sélections des informations découleraient de ce projet politique. Les acteurs de ces pratiques chercheraient à rompre avec les logiques « individualistes » du néolibéralisme. Leur projet politique est celui d'une recherche société plus démocratique, égalitaire et d'une justice sociale. L'approche de Larisa Kejval est partagée par une large majorité des chercheurs latino-américains travaillant sur la communication communautaire. À partir de ces différents travaux, je vais dans ce point reprendre et préciser les différentes caractéristiques appréhendées comme déterminantes pour considérer qu'un moyen de communication dans la catégorie « communautaire ».

### 3.2.1. Un projet politique : contestation et transformation des structures sociales

Les artefacts médiatiques peuvent constituer des outils de mobilisation et d'expressions citoyennes. Internet est d'ailleurs apparu comme un dispositif particulièrement adapté aux modes d'actions des mouvements sociaux. En Amérique Latine, dans les années 90, les usages de diverses organisations le prouvent. On pourra citer le Mouvement Zapatiste au Mexique, les Sans-Terres au Brésil, ou encore celui des Mères de Mai et Hijos en Argentine. En ce sens, nombres de travaux latino-américains considèrent que les médias communautaires naissent suite à l'expression d'un projet politique. Ernesto Lamas est l'un d'eux. Directeur de la formation et de la promotion au sein de la Defensoría del público<sup>22</sup> (Défense du consommateur), professeur en Sciences de la Communication à l'Université de Buenos Aires, il fût le fondateur et directeur de la radio FM La Tribu, la radio communautaire la plus importante d'Argentine. Il occupa également le poste de Président puis de coordinateur régional de la région Amérique Latine et Caraïbe de l'Association Mondiale des Radios Communautaires (AMARC ALC). En tant que spécialiste des médias communautaires, il soutient qu'il y a toujours un projet politique à la base des pratiques médiatiques, et qu'il s'agit même d'une condition pour qu'un média soit considéré comme tel. Il postule en ce sens que les radios communautaires sont d'abord et avant tout un projet politique, qui par la suite se transforme en médias de communication.

Concernant la nature de ce projet politique, la grande majorité des chercheurs considère qu'il s'agit d'une volonté de transformation des structures sociales. Les acteurs à

---

<sup>22</sup> Organisme étatique créé fin 2012 dans le cadre de la nouvelle loi de la communication démocratique

l'origine de la création de médias communautaires s'estimeraient être dans une situation d'exclusion, de domination ou de marginalité. Par conséquent, ils cherchent à rompre avec les logiques dominantes qui les conditionnent dans cette situation de subalternité à travers l'appropriation des moyens de communication.

Le champ de la communication communautaire apparaît en Amérique Latine comme l'espace de confrontation des altérités, dans le sens de la lutte des classes et de renversement des structures dominantes. Le caractère populaire est donc déterminé par l'expression des dynamiques identitaires conflictuelles et ambiguës caractéristiques des groupes sociaux de la base de la société latino-américaine. La compréhension des médiations du populaire permettrait de donner un sens aux processus de communication, considérés comme fondamentalement politiques.

Le sentiment de subalternité et de domination génère d'avantage qu'une lutte pour changer leurs propres conditions d'existence, il conduit à la conception d'un système sociétal radicalement différent. Il s'agit d'une dynamique de révolte en vue d'une transformation sociale, politique, économique et culturelle. Larisa Kejval estime que la transformation serait basée sur une opposition au capitalisme néolibéral et sur des impératifs de redistribution des richesses et du pouvoir, de démocratie et de participation (Kejval, 2009 : 54). Vinelli et Esperon vont plus loin en évoquant des projets de changement radical de la société (Vinelli et Esperon, 2004 : 10).

### 3.2.2. Des pratiques à l'opposé de celles des médias hégémoniques

Faute de consensus ou de volonté de définir des critères qui permettraient d'inclure ou d'exclure certains médias du champ de la communication CAP, les chercheurs semblent avoir opté pour une définition en creux. Ils se sont ainsi penchés sur les caractéristiques des médias de masses puisque les CAP s'inscrivent à leur exact opposé. Ces derniers sont considérés comme hégémoniques, antidémocratiques, autoritaires, manipulateurs, dont la communication est unidirectionnelle, verticale et linéaire. Les messages qu'ils diffusent correspondraient à l'idéologie de la classe dominante et du néolibéralisme. Ils auraient donc pour but de transmettre et d'imposer leurs valeurs à la classe populaire dominée.

« Los medios alternativos vienen sosteniendo de mayor participación de la sociedad en los medios, de una verdadera democratización de la información, de la anulación de valores neoliberales en la actividad periodística. »<sup>23</sup> (Foros de Medios Alternativos, in Vinelli et Esperon, 2008 : 82).

Les médias CAP ainsi sont entendus comme l'expression de projets politiques qui visent la transformation des structures sociales de domination. Les médias de masses en tant que parties prenantes de ces structures sont critiqués non seulement pour leurs rôles mais également pour leurs pratiques. Oscar Magarola fait également le lien entre l'apparition des médias communautaires, la lutte contre le système capitaliste et l'opposition aux médias de communication de masse.

« La comunicación comunitaria surge para disputar, para alterar, interpelar, discutir el orden dado en el campo de la comunicación y la cultura. Para alterar las relaciones de dominación que son propias y constitutivas del modelo de comunicación masiva, dentro del modelo de sociedad capitalista.»<sup>24</sup> (Magarola, 2005 : 29)

En ce sens, et comme Maria Mata l'explique, les médias CAP s'inscrivent en opposition en créant de nouvelles formes de communication.

« Prácticas de “oposición a la comunicación oficial institucionalizada” y como prácticas “de sustitución”, “tribunas independientes de los cauces políticos y oficiales”, espacios para analizar problemas silenciados por los medios de comunicación. Sus actores, eran caracterizados como “grupos locales que quieren combatir el monopolio de los sistemas de comunicación verticales y centralizados”, como “minorías que antes vivían en un ghetto de comunicación” y que comenzaban a desarrollar sus capacidades, como grupos y partidos políticos disidentes, como jóvenes y marginales imaginativos. En ese sentido el Informe consideraba las alternativas comunicativas de sustitución y oposición eran respuestas a las verticalidad y deficiencias de los sistemas de comunicación existentes.»<sup>25</sup> (Mata, 2011 : 13)

---

<sup>23</sup> Traduction : les médias alternatifs sont considérés pour leur plus grande participation à la société, pour une véritable démocratisation de l'information, de la suppression des valeurs libérales dans l'activité journalistique.

<sup>24</sup> Traduction : La communication communautaire surgit pour disputer, pour altérer, interpeler, discuter l'ordre établi dans le champ de la communication et de la culture. Pour altérer les relations de domination qui sont propres et constitutives du modèle de communication massive, à l'intérieur de la société capitaliste.

<sup>25</sup> Traduction : Pratiques d' « opposition à la communication officielle institutionnalisée » et comme pratiques de « substitution », « tribunes indépendantes des causes politiques et officielles », espaces pour analyser les problèmes passés sous silence par les médias de communication. Ses acteurs sont considérés comme « groupes locaux qui veulent combattre le monopole des systèmes de communication verticaux et centralisés », comme

De même, Larisa Kejval considère que les médias communautaires se définissent à l'opposé des médias de masse dans la mesure où ils ouvrent l'espace médiatique.

« La idea de transformación social está en el corazón de sus fundamentos. Sus prácticas se sustentan en explícitas relaciones entre comunicación y política. La concentración de la palabra en sociedades massmediatizadas es el centro de su crítica y de su accionar. »<sup>26</sup> (Kejval, 2010 : 3)

En ce sens les travaux semblent s'accorder sur le fait que les médias communautaires supposent un positionnement anti-hégémonique, l'autogestion et l'horizontalité. Cette posture considère que les caractéristiques des médias communautaires proviennent d'une opposition à celles des médias de masses. À partir de ces approches, la question de la participation, la gestion et l'organisation horizontale des médias communautaires serait donc à rechercher dans une volonté de proposer une alternative aux fonctionnements des médias dominants. Par conséquent, l'horizontalité des pratiques et la propriété collective ne seraient donc pas imputables à un mode de fonctionnement spécifique des groupes qui précéderait l'appropriation médiatique, et qui aurait de fait façonné et déterminé un mode d'organisation.

Ernesto Lamas, quant à lui, considère qu'un média peut être considéré comme CAP<sup>27</sup> lorsqu'il y a une interchangeabilité des lieux d'émission et de réception. L'objectif est de démocratiser l'espace médiatique en donnant la parole aux membres de la communauté et non pas seulement aux professionnels de la communication. Ainsi, dans cette perspective, la communication communautaire serait basée sur une nécessaire construction horizontale et participative. Avant tout, elle serait un lieu de débat et de réflexion collective, un espace de dialogue et de construction des représentations, le relais d'une information plus proche de la réalité du terrain, ainsi qu'un support pour l'organisation et l'expression des mouvements sociaux. Ernesto Lamas a participé à la rédaction du document *21 points pour le droit à la communication* qui a mené à la modification de la loi argentine sur les services de communication audiovisuels. Compte tenu de son expérience, de son implication et de son

---

« minorités qui vivaient avant dans un ghetto de communication » et qui commençaient à développer leurs capacités, comme groupes et partis politiques dissidents, comme jeunes et marginaux imaginatifs. Dans ce sens le rapport considérerait les alternatives communicationnelles de substitution et d'opposition comme une réponse à la verticalité et aux défauts des médias de communication existant.

<sup>26</sup> Traduction : L'idée de transformation sociale est au cœur de leurs fondements. Leurs pratiques sont soutenues dans des explicites relations entre communication et politique. La concentration de la parole dans les sociétés mass-médiatisées est le centre de leurs critiques et de leurs actions.

<sup>27</sup> Je rappelle que CAP fait référence au fait qu'il y a une assimilation des médias Communautaires, Alternatifs et Populaires.

rôle, son point de vue concernant les caractéristiques des médias de communication communautaires apparaît particulièrement important. Lors d'une rencontre, je lui ai demandé ce que signifiait le qualificatif « communautaire » utilisé dans la loi (je la détaillerai par la suite) pour désigner ce type de médias.

« Para mí, comunitario se refiere primero a medios de propiedad social, que no tienen un dueño, sino que en todo caso tienen varios dueños: una asociación civil, una cooperativa, una mutual, una organización libre de pueblo. [...] De mi punto de vista, la propiedad de un medio comunitario tiene que ser social. Mucha gente, no sé. Capaz que es una asociación civil y que los que están en la asociación civil son cinco. Pero estos cinco, sostienen un proyecto, con estas características que te acabo de decir: con objetivos transformadores, con una comunicación de nuevo tipo, con participación de la ciudadanía, con pluralismo en los contenidos, con representación de los sectores que no suelen acceder a los medios de comunicación, etc. »<sup>28</sup> (Ernesto Lamas, voir entretien complet en annexe)

Il apparaît ainsi que l'une des caractéristiques fondamentales des médias communautaires est sa propriété collective. À ce titre, l'immense majorité des travaux sur ces pratiques pointe la nécessaire gestion, propriété, organisation et participation collective et horizontale. Cette perspective pose cependant des questions lorsque l'on s'intéresse à leur fonctionnement réel. En effet, n'est-il pas utopique d'imaginer des médias dynamiques, performants et stables qui fonctionneraient en tous points sur un modèle communautaire ? Sur le plan théorique, ces caractéristiques apparaissent essentielles pour que ces médias soient considérés comme « communautaires ». Cependant, au niveau pratique, Ernesto Lamas admettait qu'il est impossible de croire que tous les plans et toutes les actions soient débattus collectivement sans quoi le média manquerait de dynamisme et ne serait plus dans le vif de l'actualité exigé par l'information :

« Yo dudo de la gestión asamblearia por la asamblea en sí misma. También te lo digo por mi experiencia propia. Capaz que cuando empiezas un proyecto como este, crees que todo va a poder ser discutido entre todos todo el tiempo, y esto es imposible porque cualquier empresa, incluso comunitaria también es una empresa

---

<sup>28</sup> Traduction : Pour moi, communautaire se réfère d'abord à des médias de propriété sociale, qui n'ont pas de propriétaire, dans tous les cas ils peuvent avoir plusieurs propriétaires : une association civile, une coopérative, une mutuelle, une organisation libre de populations. [...] De mon point de vue, la propriété d'un média doit être sociale. Beaucoup de gens, je ne sais pas. Peut-être qu'une association civile et qu'ils sont cinq. Mais ces cinq soutiennent un projet avec ces caractéristiques que je viens de te donner : objectifs de transformations, une communication d'un genre nouveau, avec la participation de tous les citoyens, avec un pluralisme des contenus, avec une représentation de tous les secteurs qui n'ont pas d'habitude accès aux médias de communication, etc.

que tiene que pagar salarios, que tiene publicidad, que tiene que resolver la técnica, los programas, la gente, los sindicatos, todo lo que significa ser un medio de comunicación, no se puede decidir en asamblea. Tiene que haber ciertas lógicas de trabajo, donde hay algunos que toman decisiones. Si, se podrá discutir una vez o dos por año en asamblea el plan general de la radio: hacia a donde se quiere que vaya, etc. Y en todo caso después hacer un balance a ver si se está cumpliendo o no se está cumpliendo. [...] Un medio de comunicación tiene una inmediatez, tiene una rutina, una cotidianidad, que no pueden ser discutidas en asambleas. Entonces, esto también lo pondría en discusión. Si creo que tiene mecanismos de participación e instancias más democráticas obviamente que un medio comercial [...] Si comparamos los tres sectores, sin duda, el sector comunitario es el más democrático, lo que no significa que todo el tiempo hay que vivir en asamblea porque así es imposible construir un medio de comunicación.

»<sup>29</sup> (Ernesto Lamas, voir entretien complet en annexe)

Selon Ernesto Lamas, il ne faut pas prendre au mot la notion de « communautaire » dans le sens où sa caractéristique essentielle n'est pas tant à rechercher dans les pratiques quotidiennes, sinon dans la gestion et la décision de l'orientation de la programmation.

### 3.2.3. Une autre lecture de l'actualité

L'utilisation politisée des médias de communication est plus manifeste en Argentine que dans le reste des pays latino-américains selon Susana Finkelievich. Elle considère que la nuit du 19 au 20 décembre 2001 a marqué un tournant dans l'usage des TIC.

---

<sup>29</sup> Traduction : Moi, je doute de la gestion en assemblée pour l'assemblée en elle-même. Je te le dis également par expérience. Il est possible que quand tu commences un projet comme celui-là [radio communautaire], tu crois que tu vas pouvoir débattre de tout le temps, mais cela est impossible parce que comme toute entreprise, même communautaire parce qu'il s'agit aussi d'une entreprise qui doit payer des salaires, qui passe de la publicité, qui doit résoudre des problèmes techniques, les programmes, les gens, les syndicats, tout ce qui signifie être un média de communication, il est impossible de décider en assemblée. Il doit y avoir une certaine logique de travail, il doit y avoir certaines personnes qui prennent des décisions. Bien sûr, il est possible de débattre une ou deux fois par an en assemblée le plan général de la radio : où on veut aller, etc. et dans tous les cas, faire une évaluation après pour voir si les objectifs ont été atteints ou non.[...] Un média de communication doit avoir une immédiateté, une routine, une quotidienneté, qui ne peuvent être débattues en assemblées. Donc, je mettrais cela aussi à discussion. Oui bien sûr, je crois qu'il doit avoir un mécanisme de participation et des instances plus démocratiques qu'un média commercial. [...] Si on compare les trois secteurs, il ne fait aucun doute, le secteur communautaire est le plus démocratique, ce qui ne revient pas pour autant à vivre tout le temps en assemblée car il serait ainsi impossible de construire un média de communication.

« A partir del estallido social de los días 19 y 20 de diciembre de 2001 - que resultó en el primer cacerolazo, las marchas de la ciudadanía sobre Plaza de Mayo, la represión policial, el asesinato de veintinueve manifestantes, y la consiguiente renuncia de Fernando De la Rúa - las protestas tomaron nuevas formas: actualmente las numerosas acciones de protesta ciudadana se organizan por Internet.» (Finquelievich, 2002 : 2)

Les médias alternatifs, populaires, communautaires ou indépendants ont ainsi profité d'Internet pour créer et diffuser des contenus informatifs visant à dénoncer la corruption des politiques, à réveiller les consciences citoyennes sur l'importance de la participation à la lutte, à analyser l'actualité, etc. C'est ainsi qu'aux côtés des médias institutionnels nationaux et locaux, ils se sont affirmés comme des acteurs conséquents dans le système médiatique argentin. Les médias communautaires se sont placés comme un secteur force d'organisation et de proposition dans la construction d'une nouvelle société en rupture avec le statu quo social existant. En effet, face à des médias dominants qui ont tenté d'occulter ou de nuancer le chaos social et politique, et qui ont déformé la réalité des cacerolazos, ces médias CAP se sont présentés comme la voie du peuple.

Il ne s'agit pas simplement de dénoncer le traitement des informations diffusées par les médias dominants, il est également question de proposer un autre traitement de l'information, c'est-à-dire une lecture critique de la réalité à partir de leurs conditions d'existence et de produire des contenus qui leur sont propres. Cet objectif passe par la construction d'un agenda spécifique et indépendant des mass médias. Ernesto Lamas considère que la création de médias communautaires naît d'un besoin des communautés de voir leurs problématiques traitées par les médias. Déçues par l'absence de leur cause dans les médias de masse, ou d'un traitement de piètre qualité, les communautés se sont attelées elles-mêmes à la création de contenus et contenus médiatiques qui correspondent à leur réalité. Elles estiment que leur proximité voire leur appartenance leur confère une légitimité discursive.

#### 3.2.4. Quels outils de communication ?

Les différentes approches scientifiques latino-américaines ne concordent pas sur la question des dispositifs techniques permettant des pratiques communautaires. En effet, je rappelle que André Vitalis soutient que seul Internet est compatible avec ces conduites, alors

que Manuel Castells considérait que les médias classiques – radios, télévision, presse – pouvaient également être communautaires s'ils étaient locaux et indépendants. Dans l'approche occidentale de la communication communautaire, les artefacts permettant ces conduites faisaient partie des médias « légers ». Au sein des approches latino-américaines, il ne semble pas non plus apparaître de consensus. Nombre de scientifiques dessinent des portraits très hétéroclites des médias communautaires.

Gumucio Dagron, dont l'approche de la communication communautaire s'apparente à celle des chercheurs occidentaux, considère que les médias communautaires doivent être petits, isolés et purs (2001). À travers cette posture, il associe les caractéristiques des dispositifs techniques à celles des populations. Autrement dit, pour qu'un projet de communication fonctionne et qu'il perdure dans un groupe social isolé ayant de faibles ressources économiques, il faut que le média soit adapté à des limites en termes de compétences et de savoir-faire requis mais également en termes de coûts du matériel technique. Si cette posture semble rationnelle, elle amène cependant à se demander si elle ne favorise pas le maintien des populations dans un certain retard technique et communicationnel. En outre, l'auteur ne se pose pas la question de la production de revenus et de création d'emplois à travers les médias communautaires.

Pour Ernesto Lamas, le caractère communautaire n'est pas à rechercher dans la marginalité. Il refuse en ce sens de considérer seules les petites structures géographiquement isolées comme pouvant être communautaires. Pour lui, ces projets peuvent certes être de petite envergure, mais peuvent également être des projets de grande ampleur, qui produisent des emplois et dont la diffusion couvre une large zone géographique. Il prend comme exemple la radio FM La Tribu, dont il était le dirigeant. Cette dernière est diffusée sur 80% de la province de Buenos Aires, génère de nombreux emplois et des bénéfices économiques.

Parallèlement à ces discussions, la question du contexte géographique de création des médias de communication et de fait leur inscription sociopolitique apparaît. Preuve de ces débats, lors d'un congrès en Argentine, à la suite de ma présentation sur les pratiques médiatiques des communautés indigènes, un des exposant m'a demandé si cela ne dérangeait pas les communautés indigènes d'utiliser des outils tels que Facebook qui représentent la société occidentale, la mondialisation et la culture de masse, alors qu'ils cherchent à préserver leurs traditions, leur culture et leurs identités. Cette question sous-tendait une opposition

irréconciliable entre culture traditionnelle et dispositifs numériques. Si l'on a vu qu'il y a une contradiction fondamentale entre la communication populaire et celle produite par les médias dominants, limiter les pratiques CAP à certains dispositifs conduirait à entrer dans un paradigme technique. Cependant, comme il a été prouvé, l'outil ne détermine en soi ni l'usage, ni le fonctionnement, ni le contenu. Cette thèse est également soutenue par Jesús Martín Barbero en ces termes :

« No estoy afirmando que las alternativas de comunicación popular deban ser únicamente marginales a los grandes medios, que no pueden existir alternativas que involucren a los medios masivos, estoy alertando contra la ya vieja y peligrosa ilusión — mcluhiana — de que lo alternativo pueda venir del medio en sí mismo. » (Barbero, 2002 : 118).

Le sens de l'appropriation des médias de communication n'est pas déterminé par le support. En effet, bien que celui-ci représente la mondialisation, avec tout ce que ce terme suppose quant à l'hégémonie des pays développés et leur influence sur le développement des pratiques médiatiques, cela ne signifie pas qu'ils sont incompatibles avec les dynamiques de lutte pour la transformation des processus sociaux, culturels, politiques et économiques. En ce sens, tout artefact peut être utilisé pour des projets de communication CAP indépendamment de ses caractéristiques techniques, son utilisation par des médias hégémoniques, son contexte et origine d'innovation.

### **3.3. Les médias communautaires : un acteur récemment légalisé en Argentine**

Le travail de recherche que j'ai mené s'inscrit dans un contexte politique et communicationnel particulier : la mise en place de la loi sur les Services de Communication Audiovisuel (loi 26.522). En réponse aux exigences des professionnels de la communication ainsi qu'à des attentes sociales, la Présidente Cristina Fernández de Kirchner a présenté le 18 mars 2009 un projet de loi de Services de Communication Audiovisuelle. Celui-ci poursuit les objectifs déterminés par le Plan d'Action du Sommet Mondial sur la Société de l'Information (SMSI) qui a eu lieu à Genève en 2003, qui prévoit la suppression des monopoles en établissant une limite à la propriété des médias, la répartition équitable de l'espace médiatique entre les acteurs privés, publics et communautaires, l'application des normes internationales en ce qui concerne le droit à l'information et la liberté d'expression. Jusqu'alors l'espace

médiatique était réglementé par la loi 22.285 qui datait de la Dictature militaire. Cette dernière restreignait considérablement la liberté d'expression et permettait au pouvoir politique de contrôler les médias. Les politiques libérales de Menem ont contribué à l'apparition de holding.

Le paysage médiatique argentin était alors contrôlé par peu d'entreprises<sup>30</sup>, et les médias communautaires, alternatifs ou populaires étaient considérés comme illégaux. Ernesto Lamas (voir entretien en annexe) explique que le retour à la démocratie a été accompagné de changements majeurs au niveau politique et social, mais pas au niveau communicationnel. En effet, bien que de nombreux médias CAP aient vu le jour à la fin de la dictature, jusqu'au début des années 90, l'État ne les reconnaissait pas, ils étaient systématiquement fermés, les équipements étaient confisqués et les auteurs condamnés. À partir des années 90, face à leur émergence massive, et à la force de leurs revendications, l'État a mis en place un registre en accordant des « permis précaires et provisoires ». Selon Ernesto Lamas, le problème de ces permis est que toutes radios sans but lucratif étaient alors considérées de la même manière. En outre, ce statut ne leur permettait que de fonctionner de façon marginale et instable dans la mesure où les permis pouvaient leur être retirés sans préavis.

Révoltés par cette situation qui les maintenait dans une situation précaire, les médias communautaires, alternatifs et populaires se sont regroupés en associations en réclamant l'application de l'article 19 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948. C'est sur ce contexte que l'association civile FARCO (Forum Argentin de Radios Communautaires) a vu le jour en 1998. Son but était de lutter pour la réaffirmation de l'identité des radios populaires, alternatives et communautaires, la garantir de l'exercice du droit à la communication, ainsi que la défense de l'accès des fréquences radiophoniques des radios populaires non-lucratives. Le 4 juin 2004, le Président de FARCO a convoqué à une réunion les Mères de la Place de Mai, le Centre des Études Légales et Sociales (CELS), les syndicats des travailleurs de presse, radio et télévision, en plus des radios communautaires, des chercheurs en sciences de l'information et de la communication, des spécialistes du droit à l'information ainsi que des fonctionnaires d'État. L'objectif de cette réunion plurisectorielle était de définir des points cruciaux qui seraient la base d'une nouvelle loi sur les médias de communication. Cette réunion a donné lieu à la formation d'une « Coalition pour une

---

<sup>30</sup> Les groupes majoritaires sont Clarín, Uno, Prisa, La Nación, Vila-Manzano et Cadena3.

Radiodiffusion démocratique », réunissant plus de 1000 personnes chargées de rédiger un projet nommé « 21 points pour une communication démocratique ». Ce document a servi de base au gouvernement pour créer la nouvelle loi « Loi des Médias de la Démocratie ». La participation de la société civile et la collaboration des secteurs professionnels concernés à l'élaboration d'un projet de loi est inédite en Argentine.

C'est ainsi que le 10 octobre 2009 est sanctionnée et promulguée la loi de Services de Communication Audiovisuelle (LSCA), loi n° 26.522. Cette dernière est inédite au niveau international dans la mesure où elle divise de manière équitable et démocratique de l'espace médiatique en trois : secteur public, secteur privé et le secteur communautaire.

« Los servicios previstos por esta ley serán operados por tres (3) tipos de prestadores: de gestión estatal, gestión privada con fines de lucro y gestión privada sin fines de lucro » (article 21 chapitre 1 titre III de la loi LSCA du 10 octobre 2009).

Les médias commerciaux conservent leurs droits mais leur amplitude est désormais limitée afin de mettre fin aux monopoles médiatiques. Ce point a été très largement discuté, et le demeure encore, au niveau national sur les scènes politiques et législatives ainsi que dans l'espace public. Cependant, dans le cadre de ce travail de thèse, je vais ici me focaliser sur le secteur public et communautaire.

Les « émetteurs communautaires », tels que nommés dans la loi, sont les prestataires de services à buts non-lucratif. En laissant de côté, pour l'instant l'utilisation intéressante du terme « communautaire », je vais m'intéresser dans un premier temps à la définition qu'il en est donné dans la loi :

« Son actores privados que tienen una finalidad social y que se caracterizan por ser gestionados por organizaciones sociales de diverso tipo sin fines de lucro. Su característica fundamental es la participación de la comunidad tanto en la propiedad del medio, como en la programación, administración, operación, financiamiento y evaluación. Se trata de medios independientes y no gubernamentales. En ningún caso se entenderá como un servicio de cobertura geográfica restringida. »<sup>31</sup> (article 4 chapitre 2 titre III de la loi LSCA du 10 octobre 2009).

---

<sup>31</sup> Traduction : des acteurs privés qui ont une finalité sociale et sont caractérisés pour être gérés par des organisations sociales de divers types sans fin lucrative. Leur caractéristique fondamentale est la participation de

La loi LSCA considère les médias communautaires comme une organisation sociale qui serait essentiellement définie par deux caractéristiques fondamentales : son indépendance et sa conformation collective. Cette approche prend ainsi le contrepied des études qui les considèrent comme étant limités, isolés et marginalisés, et concorde avec les caractéristiques des médias CAP vues dans le point précédent. Une adéquation apparaît ainsi entre les travaux théoriques et le terrain, ou du moins dans son appréhension au niveau législatif.

De prime abord, il est raisonnable de penser que les médias de communication des communautés indigènes entrent dans cette catégorie. Or, une lecture plus approfondie de la loi permet de se rendre compte que tel n'est pas le cas. En effet, les communautés indigènes sont ici comprises comme entrant dans la famille des prestataires de services étatiques et non pas communautaires. Cette assimilation est surprenante et n'est pas sans poser de questions. En effet, les communautés sont des institutions libres, reconnues légalement et ayant leur propres modalités de fonctionnement. Bien entendu, et comme je le détaillerai par la suite, leur reconnaissance officielle dépend de l'État, mais assimiler les communautés indigènes à une institution étatique ne serait-il pas leur nier une certaine indépendance ? De plus, cet amalgame ne reviendrait-il pas à ignorer les historiques et/ou actuelles confrontations entre l'État et les communautés indigènes ? Par ailleurs, l'exclusion des médias des communautés indigènes de la catégorie de médias communautaires, insinue-t-elle que les médias indigènes n'ont pas l'obligation de propriété, de programmation, de financement, de gestion et de participation collective.

Le point clé, pour comprendre cette inclusion dans le secteur public, s'explique par le cadre dans lequel les demandeurs peuvent accéder à l'espace médiatique. En effet, cette loi différencie autorisation et licence. Tandis que les licences sont accordées pour une durée de dix ans aux secteurs privés et communautaires (article 4 chapitre 2 de la loi LSCA du 10 octobre 2009). Les autorisations sont, quant à elles, attribuées aux personnes de droit public étatique ou non, aux universités nationales et institutions universitaires nationales, ainsi qu'aux Peuples Originaires et à l'Église Catholique. L'obtention des licences est également plus contraignante compte tenu du nombre de documents à produire et de la durée de son effectivité. Il semble ainsi que la loi a souhaité favoriser les communautés indigènes en ne

---

la communauté tant au niveau de la propriété du média, que dans la programmation, l'administration, l'opération, le financement et l'évaluation. Il s'agit de médias indépendants et non gouvernementaux. En aucun cas il sera compris comme un service de couverture géographique restreint.

leur exigeant pas de produire un dossier complexe au moment de demander un accès à l'espace médiatique. La loi précise que le caractère de Peuples Originaires est accepté lorsque sa personnalité juridique a été reconnue par la Constitution Nationale (article 75, paragraphe 17). Ainsi, leur reconnaissance étatique conduit de facto à l'attribution d'une autorisation pour créer un média de communication. Dans le cas où la communauté n'ait pas été reconnue, elle peut néanmoins solliciter l'accès à l'espace médiatique en demandant une licence.

Pour résumer ce chapitre, le phénomène des médias communautaires a pris une telle ampleur dans la société argentine que des militants, des professionnels, des scientifiques et des politiciens se sont regroupés autour d'un projet visant à leur octroyer un statut juridique. C'est ainsi qu'en 2009, le chef de l'État argentin a mis en place un nouveau cadre légiférant les acteurs de pratiques de communication. L'espace médiatique local est depuis reparti équitablement entre les secteurs communautaires, publics et privés. Il a également été montré que les caractéristiques des médias communautaires énoncées dans cette loi correspondent à celles spécifiées par les chercheurs locaux. Une des raisons de cette concordance peut être que nombre de scientifiques de la question, à l'instar de Ernesto Lamas, ont travaillé ou travaillent de près ou de loin avec des médias communautaires, et ont participé à l'élaboration du projet de loi. Par ailleurs, l'étude de cette loi a permis de constater que les médias des communautés indigènes étaient associés au secteur public, et non pas à celui communautaire, sans pour autant en être totalement exclus.

Pour conclure cette partie, il a été démontré, dans le chapitre 1, que lorsqu'on envisage les pratiques médiatiques, il est nécessaire d'entrevoir la relation homme-artefact comme un « tissu sans couture », dans la mesure où il s'agit d'une médiation sociotechnique puisque l'acteur (humain) comme l'actant (l'objet) exerce une influence sur l'autre, et ce de manière non hiérarchique. En outre, la relation médiatique doit être envisagée à partir de l'épaisseur sociale, des représentations et les significations véhiculées à travers l'appropriation des moyens de communication, mais également en prenant en compte les structures et les systèmes qui peuvent conditionner les pratiques. À partir d'un bricolage théorique, j'ai cherché à combler les lacunes des théories centrées sur les logiques d'actions individuelles, qui n'étaient pas suffisantes pour le cas de mon étude, en introduisant des perspectives en SIC

s'intéressant aux communautés afin de prendre en considération l'usage dans le cadre collectif. Cependant, ces dernières ne permettaient pas de saisir l'inscription identitaire particulière des communautés et leurs enjeux sociopolitiques.

Le chapitre 2 a été consacré à une revue historique et critique des postures dominantes sur la communication communautaire. Ancrée dans le champ de la communication pour le développement dans les pays du Nord, elle est analysée comme une méthodologie pouvant faciliter la mise en place de projet de développement conçus par les instances dominantes. Les communautés marginalisées pourraient prendre part aux processus de décisions grâce aux médias communautaires. Les populations seraient ainsi mieux à même d'accepter l'implémentation des projets. Dans les travaux occidentaux, la communication communautaire s'inscrit ainsi dans des recherches portant sur les moyens à mettre en œuvre pour réduire les inégalités sociales, politiques et économiques. Elle se situe dans la lignée des travaux qui considèrent que les artefacts communicationnels pourraient améliorer la compréhension entre les peuples. Les travaux latino-américains se situent en opposition de ces théories qui conjuguent développement et modernisation. Ils considèrent que la communication communautaire s'est développée dans un contexte sociopolitique hautement conflictuel. Elle est la matérialisation de révoltes citoyennes, de luttes contre des systèmes de domination au niveau social, politique, économique et communicationnel. Dans le chapitre 3, il a été vu que : revendications identitaires, sociales et politiques, propriété collective, transformation des structures sociétales, consolidation du tissu social, construction de formes de gestion horizontales, démocratiques et participatives, ou encore création des codes et des langages médiatiques, sont autant de caractéristiques utilisées pour définir la communication communautaire dans la littérature scientifique latino-américaine. Ce syntagme désigne alors les projets qui visent à conjuguer savoir-pouvoir, identité-culture, et horizontalité-efficacité.

Pour résumer cette partie, j'ai réalisé un état de l'art critique, atypique, interdisciplinaire et international. À travers celui-ci, j'ai détecté les informations qu'il était nécessaire de recueillir afin de comprendre les pratiques médiatiques communautaires. Je citerai principalement : l'artefact, ses caractéristiques, ses limites et ses prescriptions ; les usagers, leurs contextes sociaux, identitaires, politiques et économiques ainsi que leurs objectifs et leurs imaginaires ; la relation entre le communicationnel et le social ; la complexité des formes d'expressions et leurs contextes sociaux, politiques, économiques et

techniques. Les deux approches fondamentalement divergentes de la communication communautaire ont permis de démontrer que les acteurs et les contextes d'implémentation puis d'appropriation, sont déterminants. L'approche latino-américaine retenue dépeint une communication communautaire en conflit contre des systèmes de domination, proposant une nouvelle lecture des formes communicationnelles et des structures sociopolitiques, en mettant en avant l'identité des populations. Horizontalité, collectivité et citoyenneté apparaissent comme des données caractéristiques inhérentes aux pratiques communautaires. Aussi, je prêterai attention à ces critères lors de l'observation des pratiques médiatiques.



## **DEUXIÈME PARTIE : TRAVAIL DE TERRAIN DANS SEPT COMMUNAUTÉS INDIGÈNES DIAGUITAS DU NORD-OUEST ARGENTIN**

Dans la partie précédente, il a été vu qu'il n'existe pas une, mais des conceptions, de la notion de communication communautaire. Celles-ci renvoient à des contextes, des acteurs, des enjeux et des pratiques très diverses. L'hétérogénéité des caractéristiques définies dans ces approches pose un problème théorique. Bernard Miège écrivait que la pensée communicationnelle exige de replacer les phénomènes d'information et de communication dans la société concrète dans lesquels ils se développent et des formes prises par les rapports sociaux (Miège, 1998). Dans cette partie, il sera ainsi question de se référer à la réalité du terrain à partir de l'observation des pratiques médiatiques des communautés indigènes argentines. Ces dernières constituent un terrain pertinent dans la mesure où elles sont entrées dans un processus d'appropriation d'artefacts communicationnels, et ont participé aux dynamiques sociales visant à la transformation de l'espace médiatique argentin. Par ailleurs, la notion de « communautaire » apparaît comme centrale dans leurs caractéristiques culturelles, identitaires et sociopolitiques.

L'étude des pratiques médiatiques des communautés indigènes aurait pu être effectuée à partir d'articles scientifiques, de comptes-rendus d'organisations internationales et de données quantitatives, et enfin s'appuyer sur des traces numériques. Mais, à travers les travaux sur les usages, il a été vu que les discours des acteurs sur les significations, les représentations, et les enjeux des usages sont éminemment importants pour comprendre les modalités de leurs pratiques. De plus, il est essentiel de prendre en considération leur représentation du contexte historique, social, politique, économique, culturel et technique dans lequel ils inscrivent les actions. Par conséquent, le travail de terrain de type ethnographique est apparu comme le seul permettant d'accéder à toutes ces données. C'est pourquoi je me suis rendue dans sept communautés indigènes de l'ethnie diaguita situées dans la province de Tucuman en Argentine. De 2011 à 2013, j'ai effectué de nombreux séjours prolongés dans des communautés en logeant chez l'habitant en partageant leur vie quotidienne, leur culture, leurs réunions, leurs coutumes, leurs fêtes ancestrales, ainsi que leurs activités communicationnelles. Cette partie sera l'occasion de présenter ce travail qui sert de base à l'analyse de leurs pratiques médiatiques.

Dans le chapitre 4, je restituerai les informations générales recueillies sur les caractéristiques de ces communautés indigènes. Puis j'expliquerai pourquoi le travail de terrain a été réalisé à partir de la sélection de communautés résidant dans la province de Tucumán. Enfin, je présenterai ces dernières en les répartissant en trois groupes mettant en évidence leur diversité. Pour terminer ce chapitre, je ferai un point sur leur organisation sociopolitique qui, comme on le verra par la suite revêt une importance majeure dans la forme prise par leurs pratiques médiatiques.

Le chapitre 5 concernera le travail de terrain réalisé durant mes séjours en 2011, 2012 et 2013. Dans un premier temps, il s'agira de montrer que si les théories sur les méthodes de type ethnographique donnent des indications sur les actions à exécuter, celles-ci doivent être adaptées et modifiées en fonction du terrain de ses caractéristiques, ses normes et ses conditions. Puis, dans un deuxième temps, je reviendrai sur les tensions et les préjugés du terrain, les stratégies mises en place pour pouvoir circuler sur celui-ci, et les relations entretenues avec les interlocuteurs. Enfin, je présenterai les actions accomplies dans les communautés et à San Miguel de Tucumán : des entretiens, des observations et des actions participantes, mais également la réalisation et la diffusion d'un questionnaire sur les radios VHF.

Lors du travail de terrain, j'ai remarqué que des items revenaient constamment dans les entretiens, les discussions, les réunions ou même dans les échanges de la vie quotidienne : l'identité, le territoire et les médias de communication. Dans le dernier chapitre, il s'agira donc de faire un point sur ces problématiques.



## **Chapitre 4 : Les communautés indigènes observées**

Ce chapitre se focalise sur la présentation des communautés dans lesquelles le travail de terrain qui s'est déroulé sur les années 2011 à 2013. Dans un premier point, il s'agira de s'interroger sur la notion de communautés indigènes. Dans un deuxième point, il sera expliqué comment et pourquoi cette thèse qui fait référence aux communautés du nord-ouest argentin s'est finalement concentrée sur les diaguitas de la province de Tucumán. Le troisième point sera dédié à la présentation des communautés indigènes qui ont été sélectionnées pour réaliser ce travail. Elles seront classifiées en trois groupes afin de rendre compte de leur hétérogénéité. Le dernier point s'intéressera à l'organisation sociopolitique singulière de ces populations au niveau intra et inter communautaire. Ces données seront indispensables pour saisir et comprendre par la suite les processus d'appropriation d'artefacts communicationnels par ces populations.

### **4.1. Qu'est-ce qu'une communauté indigène ?**

Avant de débiter la présentation des communautés indigènes sélectionnées pour ce travail, il apparaît essentiel de spécifier ce que l'on entend à travers cette notion. Celle-ci est utilisée dans ce travail de thèse, mais nombre d'autres appellations apparaissent également pour désigner ces populations. La pluralité des terminologies invite à se demander s'il existe des différences entre ces appellations ; si elles considèrent les mêmes éléments et facteurs ; ou encore, s'il s'agit de choix linguistiques, culturels ou encore politiques. Ces questions seront débattues dans un premier point, à partir d'un état des lieux des débats et des discussions autour de ces terminologies. Dans un deuxième point, il s'agira de se focaliser sur la notion « communautés indigènes » afin d'en déceler les critères de définition.

#### **4.1.1. Débats terminologiques**

Dans ce travail de recherche, l'expression « communauté indigène » a été choisie, mais nombre d'autres termes sont utilisés pour désigner les populations dont il est question, tels que : peuples autochtones, originaires, premiers, aborigènes ou encore tribaux. Il n'existe pas

de consensus autour d'un choix d'appellation, ni de définition universelle qui les regrouperaient tous sous une même dénomination. Il faut rappeler qu'ils représentent plus de 370 millions de personnes à travers le monde, et forment plus de 5000 groupes dispersés dans plus de 70 pays. Il s'agit donc de populations très hétérogènes. Les termes privilégiés sont en général « indigène » et « autochtone ». Ce dernier est d'ailleurs la terminologie officielle employée aux Nations Unies, dans la traduction française. Le mot « autochtone » est formé à partir de la racine grecque *khthon* qui signifie terre. La formation sémantique *autòkhtônos* désigne ainsi celui qui « né de la terre même ». Pour définir ce qu'est un « peuple autochtone », il est d'usage de citer la définition de 1987 rédigée par José Martinez Cobo, ancien rapporteur spécial de la Commission des droits de l'Homme aux Nations Unies :

« Par communautés, peuples et nations autochtones, il faut entendre ceux qui, liés par une continuité historique avec les sociétés antérieures à l'invasion et avec les sociétés précoloniales qui se sont développées sur leurs territoires, se jugent distincts des autres éléments des sociétés qui dominent à présent sur leurs territoires ou parties de ces territoires. Ce sont à présent des éléments non dominants de la société et ils sont déterminés à conserver, développer et transmettre aux générations futures les territoires de leurs ancêtres et leur identité ethnique qui constituent la base de la continuité de leur existence en tant que peuple, conformément à leurs propres modèles culturels, à leurs institutions sociales et à leurs systèmes juridiques." Cette continuité historique, dit-il, peut consister à occuper des terres ancestrales, à avoir des ancêtres communs, une culture et une langue commune, ou se traduire par d'autres facteurs pertinents. Individuellement, un autochtone est une personne qui appartient à un tel groupe ou qui est acceptée par ledit groupe. »<sup>32</sup> (Cobo, 1986)

Dans la langue française, anglaise et espagnole, c'est le terme « indigène » qui est privilégié. Il vient du latin *indigenae*, formé à partir de *gena* et *indu* : soit « né », et « issu (gène) de l'intérieur ». Il sert à distinguer les personnes nées dans le lieu de celles venues d'ailleurs. En France, le mot indigène est employé avec précaution dans la mesure où il renvoie au discours colonial. Les non-européens étaient considérés comme « indigènes », en opposition aux « colons ». Néanmoins, selon Irène Bellier, le terme « indigène » permet de s'inscrire dans une temporalité contemporaine.

---

<sup>32</sup> Document de l'ONU n° E/CN.4/Sub.2/1986/87.

« Alors que le terme « aborigène » renvoie à l'idée d'un développement séparé de celui de la nation et figé dans le temps (« cette époque »), celui d'« indigène » accompagne l'idée de la conservation d'institutions particulières, une perspective qui permet de penser que les différents secteurs de la communauté nationale sont contemporains. » (Bellier, 2009 : 3).

Dans ces deux termes, on retrouve malgré tout une notion commune : celle d'être les premiers habitants d'un territoire géographique. En Argentine, le terme « indigène » est non seulement une formule politiquement correcte, mais également et surtout une stratégie politique qui leur permet de se postuler comme bénéficiaires de certains droits légaux (Isla, 2009).

Outre ces appellations, on retrouve également celles de « peuples indigènes » ou « peuples originaires » dans le langage commun, scientifique et politique. Parler de « peuple » plutôt que de « communauté » apparaît comme un choix terminologique éminemment politique. En effet, en s'auto-désignant de la sorte, ces groupes sociaux se reconnaissent comme bénéficiaires de certains droits internationaux, et en particulier de l'article 1<sup>er</sup> des deux pactes<sup>33</sup> internationaux relatifs aux droits de l'homme du 16 décembre 1966 :

« 1. Tous les peuples ont le droit de disposer d'eux-mêmes. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel.

2. Pour atteindre leurs fins, tous les peuples peuvent disposer librement de leurs richesses et de leurs ressources naturelles, sans préjudice des obligations qui découlent de la coopération économique internationale, fondée sur le principe de l'intérêt mutuel, et du droit international. En aucun cas, un peuple ne pourra être privé de ses propres moyens de subsistance.

3. Les États parties au présent Pacte, y compris ceux qui ont la responsabilité d'administrer des territoires non autonomes et des territoires sous tutelle, sont tenus de faciliter la réalisation du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, et de respecter ce droit, conformément aux dispositions de la Charte des Nations Unies. »

Cette stratégie discursive est souvent attestée en Bolivie, où l'on parle de « peuple » davantage que de « communauté ». Une telle tactique apparaît d'ailleurs de plus en plus fréquente en Argentine.

---

<sup>33</sup> Pacte international des droits civils et politiques et le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels

Néanmoins, j'ai décidé d'opter pour la terminologie « communautés indigènes » pour trois raisons. La première est qu'il s'agit de la dénomination privilégiée dans la langue espagnole. La seconde est que le mot « indígena » dans le lexique de la Constitution Nationale argentine de 1994 et du ministère dédié à ces communautés : Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI créé par la loi N° 23.302 du 30 septembre 1985). La troisième, et la principale, est que ce terme est celui choisi par les communautés pour se désigner elles-mêmes. En effet, on remarque que la grande majorité de leurs noms commencent par « Comunidad Indígena de ... ». Par conséquent, le choix sémantique pour lequel j'ai opté concorde avec les discours locaux.

#### 4.1.2. Discussions sur la notion de communauté

Le terme communauté renvoie à deux types de significations : d'une part, un modèle traditionnel lié à l'appartenance locale ; et d'autre part, un modèle politique dont l'objet est le bien commun et la forme archétypale l'État-Nation (Bouvet, 2007 : 35). Les communautés indigènes entrent ainsi davantage dans le premier type. Habituellement, elles sont associées au modèle social-traditionnel des sociétés holistes. Dans les sociétés holistes, la totalité sociale prime sur l'individu. Elles reposent sur l'importance de l'ordre social, et peuvent, en ce sens, être assimilées à un système de castes. Cette perspective fait écho à celle proposée par la sociologie allemande du XIX<sup>ème</sup> siècle, portée par Ferdinand Tönnies, qui propose de définir la communauté à partir de son opposition avec la société. À contrario de cette dernière, la communauté est générée par une volonté naturelle et organique de vie commune. Il s'agit d'un « groupe primaire fermé » dont les individus sont réunis par des critères prescriptifs.

Le spécialiste en droits de l'Homme et des minorités ethniques, Joseph Yacoub, rappelle qu'il existe pléthore de types de communautés. Elles peuvent être réunies à partir de caractéristiques très hétéroclites telles que la langue, l'histoire, la religion, le territoire, les coutumes, la gastronomie, etc. (Yacoub, 1998 : 33). Si les communautés acquièrent différents profils en fonction des éléments qui les réunissent, Joseph Yacoub considère néanmoins qu'elles ont en commun la volonté de constituer un « nous ». La notion du « vivre ensemble » prime également pour Robert Mac Iver et Charles Page pour définir ce qu'est une communauté :

« A partir du moment où les membres d'un groupe, petit ou grand, vivent ensemble d'une manière telle qu'ils partagent non tel ou tel intérêt mais les conditions de base de la vie en commun, on appelle ce groupe une communauté. La marque d'une communauté est qu'on peut vivre pleinement à l'intérieur de celle-ci. » (Bouvet, 2007 : 37)

L'autosuffisance du groupe apparaît ici comme une autre caractéristique importante. Cet élément est également mis en exergue dans les recherches en ethnologie paysanne qui définissent la communauté de la manière suivante :

« Une unité sociale restreinte, vivant en économie partiellement fermée sur un territoire dont elle tire l'essentiel de sa subsistance » (Gossiaux, 2007 : 166).

Si à travers ces définitions le critère principal qui apparaît est celui de la possibilité d'autosubsistance, nombres de membres des communautés rejettent cette approche. En effet, comme l'explique une jeune membre de la communauté de Colalao del Valle, l'autosubsistance, l'autonomie ou l'autocratie sont des notions privilégiées par les fondamentalistes indigénistes :

« Están los fundamentalistas que entienden que hay que sacar todo lo que no hace parte de la comunidad, que la comunidad se tiene que portar sola, y que nadie te venga a decir nada. Y hay otros, como yo que creen que no pasa por ahí, sino que pasa por buscar una coexistencia y de entender que acá la idea no es que formemos un estado aparte, sino que el Estado realmente nos valore. Que nos dé un lugar sin perder nuestra identidad, porque al fin y al cabo pueden coexistir, todos coexistimos, todos tenemos un conjunto de mezclas.»<sup>34</sup> (Cynthia O., voir entretien complet en annexe)

Cette relation particulière entre les communautés et l'État apparaît aussi en filigrane dans la définition proposée par les auteures argentines des communautés indigènes de Tucuman qui ont travaillé en particulier sur la communauté de Casas Viejas (Tucuman, Argentine), Heredia, Nuñez et Galindez :

---

<sup>34</sup> Traduction : Il y a des fondamentalistes qui pensent qu'il faut sortir tout ce qui ne fait pas partie de la communauté, que la communauté doit se porter elle-même, et que personne ne vienne rien lui dire. Et, il y en a d'autres, comme moi, qui pensent qu'il ne faut pas aller dans cette voie, qu'il faut chercher la coexistence et comprendre que l'idée n'est pas de former un État à part, mais que l'Etat nous valorise vraiment. Qu'il nous donne un espace où nous ne perdrons pas notre identité, parce qu'en fin de compte nous pouvons coexister, nous coexistons tous, nous provenons tous de mélanges.

« Hablar de « comunidades originarias » es hablar de una forma específica de organización, reconocidas como tal y denominada así en Argentina a partir de la ley 23.302»<sup>35</sup> (Heredia, Nuñez, Galindez, 2010 : 4)

Il est intéressant de noter que, plutôt que de définir à partir de critères propres aux communautés, ces travaux renvoient la définition utilisée dans la loi argentine nationale. Alejandro Isla qui a réalisé sa thèse doctorale sur les communautés diaguitas, et en particulier sur celle d'Amaicha del Valle, souligne également la relation complexe de coexistence avec l'État argentin. De fait, il propose de définir les communautés à partir de la superposition sur un même territoire de ces deux différents systèmes politiques, modernes et ancestraux :

« La comunidad es comprendida como la intersección de varias fuerzas que coexisten de manera compleja y conflictiva, ya que se requiere mutuamente para su reproducción: la sociedad nacional, el Estado, los hogares, a través de las facciones y la comunidad misma »<sup>36</sup> (Isla, 2009 : 53)

Ainsi, les communautés indigènes apparaissent clairement comme non-dissociables de l'État et de son fonctionnement.

Si ces définitions généralistes permettent d'entreapercevoir ce qu'est une communauté à partir de leur lien avec l'État-nation, elles ne permettent pas d'en saisir les subtilités. Joseph Yacoub propose une définition des communautés indigènes comme suit :

« Une communauté autonome ethnoculturelle (entendue dans un sens large) structurée, minorisée sur place ou à distance, de dimension variable, à l'échelle large ou réduite, à l'intérieur même de son territoire national, ou au-delà dans des États divers sous lesquels ses membres vivent depuis des générations, et dont ils sont citoyens et partie intégrante, en position vulnérable, et qui malgré l'exil interne ou externe, la marginalisation ou l'oppression, maintiennent une conscience collective identitaire, sont animés par un vouloir-vivre ensemble, veulent conserver leur cohésion, leur continuité et leurs traits propres (langue, religion, culture, mœurs, foi, mode de vie...) qui les distinguent du groupe dominant, de la majorité nationale comme des autres minorités, dans un espace géographique et une société politique indivise. Elles cherchent à maintenir,

---

<sup>35</sup> Traduction : Parler de « communautés originaires » c'est parler d'une forme spécifique d'organisation, reconnues comme telles et dénommées de cette manière depuis la loi 23.302.

<sup>36</sup> Traduction : La communauté est comprise comme l'intersection de plusieurs forces qui coexistent de manière complexe et conflictuelle, puisqu'elles se sollicitent mutuellement pour sa reproduction : la société nationale, l'Etat, les foyers, à travers des factions et la communauté en elle-même.

préservé et exprimé leurs spécificités, individuellement aussi bien qu'en commun, dans une égalité de droits [...] » (Yacoub, 1998 : 128)

On peut souligner plusieurs aspects apparaissant dans cette définition : la volonté de vivre ensemble, la situation de subalternité et la relation particulière à la terre qui est à la fois racine de leur identité et source de leur cosmovision (Terre Mère, Pacha Mama). Cette connexion leur confère un droit à la terre, celui des tout premiers occupants. On pourrait néanmoins critiquer une approche romantique, égalitaire et homogène du groupe.

Laurent Bouvet, quant à lui, soutient que les critères de définition purement communautaristes sont aujourd'hui dépassés en raison de la réalité actuelle. Il n'existe pas, selon lui, de groupe homogène où tous les individus penseraient et ressentiraient la même chose. De fait, il considère qu'il faut prendre en compte les différences structurelles intracommunautaires et les entités individuelles « indépendantes autant qu'interdépendantes » (Bouvet, 2007 : 41). Le second point que l'on pourrait noter de la définition proposée par Joseph Yacoub est qu'il s'agit d'une approche planétaire, qui englobe toutes les minorités, sans distinction. Il semble opportun de se rapprocher davantage des conceptions plus localisées faisant référence aux communautés andines. C'est en incluant cette particularité qu'Alejandro Isla insiste sur la nécessaire prise en compte de l'identité andino-coloniale pour définir ce qu'est une communauté indigène :

« La comunidad, por fin, como organización e identidad cultural andino-colonial es penetrada e hibridizada por la sociedad nacional »<sup>37</sup> (Isla, 2009 : 53)

À travers ces extraits, il apparaît que la communauté indigène doit être assimilée à la fois à une identité ethnique et comme une forme d'organisation spécifique, non-indépendante de l'État argentin.

Frédérique Deroche, spécialiste en droit sur les problématiques des communautés indigènes, a identifié quatre critères qui permettent d'appréhender ce qu'est une communauté autochtone (Deroche, 2005 : 52). Selon lui, le premier critère est l'élément subjectif d'auto-reconnaissance en tant qu'indigène. Le second est l'élément historique de descendance de peuples présents avant la colonisation. Le troisième critère est la spécificité culturelle distincte de la société dominante. Le dernier est la situation de subalternité ou de marginalisation. On retrouve en effet ces quatre premiers critères dans la division entre les citoyens qui est

---

<sup>37</sup> Traduction : Enfin, la communauté, en tant qu'organisation et identité culturelle andino-coloniale est pénétrée et « hybridisée » par la société nationale.

effectuée dans les communautés indigènes étudiées, et qui met en exergue l'identité ethnique. Ainsi, il y a d'un côté les *comuneros* et de l'autre les *lugareños*. Cette dernière catégorie de résidents, entendue sous le terme *lugareños* fait référence à la notion de lieu<sup>38</sup>. Ces derniers vivent sur le même territoire que les *comuneros*, mais ne font pas partie de la communauté, puisqu'ils n'ont pas d'ascendance indigène. Il s'agit donc d'entités satellites.

L'autre catégorie relative à la division des personnes habitant sur le territoire indigène, est celle des *comuneros*. Littéralement, ce terme pourrait être traduit par « communard » en français. Mais cette expression renverrait à la Commune de Paris en 1871. Il pourrait donc être simplement traduit par « membre de la communauté ». Néanmoins, cette traduction n'est pas appropriée, dans la mesure où elle n'exprime pas le fait qu'ici l'identité est liée à l'ethnicité. En effet, dans ce cas précis, la notion de communauté ne peut être distinguée de l'identité culturelle et ethnique. Pour l'anthropologue argentin Alejandro Isla, ce terme fait également référence aux relations sociales ainsi qu'au caractère symbolique-emblématique de distinction face à autrui, et au caractère symbolique-affectif de la relation territoriale :

« El significante “comunero” remite a ideas, imágenes y sentimientos diferentes en cada uno de los amaicheños, esta polisemia sin embargo se aglutina en un *imaginario y sentimiento común*, cuyos elementos compartidos son determinadas relaciones de parentesco y amistad, en un territorio al que se apela como origen. »<sup>39</sup> (Isla, 2009 : 54)

La catégorisation identitaire génère alors un sentiment d'inclusion dans la vie quotidienne locale et permet d'accéder aux différentes ressources spécifiques aux membres des communautés indigènes. Les *comuneros* ne sont pas classifiés comme tels pour leurs mérites ou leurs compétences, mais bien pour leur naissance, leur lien de parenté avec des descendants d'indigènes.

Le dernier critère de définition de communautés indigènes identifié par Frédérique Déroche est celui de la situation de subalternité ou de marginalisation ressentie par les membres d'une communauté. Ce sentiment d'infériorité est également présent dans l'analyse

---

<sup>38</sup> Le mot « lugar » en espagnol signifie « lieu ».

<sup>39</sup> Traduction : Le signifiant « comunero » renvoie à des idées, des images, des sentiments différents pour chacun des amaicheños, néanmoins cette polysémie s'agglutine dans un *imaginaire et sentiment commun*, dont les éléments partagés sont des relations déterminées de parenté et d'amitié, dans un territoire qu'ils appellent origine.

faite par Alejandro Isla de l'identité culturelle et ethnique comprise sous le terme *comunero*. Dans son livre *Los usos políticos de la identidad*, il note que le fonctionnement et le sentiment d'appartenir à une entité s'effectuent dans le cadre d'une opposition à un « autre ».

« La comunidad no es sólo una forma sociológica de pensar la organización de la gente rural en los Valles, sino que constituye para los actores una identidad cultural y a veces étnica de referenciarse al *sí mismo*: “ser comunero” es una fuerte marca que delimita el adentro y el afuera .»<sup>40</sup> (Isla, 2009 : 29)

Cet « autre », extérieur à la communauté, non *comunero*, ne partage pas l'identité indigène. Cette exclusion sémantique acquiert un caractère parfois belliqueux dans les communautés. Comme il sera détaillé par la suite, les territoires communautaires sont parfois occupés par des non-indigènes, et les relations entre les deux catégories d'occupants ne sont pas toujours pacifiques.

La masse que cet « extérieur » représente - son poids culturel, économique, politique et social - et l'oppression violente qu'il a symbolisé dans l'Histoire font que cet « autre » est dominant, oppresseur. En effet, dans l'imaginaire collectif des communautés, ce « nous », symbolisé par *comunero* fait allusion aux narrations sur le passé. Il rappelle la position de victimes, que les indigènes ont souvent eue, victimes historiques des conquérants et des colons espagnols, mais également victimes dépouillées de leur langue ancestrale (le kakano, qui a disparu il y a plus de trois siècles), de leur territoire, de leur culture, de leurs coutumes et leurs droits. D'un autre côté, comme le note Alejandro Isla, ce « nous » est également une source d'orgueil : la fierté d'avoir pu transformer, et revaloriser leur identité pour sortir des assimilations historiques où « indigène » était synonyme de « sauvage » (voir Isla, 2005 : 10).

Pour conclure, la notion de communauté se rapporte donc non seulement à une identité ethnique et culturelle, mais également - je le développerai dans le point suivant - une forme d'organisation particulière : un gouvernement spécifique (parallèle ou superposé à celui de la commune, une institution dépendant de l'État argentin), un fonctionnement communautaire d'accès et de répartition du territoire, une relation symbolique et spirituelle à la Terre. Alejandro Isla rappelle en ce sens que le terme *comunero* est une identité syncrétique, dans la mesure où elle fait référence et rassemble des textes, des narrations, des

---

<sup>40</sup> Traduction : La communauté n'est pas seulement une forme sociologique de penser l'organisation des ruraux des Vallées, mais elle constitue pour les acteurs une identité culturelle et parfois ethnique de faire référence à *soi-même* : « être comunero » c'est une forte appellation qui délimite l'intérieur et l'extérieur.

coutumes et des confessions issus de différentes cultures, notamment celle de la *criolla* (voir Isla, 2003 : 42) et du gaucho. Ainsi, l'identité ethnique résulte d'un processus historique dynamique qui reconnaît certaines inventions dans la constitution de ses traditions. Par conséquent, l'identité ethnique n'est ni pure ni unitaire, mais bien hétérogène (voir Isla 2005).

#### **4.2. Du choix des communautés indigènes du nord-ouest argentin à celui des communautés diaguitas de Tucumán**

L'Institut National de Statistiques et Recensement (INDEC) estimait en 2006 que 600 329<sup>41</sup> personnes se reconnaissent, en Argentine, appartenant ou descendant d'un peuple indigène. En 2010, le chiffre a presque doublé en passant à 955 032<sup>42</sup> le nombre de personnes se reconnaissaient comme indigène ou descendant d'indigène. La majorité des communautés indigènes argentines se situent dans le nord-ouest argentin (NOA)<sup>43</sup>, c'est-à-dire dans les provinces de Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero, et Catamarca. Cette région, de presque 500 000 km<sup>2</sup> (470 184 en ne comptant pas La Rioja), est frontalière à la Bolivie au nord et au Chili à l'ouest. Au départ de cette thèse, il avait été question de s'intéresser aux communautés présentes dans le nord-ouest argentin, et plus précisément dans les provinces de Tucumán, Salta et Jujuy. Ces provinces abritent treize ethnies différentes. Le travail de terrain devait se dérouler dans trois communautés de chacune de ces provinces. Dans la province de Tucumán, les communautés choisies étaient Amaicha del Valle, Tafi del Valle et une qui restait à définir dans la haute montagne.

L'anthropologue Matilde García Moritán, enseignante à l'Université de Jujuy, est membre de l'ONG ProYungas. Cette organisation travaille sur le développement et la conservation de la jungle subtropicale. Spécialiste de la question, cette anthropologue se rend régulièrement dans nombres d'entre elles. Sur ses conseils, trois communautés avaient donc été sélectionnées dans la province de Salta :

---

<sup>41</sup> Chiffres issus du recensement effectué par l'Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC Institut National de Statistiques et Recensement) en 2004-2005.

<sup>42</sup> Chiffres issus du dernier recensement effectué par l'Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC Institut National de Statistiques et Recensement) en 2010.

<sup>43</sup> L'Argentine est divisée en provinces et non pas en région. Ainsi, il ne s'agit pas d'une division administrative formelle. Néanmoins, la dénomination des régions est utilisée communément ainsi que dans certains textes officiels. Par conséquent, on peut parfois trouver la province de La Rioja comme appartenant au nord-ouest argentin (NOA) dans certains textes, et dans d'autres à la région de Cuyo plus au sud.

- Misión Wichí Mataco General Mosconi, également appelée Misión Tolaba Pi'Wet
- Misión San Francisco Solano où vivent des indigènes de l'ethnie Guaraní
- Misión Anglicana km 6 où réside une population Wichí, Chorote, Guaraní et Chulupí.

Les communautés de la province de Jujuy avaient, quant à elles, été choisies sur les conseils de l'association Red de Comunicación Indígena (Réseau de Communication Indigène). Cette dernière, composée d'indigènes et de non-indigènes, s'emploie à renforcer l'identité et la culture indigènes à partir de la production d'informations médiatiques. Elle regroupe diverses organisations et communautés indigènes du nord argentin. En 2009, elle travaillait de concert avec 39 communautés des provinces de Formosa, du Chaco, de Santa Fé, de Salta et de Jujuy. Bernardo Savaria, membre de cette association, est en charge des provinces de Salta, Jujuy, Formosa et Chaco. Il est originaire d'une communauté de l'ethnie Qom de la province de Santa Fé et membre de l'équipe Pueblos Originarios (Peuples Originaires) du site Indymedia.

Une fois les terrains délimités, le programme de travail prévoyait d'effectuer trois rondes au total dans chaque communauté. Au cours de la première, il était question de s'y établir cinq jours dans les neuf communautés, puis lors de la seconde et de la troisième ronde, il était prévu d'y rester huit jours. Pour que les expériences sur le terrain soient fructueuses, je privilégiais des allers et retours plutôt qu'un long séjour. Cependant la prise en compte de plusieurs données m'a conduit à focaliser l'analyse sur les communautés présentes dans la province de Tucumán. La première raison tient de l'éloignement géographique des différents terrains d'observation. En effet, pour se rendre dans chacun de ceux des provinces de Salta et de Jujuy, une douzaine d'heures de transport était nécessaires. En outre, leur diversité ne permettait de dresser qu'un panorama superficiel. La seconde raison concerne la question de la langue. Nombre de communautés de ces ethnies maîtrisent mal, voire pas du tout l'espagnol. Par conséquent, les échanges avec les acteurs locaux requièrent les services d'un interprète. Faute de quoi il était impossible de connaître leur propre appréhension de leur contexte, de leur culture, de leurs problématiques et en conséquence d'acquiescer une compréhension fine de leurs pratiques médiatiques. Par conséquent, j'ai décidé de me limiter aux communautés indigènes présentes dans la province de Tucumán. Ces dernières parlent en espagnol et sont de la même ethnie : les Diaguitas, également appelées Diaguitas-Calchaquies.

Le dernier recensement de 2010, évalue à 1 448 188 le nombre de personnes vivant dans la province de Tucumán. Selon un document diffusé dans les communautés, et produit par l'Institut National des Affaires Indigènes (INAI), il y a une dizaine d'années, 3700 familles sont considérées, dans la province, comme indigènes. Les communautés officiellement reconnues, à ce jour, dans cette province sont au nombre de seize (pour plus de détails, voir liste en annexe). Lors du recensement de 2006, 31753<sup>44</sup> personnes se reconnaissaient comme membres de l'ethnie ou descendants des « Diaguita/ Diaguita-Calchaqui »<sup>45</sup>, soit la 4<sup>ème</sup> la plus importante d'Argentine. Les diaguitas occupaient traditionnellement les vallées du nord-ouest argentin et le nord-est chilien, ainsi que le long de la cordillère des Andes. En Argentine, ces derniers se trouvent principalement dans les provinces de Salta et Tucuman, mais également dans celles de Jujuy et Catamarca. Les communautés les plus développées historiquement sont celles qui habitaient dans les vallées Calchaquies (province de Tucuman). Par ailleurs, le recensement de 2006, estimait à 5738<sup>46</sup> le nombre de diaguitas se trouvant dans la province de habitait dans la Capitale Fédérale de Buenos Aires et dans la Province de Buenos Aires. Cette présence date de la conquête espagnole. En effet, les conquistadors avaient alors déportés de force une grande partie des indigènes de la communauté de Quilmes à pied jusque dans la capitale. Par la suite, de nombreux membres des communautés ont choisi d'immigrer dans la capitale nationale afin d'y trouver de meilleures conditions de vie et dans l'espoir d'y chercher un travail. Malgré la présence de Diaguitas dans cette région, ils ne sont pas pris en compte dans cette étude dans la mesure où ils ne vivent plus dans les communautés.

---

<sup>44</sup> Marco de Planificación para Pueblos Indígenas, Proyecto de Seguridad Vial, p.6 Disponible sur : [www.mininterior.gov.ar](http://www.mininterior.gov.ar)

Ce chiffre est à prendre avec précaution dans la mesure où d'une part le recensement n'a pas pu se réaliser correctement dans les zones urbaines où vivent certains indigènes, et d'autre part parce qu'il est encore difficile pour nombre d'indigènes de se considérer comme tels de peur d'être discriminés.

<sup>45</sup> Diaguita » est le nom, donné lors de la conquête par les espagnols, aux Indiens des hautes vallées andines du nord-ouest argentin. « Calchaquí » est un terme introduit au XVI<sup>ème</sup> siècle lors des premières guerres contre les espagnols. Cette dénomination provient du nom d'un cacique de la région « Juan Calchaquí ». Sur ce thème, voir GUIDICELLI et BOULLOSA, 2005.

<sup>46</sup> <http://www.ec.gba.gov.ar/Estadistica/pobvib.html>

### 4.3. Présentation de l'échantillon

Les communautés indigènes sont représentées au niveau national et provincial par l'Institut National des Affaires Indigènes (INAI<sup>47</sup>). Cet organisme étatique dispose d'informations précieuses sur la localisation, le fonctionnement et les problématiques de ces populations. Dans une première démarche de prise de connaissance du terrain, l'INAI s'est avéré être l'interlocuteur pertinent. Au sein de cet institut, j'ai pu m'entretenir avec Mariano Cinquegrani sur leur nombre, leurs caractéristiques principales, leur localisation géographique et les moyens de communication dont elles disposent (selon lui, aucune étude n'avait été réalisée), ainsi que les numéros de téléphone des Caciques<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> L'INAI a été créé en 1985 avec l'objectif « d'assurer l'exercice de l'entière citoyenneté des intégrants des peuples indigènes, en garantissant l'accomplissement des droits consacrés constitutionnellement » dans la Constitution Nationale argentine. En plus d'assurer le respect des droits des peuples indigènes, cet institut sert de centre de renseignements sur les communautés indigènes, et joue un rôle de médiateur entre les institutions gouvernementales et les communautés. Afin de mieux comprendre les problématiques, la culture, la cosmovision et le mode de vie spécifique des indigènes, certains membres de l'INAI sont des membres des communautés indigènes de la province. Il s'agit d'une structure étatique dépendante du Ministère du développement social. En théorie, cette appartenance à l'État permet de montrer que le gouvernement donne une réelle place à ses citoyens indigènes, et permet aux communautés indigènes de se sentir prises en considération.

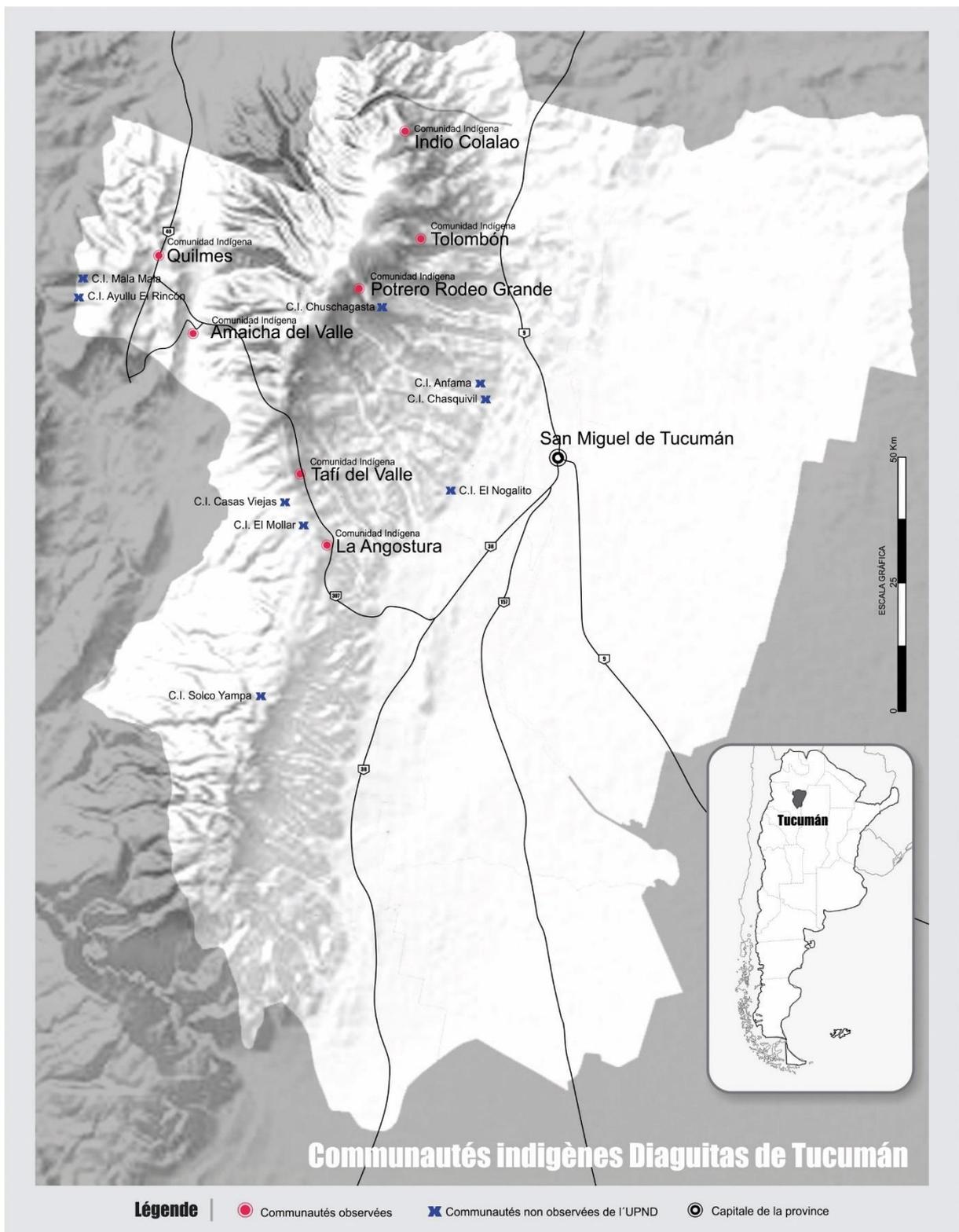
<sup>48</sup> Cacique signifie « chef de la communauté ». Ce terme est parfois critiqué pour être issu de l'époque coloniale. On retrouve dans certaines communautés argentines le terme « qarashé », également écrit « carashé ». Dans d'autres pays le terme « Curaca » est privilégié.

**Tableau 1: Les communautés indigènes diaguitas de la province de Tucumán par département<sup>49</sup>**

| Département    | Nom de la communauté      | Nombre de familles <sup>50</sup> |
|----------------|---------------------------|----------------------------------|
| Tafi del Valle | C.I. Amaicha del Valle    | 873                              |
|                | C.I. Tafi del Valle       | 667                              |
|                | C.I. Quilmes              | 593                              |
|                | C.I. Diaguita El Mollar   | 435                              |
|                | C.I. la Angostura         | 105                              |
|                | C.I. Casas Viejas         | 105                              |
|                | C.I. Ayullu El Rincón     | 50                               |
|                | C.I. Mala-Mala            | 20                               |
| Trancas        | C.I. Indio Colalao        | 60                               |
|                | C.I. Potrero Rodeo Grande | 101                              |
|                | C.I. Pueblo de Tolombon   | 257                              |
|                | C.I. de la Chuschagasta   | 84                               |
| Tafi Viejo     | C.I. Chasquivil           | 100                              |
|                | C.I. Diaguita Anfama      | 84                               |
| Lules          | C.I. El Nogalito          | 75                               |
| Chicligasta    | C.I. Solcos Yampas        | 10                               |

<sup>49</sup> L'affiliation à tel ou tel département évolue donc en fonction des documents et des sources. J'utilise ici celle qui est la plus communément utilisée par les communautés.

<sup>50</sup> Chiffres fournis à partir d'une évaluation effectuée par l'INAI en 2010. Document non publié.



**Figure 1: Localisation des communautés indigènes Diaguitas de la province de Tucumán**

Le travail de terrain s'est étalé de janvier à octobre 2011, puis de septembre 2012 à octobre 2013. Il a permis de créer la carte ci-dessous. Pendant cette période, je me suis ainsi déplacée très régulièrement dans sept communautés<sup>51</sup> situées dans deux des cinq départements de la province. J'ai choisi ces dernières en fonction de leurs caractéristiques géographiques, politiques, techniques et démographiques. Ces sélections ont été réalisées suite à des entretiens préliminaires que j'avais effectués avec des représentants des communautés et des membres de l'INAI.

Les communautés indigènes situées dans la haute montagne, ainsi que celle dans le département de Lules et celle de la Chicligasta n'ont pas été sélectionnées. Anfama, Mala Mala et Chasquivil sont situées à environ 4500 mètres d'altitude. Pour s'y rendre il fallait employer un guide local et compter 2 jours complets de marche à pied ou une journée et une nuit à dos d'âne. En outre, ces communautés sont nomades et se déplacent en fonction des saisons. Ainsi, compte tenu des risques et des complications que cela représentait pour m'y déplacer, j'ai choisi de ne pas les sélectionner malgré l'intérêt certain qu'elles représentent.

Les communautés du département de Lules et de la Chicligasta sont peu peuplées. En 2010, l'INAI a réalisé un recensement dans lequel elle estimait que dix familles résidaient dans la communauté de Solco Yampas et soixante-quinze dans celle d'El Nogalito. En 2011, 2012 et 2013, ces communautés ont connu de graves difficultés, détentions arbitraires, incendies d'habitations et des violences régulières pouvant aller jusqu'à l'utilisation d'armes à feu contre eux. La Cour Internationale des Droits de l'Homme a entre autre demandé la mise en place de mesures d'urgence pour protéger la communauté d'El Nogalito en 2012 et 2013. Compte-tenu de cette situation dangereuse, j'ai choisi de ne pas m'y rendre.

Les communautés indigènes diaguitas sont loin de représenter une entité homogène. En effet, certaines sont touristiques et urbanisées, d'autres semi-urbanisées, et d'autres rurales. Le taux d'équipements, d'infrastructures et de services disponibles est également très variable. En outre, leur reconnaissance publique et officielle en tant que communauté indigène est pour certaines de longue date, pour d'autres plus récente voire encore en cours. Par conséquent, leurs actions, leurs problématiques et leurs fonctionnements divergent considérablement.

---

<sup>51</sup> Voir localisation de ces communautés (indiquées par un cercle) sur la carte page 122.

Néanmoins, même si certaines communautés sont touristiques avec un centre-ville (*villa*) généralement urbanisé, disposant de l'électricité, de l'eau potable, des infrastructures et d'un équipement relativement en bon état, des commerces, des écoles, un service de santé et un réseau de téléphonie mobile ; on remarque qu'en majorité, les lieux touristiques n'appartiennent pas aux habitants des communautés. Ce faisant, malgré leur attraction touristique et les centres urbanisés de certaines communautés, lorsqu'on considère leurs structures économiques et lorsqu'on les compare au reste de la société argentine, on note qu'elles déplorent toutes des problèmes d'alimentation et de développement. Leurs plaintes les plus courantes sont liées aux mauvaises infrastructures, à des logis très précaires, au manque d'eau potable, au manque de moyen éducatifs et surtout, à la non-reconnaissance de leurs terres ancestrales. En effet, toutes les communautés doivent lutter pour faire reconnaître, protéger ou conserver leurs terres ancestrales. Ce problème étant central pour les communautés, il sera développé ultérieurement plus en détail.

Compte tenu de l'hétérogénéité des communautés, je propose de diviser en trois groupes, les communautés où je me suis rendue. Le premier regroupe celles situées sur les territoires les plus touristiques. Il s'agit d'Amaicha del Valle, Tafi del Valle et Indio Colalao. Le second groupe est composé des communautés de Quilmes et de la Angostura. Ces deux dernières sont situées sur des axes routiers, donc facilement accessibles, mais ne sont pas des pôles touristiques majeurs. Le dernier est celui des communautés les plus éloignées des réseaux routiers. Il s'agit des communautés indigènes de Tolombon et de Potrero Rodeo Grande. Dans certaines communautés, j'ai réalisé un travail de terrain plus conséquent compte tenu du nombre de déplacements, du temps passé et de la qualité des entretiens réalisés avec ses membres.

#### 4.3.1. Premier groupe : C.I. Tafi del Valle, C.I. Amaicha del Valle et Comunidad Indio Colalao

Les communautés indigènes (C.I.) les plus peuplées sont Amaicha et Tafi del Valle. Ce sont également les plus développées et les plus touristiques. Toutes deux se situent sur un axe routier majeur et disposent d'infrastructures conséquentes. Une partie relativement

importante des habitants disposent de services tels que l'eau, le gaz, et les télécommunications – du moins ceux vivant dans le centre des communautés.

- Comunidad Indígena Tafi del Valle

La communauté de Tafi del Valle s'étend sur une superficie de 49 737 hectares. Elle est située à environ 110 km de la capitale provinciale, dans les vallées Calchaquies à 2000 mètres d'altitude. Reconnue officiellement depuis août 2006, elle dispose d'un cacique et d'une constitution. Elle est divisée en quinze communautés de bases. Les représentants de celles-ci forment le Conseil de Délégués. La particularité de Tafi est qu'il s'agit du lieu le plus touristique de la province. Depuis quelques années, les membres de la communauté indigène tentent de s'organiser pour profiter des revenus touristiques en louant des chambres, en proposant leurs services comme guide, en vendant leurs créations artisanales, etc. Ils cherchent à mettre en place un circuit touristique au cours duquel ils présenteraient leur histoire et leur culture. Le Cacique commence à mettre en place des stratégies de communication pour que les touristes prennent conscience qu'ils se trouvent dans une communauté indigène.

Malgré la reconnaissance officielle de la communauté et de fait, de la propriété de ses terres, une grande partie du territoire appartient à des *terratenientes* (propriétaires terriens). Compte tenu de la beauté du lieu, cette communauté attire de nombreux riches et puissants habitants de Tucumán qui ont entrepris la construction de nombreux lieux touristiques. Le centre de cette communauté dispose de très bonnes infrastructures et services (hôpital pompiers, ambulances, distributeurs automatiques etc.), les routes sont goudronnées, il y a l'eau potable, l'électricité, le gaz, un réseau d'évacuation des eaux usées, Internet et un réseau mobile relativement bon. La forte présence de ces *lugareños*<sup>52</sup> affaiblit la possibilité de la communauté de s'organiser réellement comme telle et de se faire reconnaître. En effet, Tafi est davantage connue comme étant une ville touristique qu'en tant que communauté indigène. Cette occupation des terres engendre également une forte tension entre les deux entités : la commune et la communauté. Néanmoins, depuis l'année dernière, un début de dialogue

---

<sup>52</sup> Personnes qui vivent dans la communauté mais qui ne sont pas comuneros

s'instaure entre la communauté et les *terratenientes*. De plus, compte tenu de l'attraction touristique, les conflits sont moins violents que dans d'autres communautés.

- Comunidad Indígena Amaicha del Valle

Amaicha del Valle est située à 2000 mètres d'altitude, dans les vallées Calchaquies, soit à plus de 160 km de la capitale provinciale. La particularité de cette communauté est qu'elle dispose depuis 1716 d'un document appelé *Cedula Real*<sup>53</sup>. Celui-ci lui a été remis par le roi d'Espagne et lui confère la propriété de leurs terres ancestrales. Il s'agit de la seule communauté en Argentine qui dispose et conserve jusqu'à aujourd'hui ce titre de propriété. Dans la mesure où il s'agit du premier territoire argentin reconnu et admis comme indépendant par le roi d'Espagne, et ce plus d'un siècle avant l'indépendance de l'Argentine en 1810, nombre d'habitants d'Amaicha soutiennent que Amaicha del Valle est « La cuna de la Argentina » (Le berceau de l'Argentine) ou « La Primera Argentina » (La Première Argentine).

Grâce à la *Cedula Real*, Amaicha a pu, au fil des siècles, davantage conserver son territoire<sup>54</sup>. Par conséquent, elle n'a pas souffert, contrairement aux autres, autant de conflits avec des propriétaires terriens. Néanmoins, elle n'a pas pu conserver nombre de ses traditions, us et coutumes et a perdu sa langue : le *kakano*. Alejandro Isla exprime bien cette conservation mutilée à partir d'une intéressante métaphore :

« Los amaicheños han conservado “el cuerpo”, o sea su territorio, a costa de perder “el alma”, o sea su cultura, no solamente su lengua »<sup>55</sup> (Isla, 2005 : 14)

La *Cedula Real* a également permis à la communauté de continuer à être considérée comme telle, par la société et par l'État-Nation argentin, depuis le XVIII<sup>ème</sup> siècle. Cependant, l'État n'a reconnu la propriété communautaire qu'en 1994. Les amaicheños racontent à qui veut l'entendre que les terres communautaires ont toujours été conservées. Toutefois, certains historiens contestent cette histoire idéalisée en rappelant qu'au XX<sup>ème</sup> et XXI<sup>ème</sup> siècle,

---

<sup>53</sup> La *Cedula Real* est un document très important pour Amaicha del Valle et Quilmes mais également pour l'ensemble des communautés indigènes diaguitas. Ce document est particulièrement important parce qu'il est unique en Argentine. La communauté d'Amaicha est donc la seule en Argentine qui est propriétaire de ses terres.

<sup>54</sup> Le terme « davantage » cherche à rendre compte du fait que même si la communauté indigène a pu conserver la propriété des terres, une partie a été vendue à des propriétaires terriens.

<sup>55</sup> Traduction : Les amaicheños ont conservé « le corps », c'est-à-dire leur territoire, au prix d'une perte de « leur âme », c'est-à-dire leur culture, pas uniquement leur langue.

nombres de terres ont été « données » (entendre vendues) à l'Église ainsi qu'à des particuliers ou à des entreprises. On remarque d'ailleurs aujourd'hui que plusieurs parcelles n'appartiennent plus à la communauté. Le double discours provient d'une ambiguïté juridique de la loi provinciale 4.400 du 12 décembre 1975. En effet, le gouvernement avait reconnu à Amaicha la Cedula Real et donc la propriété de ses terres, mais en ne contestant pas les terres déjà vendues. De fait, il renforçait la propriété privée des terres cédées ultérieurement. Ainsi, même si la propriété communautaire est admise de longue date, la superficie réelle n'est pas restée intacte.

Un autre document important est « el árbol genealógico » (arbre généalogique) qui fait figure de document fondateur. Il prétend référencer les noms des « originaires » de Amaicha, autrement dit, des familles fondatrices indigènes reconnues comme telles et à qui les terres amaicheñas ont été remises au XVIIIème siècle. De cette liste de noms, réelle ou fictive, la communauté détermine, jusqu'à aujourd'hui, la véracité de l'ascendance indigène des habitants actuels, à savoir qui peut être ou non considéré *comunero*, et à ce titre peut prétendre à une parcelle des terres. Le mythe dit que ce document a été précieusement conservé et gardé secret depuis trois siècles de peur qu'il soit volé. Il a dû néanmoins être présenté le 7 juin 1947 devant la justice provinciale pour déterminer les héritiers et successeurs des terres communautaires. Si ce document a une importance majeure pour la communauté, son authenticité est pourtant discutée. Alejandro Isla partage ce doute et considère qu'il a été créé en 1947 suite à une demande du Cadastre de la province de Tucuman. Il consignerait ainsi les noms des amaicheños à cette date, et non ceux du XVIIIème siècle (Isla, 2003 : 38).

Ces deux documents ont néanmoins permis à Amaicha del Valle de conserver une « preuve » de l'existence historique de leur communauté, et de fait ont permis au fil des générations de préserver leurs institutions traditionnelles. Concernant la conformation politique de la communauté d'Amaicha, l'histoire orale raconte qu'il y a toujours eu un Cacique, et donc que la communauté a interminablement existé. Cependant, elle n'a pas toujours été officiellement reconnue en tant que telle. En effet, son statut a donc dû être repensé au fil de l'histoire. Par exemple, le 16 août 1984, la province de Tucuman lui a concédé le titre d'association à but non lucratif, elle était auparavant considérée comme « coopérative ». À partir de ce changement de statut juridique, elle a commencé à s'organiser, à effectuer des investissements, et mis en place des projets de développement. En 1994,

lorsque l'État reconnaît officiellement l'existence des communautés indigènes, Amaicha a cherché à transformer ses statuts pour passer d'association civile à communauté indigène. Trois ans plus tard, elle est officiellement inscrite sur le registre national des communautés : le 20 août 1997.

Amaicha est un enchevêtrement d'éléments modernes et d'éléments traditionnels – ce que Nestor Canclini désigne comme étant un « monde hybride ». Au cœur d'un désert de cactus, les routes sont en terre et les habitations en adobe (briques de terre). Néanmoins, on y retrouve tous les services des villes modernes : hôtels, bars, restaurants, cyber café, « bazars », agences de voyages, boulangeries, boucheries, un poste de police, une mairie et un centre de santé, etc. Contrairement à Tafi del Valle qui est une destination touristique huppée, Amaicha del Valle tire une conséquente partie de ses revenus d'un tourisme jeune, international, aventurier et bohème. Les touristes y recherchent la paix, la tranquillité et une certaine liberté (notamment en ce qui concerne la consommation de drogues). Pour l'anecdote, ce type de tourisme vaut à Amaicha le surnom de « Jamaicha », combinaison de Jamaïque et d'Amaicha. Bien que ce tourisme permette à la communauté d'en tirer des revenus financiers conséquents, il n'est pas forcément apprécié par les habitants. Amaicha représente, dans l'esprit de nombre de tucumanos, cet idéal romantique d'une communauté indigène, du savoir vivre, du respect de la nature, de l'harmonie entre les habitants, de la douceur de vivre, etc.

Nombre d'habitants de cette localité travaillent pour l'État, ce à quoi d'ailleurs aspire la majorité des comuneros, ou pour des entreprises nationales qui commercialisent l'électricité, le gaz, les télécommunications etc. Les habitants les plus éloignées du centre travaillent, quant à eux, de l'agriculture et de l'artisanat.

Actuellement le Cacique Eduardo N. est un avocat qui a suivi et terminé ses études dans la capitale provinciale. Il s'est spécialisé en droit public et en défense des droits de l'Homme. Il est assistant juridique en droits de l'Homme et des peuples originaires auprès d'organismes nationaux et internationaux. Il a ainsi participé à nombre d'événements mondiaux où il a plaidé la cause des communautés indigènes aux États-Unis ou encore en Europe. Sa formation professionnelle l'a conduit à contribuer activement à divers projets nationaux mais également internationaux. Il est ainsi devenue un personnage important, et Amaicha une communauté davantage respectée.

Mario est également un acteur important d'Amaicha. Ex-Cacique, travaillant dans la capitale pour le Ministère de l'Éducation, il intègre le Conseil Éducatif Autonome des Peuples Indigènes. Il est également particulièrement actif au niveau communicationnel. En effet, il a créé la première émission de radio de la communauté d'Amaicha « la voz de la comunidad » (la voix de la communauté) sur FM Libertad. Il a également créé le site Internet d'Amaicha (qui n'est plus en ligne actuellement), et il est le correspondant pour tout ce qui relève des moyens de communications dans le cadre de l'Union des Peuples de la Nation Diaguita et de la communauté d'Amaicha del Valle.

- Comunidad Indio Colalao

La communauté d'Indio Colalao ne se situe pas dans les vallées Calchaquies, contrairement aux deux autres, mais dans la vallée de Choromoro, à environ 90 kilomètres au nord de la capitale provinciale. Jusqu'au siècle dernier, cette communauté et celle de Tolombon n'en faisaient qu'une. Indio Colalao est depuis dirigée par une femme Cacique ; généralement et traditionnellement ce poste est occupé par un homme. Il s'agit d'une communauté nouvellement reconnue, puisque son inscription sur le registre nationale ne date que du 27 janvier 2014. Cette inscription récente complexifie la reconnaissance de ses terres. En effet, depuis 2010, la communauté est en conflit avec des terratenientes qui jusqu'à récemment étaient propriétaires des terres communautaires. Les conflits y sont nombreux et violents. Cynthia, la porte-parole de la communauté est une très jeune étudiante en Droit. Partie-prenante de la vie politique provinciale, elle cherche à utiliser ses compétences juridiques pour faire connaître les problématiques de sa communauté. Elle est également très active au niveau national en participant à nombres de rencontres, débats et conférences sur les communautés indigènes. Vivant dans la capitale pendant la semaine pour suivre ses études, elle occupe une place importante dans les discussions sur le fonctionnement des communautés diaguitas. Elle est également très concernée par le développement des pratiques médiatiques.

La communauté d'Indio Colalao partage son espace territorial avec la commune de San Pedro de Colalao. Cette dernière est une destination touristique particulièrement prisée par les familles aux revenus modestes qui viennent y passer de courts séjours ; et ses boîtes de nuit sont devenues le lieu de passage obligé pour les adolescents de la capitale. C'est à partir

de ce dernier critère que j'ai choisi d'intégrer ce groupe à l'étude, malgré la taille de communauté et les conditions de vie très précaires de ses membres.

#### 4.3.2. Deuxième groupe : C.I. Quilmes et C.I. la Angostura

Les communautés de Quilmes et de la Angostura sont des communautés peu peuplées et non touristiques (mis à part le site archéologiques des ruines de Quilmes), bien qu'étant géographiquement très proches des deux précédentes. Si Quilmes dispose d'un site touristique, je l'inclus dans la deuxième catégorie car elle n'en tire que très peu de ressources. Ces communautés sont situées sur un axe routier majeur et donc facilement accessibles en transport, mais vivent dans des conditions précaires et peu de ses habitants disposent de services (gaz, eau, télécommunications). Néanmoins, certaines zones sont couvertes par le réseau mobile.

- Comunidad India Quilmes

La communauté India Quilmes (CIQ) est située à environ 200 km de la capitale provinciale, soit 4h30 de transport en bus. Elle se situe à 2000 m d'altitude, dans les vallées Calchaquies. Elle s'étend sur plus de 70 000 hectares. Les ruines de Quilmes (encore appelée la Cité Sacrée : Ciudad Sagrada) est l'une des destinations les plus touristiques de la province de Tucuman. Célèbres dans la région, elles sont comparées au Machu Picchu. La population Quilmes est d'environ 600 familles (soit environ 2500 personnes) selon un document publié par la communauté elle-même en 2008, et 593 familles selon un recensement de l'INAI réalisé en 2010, ou 3000 habitants selon un membre de la communauté interviewé en 2011 (cf. annexes). La population vit majoritairement de l'agriculture et de l'artisanat. Mis à part ceux de Colalao del Valle qui est relativement moderne et bien équipé, le reste des habitants ne dispose pas de services basiques tels que l'eau potable ou le gaz, et ne sont pas non plus couvert par le réseau mobile.

Elle est officiellement reconnue comme communauté depuis 1996. Elle a alors recréé son organisation ancestrale<sup>56</sup> et édité sa première Constitution. Le premier Cacique a été élu le 8 novembre 1998 pour une durée de quatre ans. Il s'agit de Francisco C., qui occupe encore à ce jour ce poste. Elle est divisée 14 « communautés de base » ou « bases ». Dans chaque base sont élus deux représentants pour une durée de deux ans. Ces dix-huit personnes issues des « bases » forment le Conseil de Délégués (Consejo de Delegados).

Les habitants de cette communauté descendent d'un peuple du même nom déjà présent sur ces terres il y a 9000 ans. Les premières invasions espagnoles ont eu lieu en 1534 auxquelles les communautés résistèrent pendant 130 ans. En 1665, les conquistadors déportèrent une grande partie des Quilmes jusqu'à Tucumán dans un premier temps, puis Buenos Aires. Deux documents espagnols, concernant la situation de peuple Quilmes, sont alors produits. Le premier estimait qu'il ne restait que des quelques indiens descendants de 3 familles. Le second évaluait à 179 personnes le nombre de survivants dans la communauté. L'histoire argentine officielle actuelle estime que le peuple de Quilmes s'est ainsi éteint en 1666. Les habitants actuels de Quilmes, à partir des histoires transmises par leurs ancêtres et de recherches archéologiques, nient cette version en expliquant que la majorité de leurs ancêtres se sont réfugiés dans la montagne, et qu'une autre fut réduite à l'esclavage, donc dans l'impossibilité de reprendre leurs terres.

À l'instar d'Amaicha del Valle, la CIQ a obtenu, de la part du roi d'Espagne, son indépendance territoriale en 1716 dans un document appelé la Cedula Real. Malgré ce certificat de propriété, les terres de Quilmes furent occupées par des *terratenientes* (propriétaires terriens), et les habitants réduits à une soumission proche de l'esclavage. Leur lutte contre ce système et pour la reconnaissance de leur identité a commencé dans les années 1960. Ce n'est que le 9 janvier 2008 que la CIQ récupéra la propriété de ses ruines suite à de nombreux conflits. Malgré la reconnaissance officielle de leur territoire, la communauté de Quilmes subit encore aujourd'hui de nombreuses violences, usurpations de terres, expulsions violentes, etc.

Delfin est membre de la communauté de Quilmes. Il occupe une place particulièrement importante sur la scène provinciale en participant à nombre de rencontres

---

<sup>56</sup> Je reviendrai en détail sur l'organisation sociale et politique des communautés dans le point 4.4.

cherchant à sensibiliser les tucumanos aux problématiques diaguitas. Depuis peu, il occupe le rôle de secrétaire générale de l'Union des Peuples de la Nation Diaguitas (UPND). En 2011, il semblait peu intéressé par le développement des moyens de communication. Depuis, il a, avec Mario d'Amaicha et Cynthia d'Indio Colalao, créé une radio dans la capitale où il fait état de l'actualité des communautés. Il est également depuis quelques mois responsable du site de l'UPND.

- Comunidad Indígena la Angostura

La communauté La Angostura se situe à 2117 mètres d'altitude dans les vallées Calchaquies à une centaine de kilomètres de San Miguel de Tucumán. Selon le dernier recensement de l'INAI effectué en 2010, environ 257 personnes résident dans cette communauté, tandis que selon le Cacique, elle en compte plus de 400. Elle est divisée en deux secteurs se situant de part et d'autre de la rivière. Jusqu'en 2011, la communauté ne disposait pas de l'eau potable, ni électricité, ni de canalisations, ni de gaz. En 2011, l'INAI a financé un projet pour mettre en place l'eau potable à l'usage de la communauté. Cette dernière n'est couverte par le réseau mobile que sur des zones très réduites. Ceux qui disposent d'un téléphone portable doivent chercher un lieu avec du signal à chaque fois qu'ils souhaitent émettre un appel. Sur certains arbres sont nichées des petites boîtes dans lesquelles sont laissés des téléphones portables. L'usage du téléphone mobile peut alors être comparé à celui d'un téléphone fixe.

La Angostura est inscrite sur le registre national des communautés depuis le 16 avril 2004. Elle dispose de fait d'une constitution, d'un Cacique et d'un conseil de délégués. Cette jeune communauté est composée essentiellement d'agriculteurs. Des propriétaires terriens disposent de documents officiels stipulant qu'ils sont propriétaires des terres sur lesquelles les agriculteurs indigènes amènent leur bétail. Ces *terratenientes* demandent donc aux agriculteurs de payer l'usage de leurs terres. Or, celles-ci sont également officiellement reconnues comme faisant partie de la communauté. Par conséquent, de nombreux conflits éclatent régulièrement : actes de violences, exécution ou séquestration du bétail, etc.

La proximité d'un lac artificiel (Dique la Angostura) et de Tafi del Valle (15 km) rend la situation de la communauté de la Angostura complexe. En effet, de nombreux agents

immobiliers souhaitent acquérir les terres communautaires afin d'y construire des résidences touristiques puisque Tafi del Valle est déjà très peuplées. Par conséquent, la communauté est divisée face à cette question et aux projets de développement des infrastructures qui sont mis en place (comme des canalisations et l'eau potable). En effet, il y a d'un côté ceux qui souhaitent voir leurs conditions de vie s'améliorer ; ceux qui souhaitent également voir ces projets se terminer pour pouvoir vendre leurs terres à un meilleur prix ; et de l'autre, ceux qui refusent que ces infrastructures soient mises en place pour ne pas attirer davantage les agents immobiliers et voir leurs terres traditionnelles vendues.

#### 4.3.3. Troisième groupe : C.I. Pueblo de Tolombon et C.I. Potrero Rodeo Grande

Ces deux communautés se situent dans le département de Trancas, soit du côté est des vallées Calchaquies. Elles sont éloignées des axes routiers principaux, ce qui rend l'accès difficile. Elles ne sont pas touristiques voire totalement méconnues, disposent de très peu d'équipements et d'infrastructures. Elles vivent dans des situations très précaires. En effet, une grande partie de la population ne dispose pas des services basiques tels que l'eau et l'électricité.

- Comunidad Indígena Pueblo de Tolombon

La communauté de Tolombon se situe à environ 80 km au nord de la capitale, dans la vallée de Choromoro. Ce peuple était originellement situé dans les vallées Calchaquies, mais en 1665, après leur défaite pendant les guerres Calchaquies contre les espagnols, elles ont été déplacées dans la vallée actuellement occupée. Jusqu'au début du XIXème siècle, de nombreux documents font référence aux communautés de Colalao et Tolombon, comme une seule et même entité. Les terres de ces deux communautés étaient indivisibles jusqu'en 1870 quand le processus de division, puis de vente des terres a commencé. À l'instar d'Indio Colalao, l'une des principales problématiques de Tolombon est celle de la reconnaissance de ses terres. Bien que nombre de communautés partagent ce problème, le cas de Tolombon et de Colalao est particulier dans la mesure où ils ont migré tardivement sur un territoire qui était déjà occupé par des espagnols, selon López de Albornoz et Bascary, 1998 (in Rodriguez, 2011 : 539).

Tolombon est inscrite sur le registre national des communautés depuis le 16 octobre 2001. Elle dispose de fait d'une constitution, d'un cacique et d'un conseil de délégués. Les membres de cette communauté travaillent essentiellement de leur agriculture : élevage bovin et production laitière (pour plus de détails voir Garrido 2005). Même si depuis presque quinze ans, elle est officiellement propriétaire de son territoire « ancestral », les terres sont régulièrement revendiquées par divers propriétaires terriens qui disposent eux aussi de documents de propriété. Ces conflits ne témoignent pas uniquement par des procédures judiciaires mais également de conflits physiques, de menaces de mort, des expropriations, etc.

- Comunidad Indígena Potrero Rodeo Grande

La communauté de Potrero Rodeo Grande se situe à 1620 mètres d'altitude, dans la vallée de Choromoro. Ses habitants vivent dans des conditions très précaires. Potrero est enregistrée sur le registre national des communautés depuis le 25 septembre 2003. Elle a la chance de disposer d'une école primaire et secondaire où les enfants peuvent utiliser des ordinateurs de bureau et accéder à une Internet via satellite. Néanmoins, elle ne dispose pas non plus de l'eau potable ou du gaz.

À l'instar de nombreuses autres communautés, la possession de ses terres est également remise en question par des propriétaires terriens. Toutefois, ces conflits sont moins violents que dans d'autres communautés. En effet, depuis quelques années Potrero a réussi à engager des accords avec certains propriétaires terriens, lesquels se sont conclus par l'arrêt du paiement de taxe pour l'usage des terres communautaires. Cette situation plus favorable est liée au fait que plusieurs de ses membres sont fortement engagés politiquement au sein de l'Union des Peuples de la Nation Diaguita.

David, membre de cette communauté, est l'un des personnages importants de la cause diaguita au niveau provincial et national. Membre du Conseil de Participation Indigène, il est en lien direct avec les autorités étatiques. De par son rôle, il voyage très régulièrement dans la capitale ainsi que dans chacune des communautés de l'Union des Peuples de la Nation Diaguitas. À travers ses déplacements, il s'occupe de transmettre les informations sur l'actualité des communautés.

#### 4.4. Leurs organisations sociopolitiques

Les communautés indigènes diaguitas sélectionnées pour réaliser ce travail de terrain ont mis en place des institutions gouvernementales particulières. Par conséquent, les comuneros doivent non seulement respecter celles établies par l'État argentin, mais également les règles et droits imposées par leurs propres organisations. Dans un premier temps, je m'attacherai à dépeindre leur fonctionnement. Puis, dans un deuxième temps, je présenterai l'Union des Peuples de la Nation Diaguita, une organisation intercommunautaire créée par les comuneros.

##### 4.4.1. Au niveau intracommunautaire : le gouvernement traditionnel

Les communautés indigènes fonctionnent suivant une forme sociologique ancestrale : le *cacicazgo*. Cette organisation trouve ses origines dans le fonctionnement traditionnel avant la conquête espagnole. Il s'agit d'une organisation verticale hiérarchisée. Chaque communauté est dirigée par un chef appelé *Cacique*. Ce dernier est nommé à la suite d'élections ouvertes à tous les comuneros majeurs. Mis à part l'existence d'un Cacique, chaque communauté a une organisation particulière déterminée par elle-même. La durée du mandat est en général de quatre ans, mais celle-ci peut varier d'une communauté à l'autre. Le gouvernement peut être constitué par Conseil d'Anciens (*Consejo de Ancianos*) et/ou un Conseil de Délégués (*Consejo de Delegados*). Ce dernier existe dans les communautés qui regroupent plusieurs localités, telles que Quilmes, Tolombon ou Indio Colalao. Chaque localité, appelée en général Base, est dirigée par un ou deux représentants qui sont élus par les membres de ce territoire restreint. Ces institutions conseillent, déterminent et contrôlent les politiques de la communauté, et sont également garantes et juges du maintien des règles. Elles ont en charge la gestion des projets communautaires, l'application des droits et des devoirs des comuneros, l'administration des ressources naturelles communautaires (telles que l'attribution des terres), la nomination des comuneros et le contrôle des actions du Cacique. Elles se réunissent régulièrement (en général une fois par mois ou une fois tous les deux mois). Dans certaines communautés, il existe des commissions, telles que celles de la Culture, de l'Éducation, ou encore du Travail. Elles sont dirigées par des responsables de secteur qui

mettent en place des projets dans leurs domaines respectifs. Le gouvernement (Cacique et Conseil) organise ponctuellement des Assemblées Générales où sont conviés tous les membres de la communauté. Lors de celles-ci, ils présentent leurs actions, débattent de l'actualité et définissent les missions à accomplir. La tenue de ces réunions est très variable, elle peut avoir lieu ponctuellement ou très rarement.

Si ce gouvernement, dit traditionnel, détermine, exécute, légifère, et contrôle les affaires internes de son territoire, il a une autonomie toute relative. En effet, sur le territoire des communautés indigènes résident deux institutions politiques bien distinctes : celle de la communauté traditionnelle et celle de la commune nationale. Autrement dit, tous ces territoires sont à la fois des *comunautés indigènes* et des *comunales rurales*. Les habitants sont donc soumis aux réglementations du gouvernement traditionnel de la communauté indigène ainsi qu'à celles du gouvernement provincial. Les comunales rurales sont de petites unités politiques territoriales administrées par un « Commissionné », également appelé « Délégué Communal »<sup>57</sup>. Il a en charge le respect de l'application des lois provinciales et nationales. Depuis 1995, il est élu par toutes les personnes résidant sur le territoire, qu'elles soient comuneros ou non. Tout habitant de la commune peut se présenter au poste de délégué communal, néanmoins peu de comuneros occupent ce poste.

Le fait que les comunautés soient dirigées par deux institutions parallèles provoque souvent des conflits internes. En effet, chaque institution dispose de ses propres règles et surtout de ses propres intérêts, ce qui complexifie l'homogénéité des pratiques politiques, sociales et économiques. Alors que les Délégués Communaux représentent tous les habitants, le gouvernement traditionnel s'occupe uniquement des comuneros. Les objectifs des deux gouvernements entrent parfois en confrontation dans la mesure où les intérêts des *lugareños* ne sont pas toujours les mêmes que ceux des *comuneros*. Par exemple, les premiers défendent leur droit privé sur leur terre, alors que les seconds parlent de propriété collective.

La complexité de cette double figure institutionnelle est d'autant plus patente dans les comunautés récemment reconnues ainsi que dans celles où il y a des conflits importants avec des propriétaires terriens privés. Cette problématique m'avait été présentée de manière virulente par un *comunero* de Quilmes, Gustavo, en ces termes :

---

<sup>57</sup> L'équivalent de Maire en France

« Nosotros tenemos un gobierno provincial que es la comuna o el delegado comunal. Pero el gobierno no ve las necesidades del pueblo originario como nosotros, no nos tienen en cuenta. Por ejemplo, cuando le vas a hablar, al delegado comunal, del Territorio, porque dentro de nuestro Territorio hay terceros que son los Terratenientes. Siempre el gobierno provincial va a apoyar al tercero porque ellos tienen los papeles y nosotros no. »<sup>58</sup>

Mon interlocuteur reconnaît comme légitimes les deux institutions qui dirigent son territoire. Néanmoins, il considère que le gouvernement provincial nie les privilèges (tels que la propriété de la terre aux comuneros) des indigènes. Autrement dit, pour lui, le délégué communal ne reconnaît pas l'existence réelle de la communauté. Lors des élections locales de 2011, les confrontations entre les deux institutions étaient telles que les *comuneros* ont décidé d'unir leurs forces pour qu'un membre de la communauté occupe ce poste. Cette stratégie s'est avérée payante puisqu'un indigène est aujourd'hui délégué communal de Quilmes.

Dans la communauté d'Amaicha del Valle, les confrontations semblent moins fortes entre les deux institutions. Pablo, le secrétaire de la communauté m'explique leur communauté est depuis longtemps reconnue, contrairement à Quilmes qui ne l'est que depuis 1995. Par conséquent, les droits communautaires et la propriété des terres sont plus facilement respectés par l'institution provinciale. Pablo m'explique que les relations entre ces deux institutions à travers l'exemple d'une entreprise qui chercherait à s'installer à Amaicha :

« El territorio le pertenece a la comunidad, no le pertenece a la Comuna. Si bien está dentro del Estado argentino pero la comunidad está mucho más antes que el Estado. Por eso es que nosotros somos como un caso especial digamos. Entonces las empresas (que quieren instalarse) hablan directamente con la Comunidad y llegan a un acuerdo con la Comunidad, la comuna lo único que hace es poner las firmas nada más, para decir que autorizan ellos. »<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Entretien avec Gustavo M., Communauté de Quilmes. Traduction : Nous avons un gouvernement provincial, qui est la commune ou le délégué communal. Mais, ce gouvernement ne comprend pas les nécessités des peuples originaires comme nous, il ne nous prend pas en considération. Par exemple, quand tu vas lui parler, au délégué communal, du Territoire, parce que sur notre Territoire, il y a des tiers qui sont des propriétaires terriens. Le gouvernement provincial va toujours donner raison aux autres parce qu'ils ont les documents officiels et nous non.

<sup>59</sup> Entretien avec Pablo, secrétaire de la communauté d'Amaicha. Traduction : Le territoire appartient à la Communauté, il n'appartient pas à la Commune. Il est certain que nous sommes dans l'État argentin, mais la Communauté existait depuis beaucoup plus longtemps que l'État. C'est pour cela que nous sommes un cas spécial, dirons-nous.

Le fonctionnement entre les deux institutions politiques superposées est très hétérogène. Plus la Communauté est politiquement forte et socialement reconnue, plus elle peut mettre en place des projets de développement.

#### 4.4.2. Au niveau intercommunautaire : l'Union des Peuples de la Nation Diaguita

Les communautés Diaguitas sont rassemblées depuis le 3 juillet 2005 en une organisation : l'Union des Peuples de la Nation Diaguita (UPND : Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita). L'UPND est unique dans la mesure où elle ne dépend d'aucune institution étatique, d'aucune association ni ONG. Il s'agit d'une organisation totalement indépendante, du moins au niveau politique.

Aujourd'hui, les diaguitas racontent que l'idée de sa création est née lors du Premier Parlement Indigène des Vallées Calchaquies (Primer Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes) organisé à Amaicha del Valle du 15 au 19 décembre 1973. Il était alors prévu de créer une Fédération Indigène des Vallées Calchaquies (voir en annexe Livre écrit par l'UPND). D'autres interlocuteurs contredisent cette version et considèrent qu'il s'agit d'une initiative institutionnelle et qu'il s'est formé en 2005 suite à la création du Conseil de Participation Indigène (CPI). En juin 2005, des communautés de Tucumán, Salta, Catamarca, La Rioja y Santiago del Estero se sont réunies dans le cadre d'un programme de renforcement des organisations communautaires financé par la Banque Interaméricaine de Développement (BID). Les communautés semblent alors avoir pris conscience de la similarité de leurs problèmes malgré leurs différences. Elles ont alors décidé de faire cause commune. Leurs objectifs sont la lutte pour la reconnaissance des propriétés communautaires, la réaffirmation de leur identité et le développement de projets locaux pour l'amélioration de leurs conditions d'existence.

Cette Union devait au départ regrouper les diaguitas de plusieurs provinces (Tucumán, Salta, Catamarca et Santiago del Estero), puis s'étendre sur le territoire chilien dans le but de

---

Par conséquent, les entreprises (qui veulent s'installer) traitent directement avec la Communauté, et trouvent un accord avec la communauté. La Commune, elle ne fait que signer les documents rien de plus, pour dire qu'elle les autorise.

re-créer<sup>60</sup> une grande Nation Diaguita qui aurait regroupé toutes ces ethnies avant la colonisation espagnole. L'UPND est aujourd'hui composée uniquement de celles de Tucumán. Lorsque j'ai effectué la plus grande partie de mon travail de terrain en 2011, l'UPND n'était pas encore reconnue officiellement. En juillet 2011, les caciques des communautés commençaient élaborer sa charte de fonctionnement. Il s'agissait alors d'une organisation en cours de construction. Le nombre de communautés l'intégrant n'était alors pas défini. Selon les interlocuteurs, il variait de treize à dix-neuf. Cette Union est officiellement reconnue depuis le 27 août 2012 par le biais de son inscription sur le Registre National des Organisations des Peuples Indigènes (RENOPI<sup>61</sup>), Résolution 521. Treize communautés font aujourd'hui partie de l'UPNDT<sup>62</sup> : Casas Viejas, La Angostura, Mala-Mala, Anfama, Indio Colalao, Chuschagasta, Solco Yampa, Amaicha, Quilmes, Tafi del Valle, El Mollar, Potrero Rodeo Grande et Chasquivil.

Tous les quarante-cinq jours, les représentants de chaque communauté (en général le Cacique) se réunissent dans l'une des communautés appartenant à l'Union. Ils échangent des informations concernant la vie et les problématiques de leur localité d'origine.    travers ces débats, ils mettent en place des projets qui seront réalisés pour une communauté particulière ou pour l'ensemble d'elles. Chaque membre a pour mission de transmettre par la suite à l'ensemble de sa communauté les informations échangées lors de ces réunions.

Pour résumer ce chapitre, il a été vu que si de nombreuses formulations existent pour faire référence à ces groupes sociaux, celle de « communauté indigène » est celle privilégiée sur la scène nationale argentine, et par les acteurs rencontrés sur le terrain. Plus qu'une simple forme d'organisation sociopolitique, la communauté indigène est une inscription identitaire et culturelle. Pour réaliser le travail de terrain, sept localités ont été choisies. Celles-ci, malgré leur diversité, peuvent être classées en trois catégories : celles qui sont touristiques et développées, celles qui sont peu touristiques mais facilement accessibles, et enfin celles qui

---

<sup>60</sup> Par re-créer, je souhaite mettre en évidence le fait que la Nation Diaguita est pour certains une fiction, et pour d'autre une réalité oubliée.

<sup>61</sup> Registro Nacional de Pueblos Indígenas (Registre National des Peuples Indigènes). Ce registre crée en novembre 2010 permet de référencer les communautés indigènes légalement reconnues par l'état argentin.

<sup>62</sup> Cette organisation est tantôt désignée comme l'UPND (Union des Peuples de la Nation Diaguita), tantôt comme l'UPNDT (l'Union des Peuples de la Nation Diaguita de Tucumán), pourtant il ne s'agit que d'une seule et même organisation. J'utiliserai ici le sigle UPND car il est le plus utilisé.

sont isolées. Chacune dispose de son propre gouvernement traditionnel, et toutes participent à une organisation intercommunautaire qu'elles ont créé : l'Union des Peuples de la Nation Diaguïta.

## **Chapitre 5 : Travail de terrain de type ethnographique**

Ce chapitre présente de façon détaillée les actions réalisées sur le terrain durant ces trois années dans les communautés indigènes diaguitas sélectionnées. Il sera question d'explicitier des conditions, les contextes, et les parcours suivis pour atteindre une connaissance du terrain, puis une compréhension des dynamiques communicationnelles.

Dans un premier point, je préciserai les différentes sources théoriques qui concernent la méthodologie à suivre pour réaliser un travail de type ethnographique. Cependant, je montrerai que bien plus qu'adapter une méthodologie précise, le chercheur doit mettre en place des stratégies et des tactiques pour répondre aux conditions du terrain. Dans un deuxième point, je rappellerai que si le travail de type ethnographique est guidé par des méthodes, il est surtout conditionné par des rencontres humaines, celle entre le chercheur et les acteurs locaux. Par conséquent, les relations avec les interlocuteurs passent par une prise conscience des subjectivités, des règles, des normes, des habitudes. Enfin, dans un dernier point, je m'attacherai à décrire les actions qualitatives et quantitatives que j'ai réalisées dans les communautés et à San Miguel de Tucumán.

### **5.1. De la méthodologie aux méthodes**

Les manuels théoriques en ethnographie donnent des clés pour entreprendre un travail de terrain et des outils à mettre en place : comment contacter les acteurs locaux, comment se présenter et présenter ses recherches, etc. Cependant, un terrain est toujours spécifique et de fait n'est pas forcément adapté à la méthodologie préalablement envisagée. Dans cette section, je vais présenter les différentes méthodes que j'ai utilisées, ainsi que les tactiques auxquelles j'ai dû avoir recours sur le terrain.

#### **5.1.1. Théories d'une approche ethnographique**

Au cours de la partie précédente, j'ai effectué une revue critique des recherches permettant de penser les pratiques médiatiques communautaires. Aussi, c'est à partir des

éléments dégagés comme pertinents pour ce cas de cette recherche, que j'ai élaborée les bases de mon travail de terrain. À partir des travaux associés à la sociologie des usages, il a été démontré que pour appréhender les pratiques des communautés indigènes, le comment mais également le pourquoi de leurs actions, il fallait prêter attention à ce qu'elles font avec les objets communicationnels. La sociologie de la traduction a permis de prendre conscience des significations sociales des artefacts techniques, de leur rôle de médiateur des relations sociales, et de l'impact qu'ils avaient sur le développement des sociétés. Leurs caractéristiques doivent être prises en compte dans la mesure où ces dispositifs peuvent contraindre ou faciliter les usages. En outre, les travaux précédents ont prouvé que pour analyser les modalités des pratiques, il était indispensable de s'intéresser non pas simplement aux conduites mais également aux processus. De plus, il a été vu que les caractéristiques très différentes prises par la communication communautaire pouvaient s'expliquer par le contexte politique, géographique, historique, technique, économique, culturel et social d'appropriation. C'est ainsi l'ensemble de ces informations que j'ai tâché de collecter pour une compréhension fine de la réalité des pratiques médiatiques.

Le recueil de ces données précises exigent d'échanger avec les acteurs concernés, de s'entretenir avec eux sur les dynamiques qui les ont menées à l'appropriation et au développement d'artefacts communicationnels. En ce sens, j'ai emprunté à la phénoménologie, telle que définie par Bourdieu: la compréhension intérieure des pratiques sociales et des logiques d'action, sa vision dynamique de l'évolution du monde à partir des actions des acteurs, et son refus de les considérer comme des « idiots culturels » (Bourdieu, 2000 : 236). Cette approche rencontre néanmoins des limites. Elle suppose que les acteurs ont pleine conscience de leurs actions et des objectifs qu'ils recherchent. De plus, elle présume qu'ils sont capables de définir une situation, d'en parler, et de l'interpréter ; autrement dit, qu'ils n'auraient pas une simple connaissance pratique de leur monde social, mais également une approche théorique de celui-ci. Ainsi, cette perspective omet les limites intrinsèques des individus à connaître leurs processus d'action, à produire des systèmes cohérents signifiants pour décrire et prévoir les conditions et conséquences de leurs actions. Il ne s'agit pas de nier aux acteurs la possibilité de connaître, prévoir et agir avec succès, mais il est question de considérer qu'ils ne peuvent avoir qu'une lucidité limitée de leurs actes. Par conséquent, il semble important de prendre de se référer aux discours des acteurs mais d'en refuser le caractère dogmatique.

En outre, l'ethnométhodologie ne prend pas en compte les conditions sociales de l'expérience « doxique » (Bourdieu, 2000 : 234) des acteurs observés. À l'instar du courant objectiviste, j'estime qu'il ne faut pas sous-estimer les conditions sociales, les structures sociales, objectives et cognitives à partir desquelles les humains appréhendent le monde, dans la mesure où celles-ci ont une influence sur les pratiques. Néanmoins, et en accord avec la sociologie des usages des technologies d'information et de communication (TIC) et les travaux de Raymond Williams, je considère que les hommes sont autonomes et actifs. Par conséquent, bien qu'étant limités par des structures structurantes, ils ont la possibilité de les modifier, de les faire évoluer ou de les détourner.

« La capacité du sujet à modifier ses conditions d'existence, à changer le monde, et donc à construire son expérience personnelle dans, avec et contre une expérience collective » (Williams, 1980, éd. 2009 : 19).

Afin de comprendre les pratiques médiatiques des communautés indigènes, il apparaît important de connaître leurs conditions d'existence et la façon dont ils peuvent éventuellement les modifier pour arriver à leurs fins. Cette recherche relève donc d'un travail de type ethnographique.

Afin de connaître la méthodologie à suivre pour obtenir les informations pertinentes, spécifiées dans la partie théorique, je me suis référée aux travaux ethnographiques. La méthode ethnographique, telle que fondée par Malinowski, consiste à recueillir des données à partir de la réalisation d'observations sur le terrain, en explicitant les dispositions prises lors de celles-ci. Aussi, le succès de la recherche ethnographique dépend des trois principes méthodologiques suivants :

« Avant tout, bien entendu, le chercheur doit avoir des visées réellement scientifiques, connaître les normes et les critères de l'ethnographie moderne. En second lieu, il doit se placer lui-même en bonnes conditions de travail, c'est-à-dire, surtout, vivre loin d'autres Blancs, au beau milieu des indigènes. Enfin, il lui faut appliquer un certain nombre de méthodes particulières en vue de rassembler, d'utiliser et d'arrêter ses preuves. » (Malinowski, 1922, éd. 1993 : 63)

Ces observations sont consignées dans un carnet qui rappelle le cadre dans lequel elles ont été réalisées. Il s'agit alors de rester sur le terrain pendant des périodes relativement longues pour s'intégrer à l'altérité, et enfin pouvoir la saisir. Il est donc question de se familiariser avec le terrain et ses acteurs, traverser les frontières du différent afin de les observer « de l'intérieur ». L'observation prolongée permet de rompre avec le sentiment de certains acteurs locaux d'être

observés, mais également de saisir ce qui n'est pas dit, ce qui est implicite. La partie d'observation est nourrie d'entretiens semi-dirigés et de collecte de matériaux (affiches, feuillets touristiques, politiques et informatifs, émissions de radio, vidéos, contenus sur Internet, etc.).

Je me suis également inspirée des travaux des chercheurs de l'École de Chicago. Ces derniers sont reconnus pour avoir encouragé la « connaissance directe », soit l'obtention d'informations à partir d'un travail empirique de type ethnographique.

« Pour comprendre la conduite d'un individu, on doit savoir comment il percevait la situation, les obstacles qu'il croyait devoir affronter, les alternatives qu'il voyait s'ouvrir devant lui ; on ne peut comprendre les effets du champ des possibilités, des sous-cultures de la délinquance, des normes sociales et d'autres explications de comportement communément invoquées qu'en les considérant du point de vue de l'acteur. » (Janowitz, 1966, in Coulon, 2012 : 75)

Qu'il s'agisse des travaux de l'École de Birmingham (évoqués dans la Partie 1 point 1.3.2.) ou de celle de Chicago, le travail de type ethnographique apparaît comme étant le plus à même de rendre compte d'une réalité, et de l'analyser à partir des discours des acteurs de terrain. Alain Coulon définit cette méthodologie à partir de l'expression « sociologie qualitative ». Il rappelle que pour les chercheurs de l'École de Chicago, les techniques et les outils pour mener à bien ce travail sont :

« On utilisera d'une part les documents personnels, comme les autobiographies, le courrier privé, les journaux et récits faits par les individus même sur lesquels porte la recherche ; d'autre part le travail sur le terrain, que les chercheurs de Chicago appellent aussi des études de cas, qui s'appuiera sur diverses techniques comme l'observation, l'interview, le témoignage, ou encore ce qu'on a appelé l'observation participante » (Coulon, 2012 : 75)

Ces méthodes d'investigation apparaissent particulièrement pertinentes pour non seulement observer les pratiques des communautés, mais également comprendre leurs points de vue, de leurs intentions et des enjeux de leurs actions.

Plusieurs pièges sont à éviter dans l'approche de type ethnographique. Le premier est celui qui a trait à la prise de contact avec les populations locales. L'intérêt que je porte aux pratiques médiatiques des communautés indigènes est avant tout né sur le terrain avant même le début de la thèse, au cours d'un voyage en 2009. Comme c'est le cas dans beaucoup de

recherches, le choix de mon objet d'étude n'est pas exempt de considérations extrascientifiques. En effet, la sélection d'un terrain ne peut être totalement dissociée des structures sociales, des préférences personnelles, des expériences sociales et scientifiques. C'est ainsi que mon objet d'étude s'est construit à partir d'un premier contact personnel et touristique. Par conséquent, il est nécessaire de prendre conscience des fondements de ces choix, des propres pratiques, présupposés et croyances ou encore des limites inhérentes à mon point de vue pouvant affecter l'observation, l'entendement et la représentation de l'objet d'étude.

Le second piège à éviter est celui des présupposés véhiculés qui peuvent conditionner le regard, et ainsi l'analyse. Les communautés indigènes continuent encore fréquemment à être réduites à une image romantique et essentialiste d'une forme d'organisation communautaire et solidaire. Elles représentent ce système social à l'opposé des sociétés contemporaines globalisées. En effet, elles cristallisent toujours le mythe du « bon sauvage », où les habitants vivraient plus heureux selon des règles de justice équitables. Elles sont envisagées comme des cultures traditionnelles respectueuses de la nature, dans le sens spirituel et écologique. Méconnaissant le terrain en 2009, j'avais donc inconsciemment cette image des communautés indigènes. Pourtant, lorsque j'ai commencé ce travail de thèse, j'avais déjà passé plusieurs jours dans la communauté d'Amaicha del Valle. Je ne suis donc pas arrivée sur le terrain chargée de ces mêmes stéréotypes. J'ai cherché à y accéder en mettant de côté mes propres représentations.

« La connaissance praxéologique se distingue de la connaissance phénoménologique, dont elle intègre les acquis, sur un point essentiel : elle assume, avec l'objectivisme, que l'objet de science est *conquis* contre l'évidence du sens commun par une opération de construction qui est, indissociablement, une *rupture* avec toutes les représentations « préconstruites », telles que classifications préétablies et définitions officielles. » (Bourdieu, 2000 : 237)

Influencée par ces écrits, j'ai choisi de me prémunir autant que possible de mes représentations et contre les écrits déjà réalisés sur le terrain. Par conséquent, je me suis gardée d'effectuer des recherches approfondies sur les communautés indigènes avant d'y aller pour la première fois. Le but de ce choix méthodologique était de laisser à mon regard la possibilité d'être surpris par chaque détail, et non pas d'être influencée par ceux évoqués dans des analyses antérieures. Ainsi, ce sont mes interlocuteurs rencontrés et les situations vécues qui m'ont permis de construire une analyse des pratiques médiatiques des communautés

indigènes. C'est tout cela qui a aussi facilité l'accès aux documents matériels nécessaires pour réaliser cette analyse. Ce n'est d'ailleurs qu'à la suite de mon premier terrain, que j'ai entrepris une recherche scientifique plus poussée sur les communautés indigènes. Le manque de connaissances pré-terrain a permis de me laisser guider. Mais il comporte néanmoins un écueil, celui de n'avoir pas anticipé la place que les communautés indigènes allaient m'accorder (voir plus loin le point 5.2.).

### 5.1.2. Des déplacements autonomes et libres

Les membres du laboratoire argentin auquel j'étais attaché effectuaient des voyages réguliers dans les communautés indigènes des vallées Calchaquies. Ils effectuaient des allers-retours dans la journée pour effectuer des fouilles archéologiques ou s'entretenir avec des responsables locaux. Me joindre à ces voyages m'aurait permis d'asseoir mon appartenance institutionnelle et scientifique dans les communautés, et ainsi de ne pas être perçue comme un électron libre. De plus, cela m'aurait permis, grâce à leurs véhicules, de pouvoir accéder à certaines zones difficiles d'accès. Néanmoins, je n'ai pas pris part à leurs voyages pour deux raisons principales.

La première raison et la plus importante tient au fait que les communautés indigènes sont en constante lutte pour la reconnaissance et la conservation de leurs terres. Toute action qui touche à cette thématique est très sensible. Mon laboratoire était composé en majorité d'archéologues. Par conséquent, le fait de répertorier, d'effectuer des fouilles, et de prélever des échantillons de leur sol avait tendance à rendre suspicieux les acteurs locaux. Ils se demandaient comment ces données allaient être utilisées et la teneur des rapports qui en découleraient. Ils craignaient que ces derniers leurs soient défavorables. C'est pourquoi, et ayant moi-même mes propres problématiques, j'ai préféré mener seule mes investigations.

La deuxième raison est qu'il est plus facile de s'intégrer lorsqu'on voyage seule. Malinowski écrivait que l'ethnologue devait s'éloigner des Blancs et rester le plus possible en contact étroit avec les indigènes (Malinowski, 1922, éd. 1993). Si aujourd'hui ces propos choquent compte tenu de l'utilisation de termes raciaux, ces prescriptions n'en demeurent pas moins valables. Ainsi, le fait de vivre seule et sur le terrain permet de lier des contacts plus

étroits avec les acteurs locaux, de mieux s'imprégner de leur culture et de leur mode de fonctionnement.

### 5.1.3. Connaître les règles et les normes du terrain

De prime abord, certaines communautés peuvent être comparées à n'importe quelle commune rurale<sup>63</sup>. Pourtant, pour se mouvoir dans l'espace physique et social des communautés indigènes, il est indispensable de connaître, comprendre et appliquer certaines conventions, lois, usages culturelles, sociopolitiques comme l'approche ethnographique le rappelle. Par conséquent, dès le départ, je m'étais attachée à connaître et comprendre la structure sociale des communautés. Je me suis vite rendue compte que les membres des communautés exigeaient également que je connaisse leur règles de vie. Par exemple, l'un des premiers gestes de Mario Q. (membre de la communauté d'Amaicha del Valle) a été de me donner un feuillet, dans lequel étaient rédigés les règles de vie dans la communauté, ainsi que les droits et les devoirs des visiteurs. Ruben, l'un des membres de la communauté de Quilmes avait eu la même démarche.

Si les feuillets informatifs rédigés par les communautés (cf. annexe) me permettaient de prendre conscience de certaines règles d'usage, d'autres n'étaient pas explicitées, et étaient découvertes sur le tas. Pour ce faire, j'ai appliqué le principe dégagé par Malinowki, celui de se livrer à une observation de la vie de la communauté dans son intégralité :

« L'ethnographe travaillant sur place se doit de dominer, avec patience et sérieux, l'ensemble des phénomènes dans chacun des domaines de la culture tribale étudiée, en ne faisant aucune différence entre ce qui est banal, terne ou normal, et ce qui étonne et frappe outre mesure. » (Malinowki, 1922, éd. 1993 : 67)

En effet, la structure sociale dans son ensemble dépend de lois et de normes insaisissables, cristallisées, établies et non formulées. Il fallait donc que je les devine à partir de mes observations, sans les chercher uniquement dans les discours de mes interlocuteurs, puisque certaines sont devenues inconscientes, évidentes et naturelles. Ainsi, les temps de paroles, les postures, les gestes, les silences, les façons de s'adresser aux membres en fonction de leur

---

<sup>63</sup>Je rappelle brièvement qu'une « commune » est une unité territoriale administrée par un représentant de l'Etat argentin. Elle est donc une division administrative. La « communauté » fait ici référence à l'organisation et l'identité culturelle indigène. Pour plus de détails, revoir les points 4.1 et 4.4.1.

statut dans la communauté, les horaires pour contacter les interlocuteurs, les lieux où aller et ne pas aller, l'organisation de l'espace, etc. Ce sont autant d'éléments qu'il m'a fallu décrypter afin de réduire l'impact de mon statut d'étrangère.

L'entendement de la structure et du fonctionnement des communautés m'a permis de me rendre compte que toutes les communautés n'appliquaient pas les mêmes règles et n'établissaient pas de la même manière les relations entre leurs membres. Néanmoins, elles ont toutes un mode de fonctionnement politique relativement similaire : un cacique et un conseil des anciens. Ainsi, même s'il était impossible de connaître de prime abord les spécificités de chacune des communautés, il était possible d'en connaître les bases de fonctionnement. Le travail de terrain passe d'abord par un exercice personnel d'intériorisation des codes, des règles et du savoir-vivre local. Ce n'est qu'à partir de moment où l'on parvient à réduire cette distance, qu'il est possible d'engager une relation de proximité et de confiance.

Prêter attention non pas à ce qu'on souhaite observer, mais à l'ensemble des phénomènes, a permis de mieux comprendre le fonctionnement des communautés indigènes, ainsi que le pourquoi de leur pratiques médiatiques. En effet, si au départ je souhaitais me concentrer sur ce qu'elles font effectivement avec les artefacts médiatiques et partant de là en connaître les objectifs, ce n'est pas mon observation des pratiques qui m'a permis de saisir les objectifs, mais bien l'attention que j'ai prêtée à l'ensemble des éléments constitutifs du contexte. Autrement dit, les entretiens avec les acteurs médiatiques m'ont certes permis de saisir les modalités de leurs actions, mais c'est l'observation de leurs comportements et de leurs actions qui m'a permis de prendre conscience des non-dits, des situations périphériques et des évidences. Ceux-ci sont parfois plus révélateurs que ce qui est donné à voir. En effet, dans mes entretiens, j'ai orienté les discussions sur les pratiques médiatiques mais à chaque fois les thématiques politiques et les problématiques de la propriété des terres sont apparues. Au départ, ces éléments me paraissaient être non pas des évidences mais des discours politiques préétablis, mais c'est en prêtant attention à ce qui est banal et ordinaire, que j'ai pris conscience que ces discours, tout en étant politiques et acquis, constituaient une des clés pour comprendre les modalités de leurs actions.

Connaître, appliquer et comprendre les règles et normes locales n'est pas seulement une étape pour être acceptée par les membres de la communauté, mais également une

nécessité pour mieux saisir les enjeux et les modalités de leurs pratiques médiatiques. En effet, celles-ci ne s'insèrent pas dans un *vacuum*, mais sont liées au contexte social et politique ainsi qu'aux modes et règles de vie. Flichy critiquait l'approche proposée par Madeleine Akrich en considérant qu'elle se situait davantage du côté de « l'usabilité » que des usages (Flichy, 2008 : 151), dans la mesure où elle se focalisait sur le « comment » plutôt que sur le « pourquoi » du maniement des artefacts communicationnels. C'est donc à travers la non-séparation des mondes social et technique que se situe l'entendement des pratiques médiatiques. En ce sens, il apparaît primordial de comprendre et intégrer les règles et les normes des communautés indigènes, sans quoi, on ne peut analyser le « pourquoi » de leurs pratiques médiatiques.

#### 5.1.4. Adapter son programme aux événements et aux acteurs du terrain

Suivant les règles du terrain ethnographique, j'ai choisi d'effectuer mes déplacements seule. Selon certains proches, cela n'était pas prudent dans la mesure où il y avait beaucoup de conflits, surtout en 2011, année d'élections locales. Corruption, menaces et violences, notamment à Quilmes, à Indio Colalao et à Tolombon, rendaient le terrain difficile d'accès, et invitait à la prudence. En effet, les *comuneros* n'étaient pas les seules cibles de menaces, et de nombreux avocats de l'ONG ANDHES, qui travaillaient à la défense juridique des indigènes, étaient également visés. Cependant, il ne s'agissait pas de tomber dans une paranoïa exagérée, mais surtout de prendre conscience de la tension du terrain et d'agir en fonction avec précaution. Par conséquent, si j'avais dès le départ établi un planning clair de mes dates de déplacements et des communautés dans lesquelles j'allais me rendre, j'ai dû sans cesse le modifier en fonction des conditions du terrain. Par exemple, en juillet 2011, il m'avait été fortement déconseillé de me rendre dans la communauté de Quilmes compte tenu des violences récentes qui avaient eu lieu : maisons incendiées, familles expulsées et plusieurs *comuneros* blessés par balles.

Au début de ma thèse, j'avais prévu d'aller une semaine sur deux semaines dans chacune des sept communautés. Néanmoins, je me suis vite rendue compte qu'il n'était pas possible de suivre un planning établi préalablement, et qu'il fallait s'adapter aux conditions du terrain. D'abord, je devais tenir compte des événements qui avaient lieu dans les communautés, puis des déplacements dans la capitale provinciale de certains de mes

interlocuteurs, troisièmement, la disponibilité des acteurs de terrain, et de la tenue des « *catedra libre de pueblos originarios* » (cours libres des peuples originaires).

Par conséquent, si à l'origine, mes déplacements devaient être rythmés, organisés, planifiés et équitables, cela n'a pas été réalisable concrètement, car mes déplacements dépendaient de la possibilité ou non d'accéder aux communautés par les transports en commun. Les communautés de Tafi del Valle, Amaicha del Valle, Quilmes (base Colalao del Valle), et Indio Colalao disposent d'un service de bus qui les relie à la San Miguel de Tucumán. Je m'y suis donc rendue plus régulièrement. Les communautés de La Angostura, Tolombon et Potrero Rodeo Grande sont quant à elles plus difficiles d'accès et exigent d'avoir un véhicule personnel, je m'y suis rendue plus rarement. De plus, même avec un véhicule particulier, certaines routes ne sont pas toujours praticables, car par exemple dès qu'il pleut, les routes de montagne s'inondent et sont sujettes aux éboulements de terrain.

La possibilité ou non d'être logée sur place impactait le temps passé au sein de la communauté. Dans quatre des sept communautés, il était possible d'être logé dans des hôtels ou dans des auberges : Amaicha del Valle, Quilmes (mais uniquement à Colalao del Valle, soit à 20km de la maison de la communauté), à Tafi del Valle et à Indio Colalao. Dans les autres communautés, il fallait loger chez l'habitant. La question de loger chez l'habitant soulève trois points : le premier est qu'il faut tout d'abord que la relation entretenue avec son interlocuteur ait été suffisamment positive. Le second, relève du fait que les populations rencontrées, surtout celles non touristiques, vivent dans des conditions d'extrême précarité et n'ont pas toujours la possibilité d'accueillir quelqu'un pour que celui-ci propose de vous loger. Ceci soulève un problème d'éthique car tirer profit d'une relation dans un but particulier est contraire à la déontologie. Même si ces considérations ne sont pas primordiales en Argentine où la population est en général très accueillante et chaleureuse, l'éducation, les règles et les normes culturelles françaises, même inconsciemment, resurgissent et amènent à se demander s'il est opportun de loger chez quelqu'un. Enfin, dans un troisième temps, qui me semble important, la confiance, la proximité et la sécurité sont des éléments non négligeables lorsqu'il s'agit d'aller dormir chez l'habitant.

L'organisation des déplacements dépendait également des événements organisés par les communautés. Le jour de l'enfant de la montagne, la Fête de la Pachamama, les élections du Cacique d'Amaicha, etc. sont autant d'évènements auxquels je souhaitais participer ou

auxquels j'ai été invité. En mars 2014, alors que le travail de terrain était fini, j'ai par exemple été particulièrement sollicitée pour participer au quatrième Parlement des Communautés Indigènes Juan Calchaquí. Ce dernier avait eu lieu pour la première fois il y a quarante ans en décembre 1973. Il s'agissait d'un événement particulièrement important dans la mesure où il était organisé une fois tous les dix ans, et cette année-là, la communauté d'Amaicha del Valle en était l'organisatrice. Ce Parlement qui durait deux jours rassemblait des communautés indigènes du Grand Nord argentin. Étaient présents des comuneros de Tucumán, Salta, Jujuy, Catamarca, Santiago del Estero, La Rioja, El Chaco, etc. Nous n'étions que quatre personnes (deux travaillent au sein de l'ONG ANDHES et l'autre pour le journal Contra Punto), non indigènes, à y être invitées.

## **5.2. Les relations avec les interlocuteurs**

Le terrain n'est pas un espace géographique objectif que l'on peut observer extérieurement. Il s'agit d'un monde social, et donc il exige de prendre contact avec les acteurs locaux, d'entamer des relations de confiance, de susciter l'intérêt et de créer des conditions favorables à la participation et à l'interaction. Afin de comprendre les résultats obtenus, il apparaît primordial d'explicitier les relations que j'ai entretenues avec les différents acteurs du terrain.

### **5.2.1. Stratégies face aux préjugés sur le statut du chercheur et d'étrangère**

Lorsqu'il faut « descendre » sur le terrain, dans le cadre d'un travail scientifique, la manière de l'appréhender et de l'enquêter progresse, se développe et se modifie constamment. Elle se construit en fonction de la réalité de l'environnement, des acteurs et du chercheur. Le numéro 25 de la revue *Études de communication*, posait la question du rapport chercheur/terrain : « le chercheur travaille-t-il "sur", "avec" ou "pour" son terrain ? ». La première question, à laquelle une recherche basée sur l'empirisme doit répondre, est : « comment aborder le terrain pour produire un savoir scientifique ? ». Le terrain devient cette réalité complexe qu'il faut apprivoiser et s'approprier. Il y a ainsi une certaine appréhension au moment de « descendre » sur le terrain, et plus encore quand celui-ci est réputé pour être particulièrement délicat. Cette inquiétude au moment de se rendre sur le terrain est accrue en

fonction des informations que l'on reçoit. À San Miguel de Tucuman, mis à part ceux qui ignorent l'existence des communautés indigènes, deux postures totalement opposées sont particulièrement notables. La première est marquée par un certain racisme, voire une véritable aversion pour ces « indios » (indiens) qu'ils jugent hostiles et arriérés ou usurpateurs et profiteurs. La seconde, à l'opposée, verse dans l'adoration et le romantisme de populations ouvertes et chaleureuses, conscientes de ce que serait l'essence de la vie. La tâche d'un scientifique est alors de se défaire des préjugés et d'effectuer une *rupture* avec toutes les représentations préconstruites, pour reprendre les termes de Bourdieu (Bourdieu, 2000 : 237).

Si toute démarche scientifique est guidée par des méthodes enseignées par les travaux théoriques, la réalité du travail de terrain impose ses propres règles, normes et valeurs. Faire du terrain, c'est également se confronter à des représentations et à des préjugés. Pour entrer sur le terrain, il faut être accepté par les acteurs locaux. Or, ces derniers ont souvent des *a priori* sur le rôle et les actions du chercheur. Dans les communautés où il y avait les plus fortes tensions politiques et où les conflits étaient les plus violents, les acteurs avaient tendance à être particulièrement méfiants. Touriste, espionne, impérialiste, révolutionnaire, bienfaitrice sont autant de statuts qui m'ont été accordés au cours de mon travail de terrain dans les communautés indigènes. Ces derniers sont multiples, très hétérogènes, mais non nécessairement contradictoires.

Afin d'éviter ou de défaire ses préjugés, lors de toute nouvelle rencontre, je tâchais de bien me présenter et d'expliquer clairement mon travail. Cependant, après cette introduction, les premières questions posées par mes interlocuteurs m'annonçaient la « couleur » du terrain : « Comment une française a-t-elle entendu parler de nous ? », « Pourquoi t'intéresses-tu aux communautés indigènes ? », « Es-tu financée par une entreprise ? », « Qui t'envoie ? », « Où vas-tu publier tes recherches ? », « Que vas-tu faire de tes recherches ? », « Aura-t-on un droit de regard sur ce que tu vas écrire ? », « Quel est notre intérêt ? », « Comment penses-tu que ta recherche va nous aider ? ». Avec chaque nouvel interlocuteur, ces mêmes questions revenaient. Leur intensité et les sous-entendus variaient en fonction du rôle et du poids de mon interlocuteur, ainsi que de la situation sociopolitique de la communauté. Ces questions mettaient l'accent sur différents points : mon parcours personnel, la provenance de mes ressources économiques, mes opinions politiques sur des faits de société, ma relation avec l'Université et mon laboratoire, mes futures publications, ou encore l'utilisation de mes résultats de recherche.

Mario Q. (un comunero de confiance d'Amaicha) m'a expliqué que ces préjugés et cette méfiance s'expliquent par les « mauvaises » expériences qu'ils ont eu avec des chercheurs. En effet, quelques mois plus tôt, une anthropologue avait réalisé un travail de terrain assez conséquent dans quelques communautés de la région. Après avoir obtenu l'accord des Caciques, elle avait mené nombre d'entretiens. De ses recherches, Mario m'apprend qu'elle avait publié un livre sur l'usage des plantes médicinales. Cet ouvrage n'était semble-t-il pas pour plaire à tout le monde. Des membres des communautés, surtout ceux de Quilmes, se plaignaient du fait qu'ils lui avaient révélé des secrets médicaux qui se transmettaient de générations en générations, et qu'elle les avait publiés. Ils estimaient que grâce à ces secrets, l'anthropologue avait pu vendre un grand nombre d'ouvrages. Mais eux, comme contrepartie, n'avait reçu qu'un exemplaire du livre. Des rumeurs racontaient même qu'elle aurait vendu leurs « secrets ancestraux » à des entreprises pharmacologiques. Par ailleurs, quelques années plus tôt, une archéologue de Tucuman avait réalisé des fouilles dans les communautés indigènes. Financée par une exploitation minière qui devait s'installer, elle devait examiner le terrain pour préserver son patrimoine archéologique. Les communautés ont tout d'abord été sensibles à la démarche et se sont montrés ouvertes et accueillantes. Malheureusement, l'exploitation minière a fini par détruire une partie du patrimoine archéologique et contaminer les sols.

En plus d'être une chercheuse, j'étais au départ avant tout assimilée à ma nationalité : fille de mai 1968 et de la révolution de 1789, tout autant que de ce « premier monde » riche et tout puissant. De fait, c'est le statut de touriste issue d'un pays impérialiste qui était prédominant. Ma nationalité était source de nombres de questionnements pour les acteurs locaux. En effet, qu'ils vivent dans des communautés où les touristes étrangers étaient habituels ou non, ils souhaitaient à chaque fois me demander des informations ou me faire part de leurs représentations de « l'occidental ». Il y avait toujours un mélange d'attirance et de jalousie, d'admiration, et d'animosité. Pour eux, j'étais issue de ce « premier monde » à la fois magnifique, ordonné, sans insécurité ni corruption où les habitants auraient une vie facile, une vie de luxe sans sérieux problèmes, et à la fois, un monde impérialiste, impersonnel, individualiste, raciste et aseptisé Cette représentation dualiste est issue de stéréotypes véhiculés par les médias de communication et les films, mais également à leur histoire coloniale ainsi qu'à leurs actuelles stratégies politiques liées aux revendications identitaires. L'occidental est à la fois ce descendant des colons espagnols meurtriers, tout en étant ce

parent proche car nombres d'indigènes ont du sang européen dans les veines. Il est à la fois cet individu beau et riche représenté dans les films et séries américaines, tout en étant des acteurs principaux de l'ultra libéralisme et de la globalisation. Je représentais pour eux cet Autre<sup>64</sup> à la fois connu et inconnu.

Il était donc important de me différencier des autres chercheurs, étrangers comme locaux, qu'ils avaient pu rencontrer. Il fallait montrer patte blanche afin de pouvoir aller plus loin. J'avais fait le choix d'une méthode qualitative et ethnographique, comme Luc Boltanski la décrivait :

« [Le chercheur s'astreint] à suivre les acteurs au plus près de leur travail interprétatif (...). Il prend au sérieux leurs arguments et les preuves qu'ils apportent, sans chercher à les réduire ou à les disqualifier en leur opposant une interprétation plus forte. » (Boltanski, 1990, in Proulx, 2001 : 59)

Sur cette base de démarche qualitative et ethnographique, il me fallait « bien » répondre à ces questions, dépasser la méfiance, les différences socioculturelles et la barrière de la langue. Venant d'un pays « du premier monde » - comme ils l'appellent, je devais justifier l'intérêt que je portais aux communautés indigènes. Il était impératif de calmer les appréhensions et rassurer les interlocuteurs sur l'utilisation des données afin d'obtenir leur accord pour pouvoir circuler, observer et m'entretenir avec les populations du « terrain ». Il s'agissait donc de négocier un « droit d'entrée » afin d'entamer une relation de proximité et de confiance, d'obtenir une place dans l'espace physique et social. C'est ainsi que du statut d'observateur, je suis passée à celui d'observé.

J'ai adopté une stratégie particulière afin de contourner l'image négative que certains chercheurs avaient laissée, et me libérer du poids symbolique de ma nationalité. Je me suis présentée en tant qu'étudiante en communication en France mais également en Argentine. Le fait d'être étudiante à Tucumán permettait à mes interlocuteurs de s'identifier à mon parcours. En effet, ils pouvaient m'associer à l'Université, ou aux personnalités scientifiques connues de mon laboratoire. Bien que S.M. de Tucumán compte presque 600 000 habitants (selon le dernier recensement de 2010), des cercles sociaux restreints sont facilement identifiables. Ainsi, il est fréquent que les mondes universitaires, artistiques et indigènes – par monde indigène, j'entends les membres des communautés, les associations, ONG, et tous ceux qui

---

<sup>64</sup> Pour plus de détails sur ce thème, lire Mattelart, Armand, *Communication-monde* et Appardurai, Arjun, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*.

sont reliés à ces problématiques - se connaissent et se côtoient très régulièrement aussi bien au niveau professionnel que privé. Je passais ainsi du statut d'étudiante étrangère à celui d'étudiante locale ancrée dans un certain environnement social de par mon sujet de recherche et mes fréquentations personnelles. C'est ainsi que mon affiliation m'a permis d'obtenir une certaine crédibilité auprès de mes interlocuteurs. En effet, ils allaient pouvoir, en cas de besoin, me retrouver, lire mes articles, etc.

Par ailleurs, au besoin, je retraçais et contextualisais mon histoire familiale et personnelle. Mes interlocuteurs pouvaient ainsi comprendre mon parcours. D'ailleurs, ils s'identifiaient parfois aux enjeux subjectifs qui m'avaient conduit dans cette aventure scientifique. Au fur et à mesure, ils créaient des passerelles entre nos univers respectifs. Je passais ainsi de l'étudiante étrangère à un *alter ego*. Avec la rupture de cette distance, c'est également leur vision des français et des européens qui était également remise en question. Cette présentation a diminué l'appréhension de mes interlocuteurs, et la distance entre le monde auquel ils m'associaient et le leur. À force d'observations et de discussions, mes interlocuteurs, en fonction de leur curiosité et de leur méfiance, commençaient peu à peu à dépasser des visions stéréotypées.

Plus en amont, j'avais rappelé la problématique posée par le numéro 25 de la revue *Études de communication*, à savoir « le chercheur travaille-t-il "sur", "avec" ou "pour" son terrain ? ». Ici, ce sont les acteurs mêmes qui exigent explicitement que le chercheur travaille « avec » voire « pour » son terrain. Dans la communauté d'Amaicha, il s'agissait de participer, voire d'impulser de nouvelles pratiques communicationnelles. Entre curiosité et avidité de savoir, j'étais devenue pour certains une informatrice sur les pratiques françaises au niveau social, culturel et politique, ainsi qu'une professionnelle pouvant leurs enseigner des tactiques techniques et pratiques à mettre en place pour améliorer leurs pratiques médiatiques. Dans la communauté de Quilmes, les acteurs locaux étaient généralement plus méfiants et s'intéressaient davantage à l'utilisation possible d'informations transmises sur des artefacts communicationnels. Dans les communautés de la Angostura et Indio Colalao, il était attendu à ce que je contribue à leur lutte en rédigeant des articles internationaux sur leurs problématiques. Tolombon et Potrero Rodeo Grande étaient davantage intéressés par un retour de mon analyse afin d'avoir un recul sur leurs pratiques et voir les points de développement possibles.

Faire un travail de terrain de type ethnographique, ne signifie pas être un agent extérieur observant à distance, mais bien au contraire, cela implique de participer à la vie de ces populations. Brièvement<sup>65</sup>, il a été question de leur faire partager mon analyse de leurs pratiques médiatiques et communicationnelles, de leur donner des conseils en techniques de communication, de partager mes connaissances. Les membres des communautés indigènes pouvaient ainsi se montrer très méfiants envers les chercheurs, mais également très curieux et avides de connaissances. Le triptyque travailler « sur », « pour »<sup>66</sup> ou « avec » son terrain, n'apparaissait plus comme une problématique posée par le scientifique, mais comme une question soulevée par les acteurs mêmes du terrain. En fonction de l'attitude du chercheur, de sa manière de se présenter, et de ses actions, c'est son statut même qui se voit modifié, et de fait la qualité de ses relations avec les interlocuteurs.

#### 5.2.2. Obtenir la recommandation d'un leader pour circuler sur le territoire et mener des entretiens

Comme vu précédemment (dans le chapitre 4), une communauté se distingue, entre autres, par un fonctionnement sociopolitique particulier et une relation à la terre singulière. Deux approches sont possibles au moment d'y entrer : soit on considère qu'il s'agit d'un espace comme un autre, et on cherche à prendre contact avec des interlocuteurs « de base » qui ont une activité pertinente pour la recherche ; soit, on envisage la communauté comme un espace souverain où il faut tout d'abord obtenir l'accord des autorités afin de montrer un certain respect des valeurs et règles en vigueur. L'INAI m'avait invité à choisir la deuxième voie. Au cours de mes entretiens, j'ai en effet pris conscience qu'il était avantageux sinon nécessaire que j'obtienne la recommandation d'un membre d'une des communautés, d'avoir un garant de mon éthique, un guide pour savoir où et quand je pouvais me déplacer et à qui m'adresser dans les différentes localités.

Mario a tenu ce rôle tout au long de ces quatre années. Lors de mon premier voyage à Amaicha del Valle, Mario m'a invité à loger chez lui et sa femme Chavela. Mes hôtes me

---

<sup>65</sup> Dans le point 5.3, je détaillerai quelles sont les actions que j'ai réalisées sur le terrain. Je ne les précise pas ici parce que dans ce point il s'agit de mettre en exergue l'évolution des préjugés des acteurs sur le statut de chercheur.

<sup>66</sup> Le fait de travailler « pour » les acteurs observés pose certes des problèmes et exige de mettre, ou au moins de prendre conscience, des limites que cela implique.

recommandaient de préciser, à chaque nouvel interlocuteur que j'étais logé chez eux, afin de me différencier des touristes et des autres chercheurs éventuels. Ils se portaient ainsi garants de mes recherches et mon éthique. C'est ainsi que lors de mon premier séjour à Amaicha, Mario (Amaicha) m'a proposé de m'introduire dans la maison de sa communauté afin de me présenter au Cacique. Il m'a donc accompagné un matin après s'être renseigné sur ses disponibilités. Après un échange rapide de salutations entre eux, Mario m'a introduit auprès du chef du gouvernement traditionnel en précisant ma thématique de recherche, que je logeais chez lui, et que j'étais étudiante à l'Université Nationale de Tucuman. De par cette présentation, j'avais non seulement obtenu l'aval d'un membre important de la communauté, Mario étant ex-Cacique, mais également été assimilée à une étudiante locale et non pas réduite à ma nationalité française. Le processus d'intégration a été assez rapide dans la communauté d'Amaicha. D'une part, j'étais logée et parrainée par des membres importants et reconnus, d'autre part, Amaicha est une localité relativement touristique, donc relativement ouverte et accessible. De plus, nombre d'anthropologues appréciés, à l'instar d'Alejandro Isla ou de Maité Boullosa, avait déjà travaillé sur ce terrain. Cette dernière est une anthropologue française qui avait réalisé sa thèse en 2001 sur cette communauté et celle de Quilmes, et avait laissé une très bonne impression chez de nombreux acteurs locaux. Du fait que toutes deux nous avons choisi de nous rendre seule dans les communautés, les habitants m'associait<sup>67</sup> régulièrement à elle.

Dans la communauté de Quilmes, il m'a été plus difficile d'obtenir « l'accord » des autorités locales. Subissant de nombreuses agressions sur leur territoire, les membres avec un statut politique important, étaient donc beaucoup plus méfiants. Lors de mon premier déplacement, j'ai contacté le Cacique. Celui-ci n'étant pas disponible, il m'a invité à rencontrer Sergio, l'un des membres du Conseil. Lors de notre première conversation, je me suis présentée et j'ai exposé ma thématique de recherche. Je lui ai également précisé que je l'appelais de la part du Cacique. De plus, comme Mario m'avait conseillé, je lui ai spécifié que j'étais actuellement dans la communauté voisine, Amaicha, et que je logeais chez un *comunero*. Malgré ces précautions, la tension et la méfiance de mon interlocuteur était telles qu'il m'a expliqué qu'il ne pouvait pas à lui seul prendre la responsabilité de me laisser réaliser mes observations dans la communauté. Il m'a donc convié à une réunion des délégués des localités de Quilmes, afin qu'ensemble ils évaluent si je pouvais ou non me déplacer et

---

<sup>67</sup> Pour l'anecdote, nombre de mes interlocuteurs avaient fini par m'appeler « la petite sœur de Maité ».

m'entretenir avec les membres de la communauté. Après deux heures d'attente dehors en plein désert, à 20km d'Amaicha, devant la salle de la maison de la communauté, ces derniers m'ont laissé entrer. Je n'ai pas obtenu l'autorisation d'enregistrer cette réunion. Une fois dans la salle, ils m'ont demandé de vider mes poches et d'éteindre mon téléphone portable. Ils m'ont alors invité à m'asseoir au bout d'une table où se trouvaient déjà huit des représentants de la communauté. Ainsi que dans un entretien d'embauche – quoi que les visages reflétaient une animosité palpable – chacun des membres m'a posé plusieurs questions. Celles-ci portaient soit sur mon histoire personnelle, soit sur mon parcours scientifique, soit sur mes affiliations universitaires, ou encore sur mes opinions politiques, mon avis sur certains événements sociaux-politiques, mais également sur la méthodologie de ce travail et le devenir de ma thèse. « Espion », « voleur », « manipulation », « impérialiste », « colonisateurs » sont quelques-uns des termes qui sont revenus régulièrement du fait de ma nationalité. Au bout d'une heure et demie de questions, auxquelles j'ai essayé de répondre tant bien que mal dans la mesure où la situation était très délicate, la tension pesante et les discours traduisaient une certaine animosité, ils ont pris leur décision à l'unanimité, et ont accepté que je travaille « sur » leur communauté moyennant certaines conditions : leur envoyer le plan de ma thèse, leur transmettre les questionnaires et les guides d'entretien, et enfin, que je revienne avec un document signé par la plus haute autorité de l'Université, la directrice de mon doctorat et mon directeur de thèse. Suite à cela, les membres se réuniraient à nouveau pour déterminer à quelle(s) question(s) ils allaient répondre et désigneraient un représentant de la communauté pour le faire.

Ces conditions limitaient de fait mon indépendance scientifique et mes démarches. Par conséquent, et pour ne pas compromettre mon intégrité, je n'ai pas donné suite à ces autorités. J'ai néanmoins réalisé un travail de terrain important sur cette communauté, mais cette fois en rencontrant les acteurs locaux directement, sans passer par les autorités. Cette démarche s'est avérée délicate car mes interlocuteurs me demandaient si je les avais rencontré, il me fallait donc contourner la question en demandant à mes interlocuteurs s'ils avaient besoin de cette permission pour s'entretenir avec moi et en leur promettant de changer leur nom, ou d'indiquer uniquement leur prénom. Ces entretiens, qui n'ont en général pas pu être enregistrés, ont néanmoins permis d'avoir des points de vue intéressants sur les pratiques communicationnelles de la communauté et le rôle des acteurs politisés dans celles-ci.

Dans un deuxième temps la situation a évolué à partir du moment où j'ai rencontré José, *comunero* reconnu et estimé de la communauté de Quilmes. Il postulait alors au poste de délégué de la commune de Quilmes et était soutenu par la grande majorité des comuneros. Membre respecté et très actif sur la scène locale comme nationale, il s'est montré très intéressé par mes recherches et m'avait invité à préciser que j'avais son aval pour réaliser le travail de terrain. Cette recommandation a été très utile car elle a permis de faire évoluer de manière très positive ma relation avec les dirigeants de la communauté, j'ai d'ailleurs même été invitée à séjourner chez certains d'entre eux. J'ai également pu me déplacer et mener des entretiens de manière totalement libre sur leur territoire.

Concernant les communautés de Tolombon et de Potrero Rodeo Grande, je les avais contactées par téléphone à de nombreuses reprises, mais compte tenu du peu de réseau disponibles dans ces communautés, il m'était impossible de les joindre. Quelques semaines plus tard, le Cacique de Tolombon, qui avait pu lire mes messages textes<sup>68</sup> et l'un des représentants de Potrero Rodeo Grande m'ont rappelé lors d'une excursion qu'ils effectuaient ensemble à San Miguel de Tucuman. Je les ai donc rencontrés simultanément dans un bar de la capitale. Après un entretien semi-formel de presque deux heures, pendant lesquels ils m'ont décrit le fonctionnement, les problématiques et leurs pratiques communicationnelles ils se sont avérés très intéressés par mes recherches et m'ont donc expressément invitée à me rendre dans leurs communautés. Dans ces communautés, j'ai ainsi pu circuler librement, et les dirigeants m'ont d'ailleurs eux-mêmes présenté nombre de comuneros.

Pour ce qui est de la communauté d'Indio Colalao, Mario Q. (Amaicha) m'avait présenté Cynthia O. la secrétaire<sup>69</sup> de cette communauté récemment reconnue comme telle. Mes nombreuses rencontres avec elle m'ont permis d'être très bien accueillie par la Cacique de la communauté lorsque je m'y suis rendue. En effet, sensible au développement des pratiques médiatiques communautaires, et engagée pour la mise en place de la nouvelle loi des services de communication, elle avait préalablement parlé de mon travail à la Cacique d'Indio Colalao. Le soutien préalable de la secrétaire m'a ainsi permis d'être particulièrement bien reçue dans cette communauté malgré les conflits et les tensions qui y avaient lieu.

---

<sup>68</sup> Dans les communautés où il y a peu de réseau, la forme de communication privilégiée est le message de texte (SMS). Un autre moyen de communication est la radio VHF, mais je ne savais au départ pas comment en trouver une. Je reviendrai sur les moyens de communication disponibles dans chaque communauté dans le point 6.3.

<sup>69</sup> L'organisation sociopolitique des communautés est détaillée dans le point 4.4.1. Les « secrétaires » (nom de poste officiel) s'occupent de transmettre aux membres de la communauté les actions réalisées par le Cacique. Ils représentent le Cacique en son absence.

Les « guides » ou garants peuvent également être des membres extérieurs à la communauté si ceux-ci sont connus et reconnus. J'ai ainsi été parrainée à la Angostura par Santiago, un ingénieur de Tucuman qui travaillait avec les membres de la communauté pour la mise en place d'un système de canalisation d'eau potable. Compte tenu de l'apport que son action représentait pour les acteurs locaux, bien qu'il ne soit pas indigène, il a pu me recommander et me faire entrer en contact avec les autorités locales. De même, j'ai été escortée par Jorge, un ingénieur de la Direction d'Architecture et d'Urbanisme (DAU) dans les communautés de Tafi del Valle, Tolombon, Potrero Rodeo Grande et Indio Colalao. Bien que n'appartenant pas à une communauté, cette personne a pu me servir de référent puisqu'il est connu, reconnu et apprécié dans l'ensemble des peuples diaguitas. Il avait en effet travaillé avec elles sur de nombreux projets de développement des moyens de communication, sur des projets de développement de panneaux solaires et dispose en outre d'une maison à Amaicha, où il a mis en place un système écologique et inventif qui permet de préserver l'eau (ressource précieuse dans de nombreuses localités). Valentina, une avocate de l'ONG ANDHES était la personne chargée de défendre les communautés diaguitas dans la majorité des actions en justice concernant les conflits territoriaux. Elle m'a également invitée à contacter certains comuneros de sa part en m'expliquant que compte tenu de la situation très tendue. Il était risqué, selon elle, d'entreprendre une expédition sans être recommandée. Elle craignait, entre autres, de me voir assimilée à une compagnie étrangère d'extraction de minéraux à ciel ouvert contre laquelle les populations locales se battaient depuis nombreuses années car elle contaminait leurs terres.

### 5.2.3. Établir des relations de confiance

La qualité du travail de terrain de type ethnographique dépend des relations sociales nouées avec les acteurs locaux. Il est question de s'intégrer dans l'espace et dans la société locale, et de comprendre les enjeux et les objectifs des acteurs. Pour ce faire, il est indispensable d'être admis et d'établir des relations de confiance.

« Le terrain n'est pas une chose, ce n'est pas un lieu, ni une catégorie sociale, un groupe ethnique ou une institution. C'est tout cela peut-être, selon les cas, mais c'est d'abord un ensemble de relations personnelles où « on apprend des choses ».

« Faire du terrain », c'est établir des relations personnelles avec des gens qu'on ne

connaît pas par avance, chez qui l'on arrive un peu par effraction. [...] Les relations peuvent être harmonieuses, amicales avec les uns, conflictuelles avec les autres. » (Agier, 2004 : 35, in Boullosa, 2006 : 33)

Ce processus n'est pas immédiat, et dépend autant d'évolutions scientifiques que sociales et personnelles. En effet, l'établissement de rapports met en jeu non seulement des intérêts, des enjeux et un contexte social, mais également des caractères, des sensibilités, de certaines réceptivités et curiosités.

Être humble, donner envie aux acteurs locaux de coopérer, de parler, comprendre l'interlocuteur dans ses réponses et ses silences, être capable de raisonner à partir d'une sensibilité personnelle mais sans perdre l'objectivité scientifique, tels sont quelques principes fixés au moment de partir sur le terrain. Ce dernier résulte d'une construction scientifique, dans la mesure où il s'agit « d'un découpage dans le social » (Althabe et Selim, 1998 : 41). Cependant, si de telles règles font partie des méthodes habituelles en anthropologie, d'autres pans du travail de terrain sont moins abordés. En effet, ce sont également les acteurs du terrain qui montrent le terrain au chercheur. En ce sens, Raoul parle de construction dialectique du terrain :

« L'"expérience de terrain" se construit ainsi au carrefour d'un double phénomène, ou plutôt d'une dialectique entre un processus de construction par le chercheur d'une part et une situation d'offre à voir par les acteurs et par la "réalité" d'une situation vivante et vécue d'autre part. » (Raoul, 2002 : 2)

En effet, les caractéristiques de la relation de proximité avec les acteurs de terrain sont un élément important dans la mesure où ce sont eux qui participent à rendre visible le terrain. Or, ce n'est qu'à partir d'une relation de confiance et de compromis, établie sur le long terme, que les discours passent du superficiel au fondamental, permettant d'atteindre une connaissance « du dedans ».

L'approfondissement des relations avec les acteurs locaux induisant une diminution de la méfiance ou de l'appréhension, il dépend de la qualité des relations personnelles nouées avec les acteurs de terrain. S'il n'est pas possible de passer un temps très long avec chaque interlocuteur, ou de loger chez lui, il s'avère néanmoins indispensable de faire perdurer les relations d'une manière ou d'une autre. Ainsi, si je ne pouvais pas me rendre régulièrement dans une communauté, je tâchais d'envoyer des messages textes à mes interlocuteurs. Par ailleurs, je faisais en sorte d'être à leur disposition lorsqu'ils se rendaient dans la capitale

provinciale. Ces tactiques permettent de passer du statut de « chercheuse ou étudiante française » à celui de « Herlène ». Si cela peut apparaître évident pour un œil extérieur, il est important de replacer cette donnée dans le contexte des communautés indigènes. En effet, les étrangers ont tendance à être associés à un groupe et ne sont donc pas considérés comme des personnalités à part entière. La diminution des distances sociales m'a permis au fur et à mesure d'accéder plus facilement à certains univers méfiants.

Éric Ramos Pasquati écrivait à propos de son travail de terrain :

« En même temps que je cherchais la proximité avec les agriculteurs, je me suis mis intellectuellement en garde contre des possibles attachements émotifs exacerbés, qui pourraient introduire des biais importants dans ma recherche. »

(Ramos Pasquati, 2011 : 156)

Il me semble que cette précaution, bien que pertinente, est plus facilement tenable dans le cadre de travaux de terrains de courte durée et/ou dans un environnement socialement plus proche du sien. Dans mon cas, certaines relations de proximité ont au fur et à mesure évolué vers des « rapports de parenté ». L'anthropologue Maité Boullosa Joly avait également vécu ce type de relation lors de son travail de terrain à Amaicha et à Quilmes. Elle postulait que ce type de relation ou de « transfert » était facilité dans ces régions où les relations de parenté régissent une grande part des rapports sociaux (Boullosa Joly, 2006 : 32).

À Amaicha, j'étais logé chez une famille dans une chambre à l'extérieur de la maison. Puis, lors de mon troisième séjour, nos relations avaient évolué et étaient devenues plus proches. Je n'étais alors plus logée à l'extérieur mais à l'intérieur de la maison. Au fur et à mesure, la mère de famille se comportait avec moi comme avec ses autres filles : elle s'informait de mes allers et venues, des personnes que j'allais rencontrer, des lieux où je me rendais, de mes horaires de sortie, etc. Ce sentiment de parenté et de protection a sans doute été possible car je me sentais parfois seule et sans repères. Parfois consciemment et parfois inconsciemment, j'éprouvais un besoin d'être écoutée et entourée. Bronislaw Malinowski écrivait à ce propos :

« Vous recherchez tout normalement la société des indigènes, comme vous recherchiez n'importe quelle présence amie, pour pallier la solitude. Et par ces relations naturelles qui se trouvent ainsi créées, vous apprenez à connaître votre entourage, à vous familiariser avec ses mœurs et ses croyances » (Malinowski, 1922, éd. 1993 : 63)

Par ailleurs, l'affaire du viol et meurtre des deux françaises dans la province voisine de Salta, à quelques dizaines de kilomètres, a eu un impact inattendu. Si cet événement me rappelait que certaines conditions de sécurité étaient nécessaires, il a également fait prendre davantage conscience à mes interlocuteurs de ma position de jeune femme seule loin de chez elle. Ainsi, consciemment ou non, ils m'ont, à partir de cet événement, associé à ces deux jeunes femmes, et m'ont de plus en plus perçue comme une personne potentiellement vulnérable qu'il fallait protéger.

Je devais néanmoins parfois mettre des limites à ce sentiment protecteur afin de m'émanciper des cercles sociaux de certains interlocuteurs. Il était par ailleurs important de prendre conscience de la nature des relations, de la position et du statut que les observés m'ont accordé. En effet, ce n'est qu'à partir d'une prise de conscience de cette situation qu'il est possible d'atteindre un maximum d'objectivité et de garder une certaine autonomie quant aux réponses fournies. La distance maxima d'avec les acteurs de terrain était une des exigences premières de l'anthropologie qui considérait que la véritable connaissance ne pouvait s'obtenir que dans des terrains lointains. Les communautés indigènes sont certes des sociétés extérieures à mon monde d'origine, néanmoins la complicité et la relation forte d'avec certains interlocuteurs transforment le terrain en un univers proche. Or, comme le rappellent Altharbe et Selim, les sciences sociales ont sans cesse prôné la mise à distance du chercheur et des acteurs du terrain :

« Les théorisations et les pratiques constitutives des sciences sociales sont dominées par une tension toujours présente visant à assurer la rupture entre le chercheur et les sujets, ceux-ci étant sans cesse renvoyés à la position d'objets. »

(Altharbe et Selim, 1998 : 30)

Le cœur de la recherche de type ethnologique, qui vise à une connaissance du dedans, se construit à partir de la communication avec les acteurs de terrain (enquête de longue durée, observation participante, etc.). Ainsi, il apparaît impensable de considérer les relations sociales comme neutres, voire de les effacer totalement de la production de connaissances scientifiques. Certes il existe un risque lorsque le chercheur entretient une forte complicité avec les interlocuteurs : celui d'être prisonnier des représentations, des perspectives et des discours de ces derniers. Néanmoins, en remettant en perspective les circonstances dans lesquelles les connaissances ont été transmises, la place et la position accordée au chercheur au moment de l'échange, l'implication ne devient pas un frein mais un mode de connaissance.

C'est ainsi qu'à partir du besoin de sociabilité du chercheur que les relations avec les acteurs de terrain prennent un tournant. En effet, le rapport professionnel et scientifique se modifie et s'intensifie naturellement faisant intervenir des considérations plus personnelles et un contact plus réel. En accordant une place significative au chercheur, les acteurs locaux lui donnent « à voir » des informations qui ne sont pas les mêmes que si les relations étaient plus limitées. Ces relations plus profondes permettent d'intégrer un autre niveau de compréhension des pratiques, des coutumes, des relations sociales et des conditions de vie. Elles m'ont permis de mieux analyser les rôles et places des acteurs locaux, de leurs actions et de leurs discours jusqu'aux tensions. Toutes ces conversations « off record » permettent d'atteindre un niveau de compréhension avancé des dynamiques sociales et de fait des pratiques médiatiques des communautés indigènes étudiées.

#### 5.2.4. Les catégories d'interlocuteurs rencontrés

Balandier écrivait que la démarche ethnologique consiste à trouver un sens aux réalités affrontées (Balandier, 1956 :18). Pour ce faire, il s'agit d'observer, d'échanger et de participer à la vie quotidienne du groupe. Cependant, le choix des acteurs locaux définit la réalité donnée à voir au chercheur. Il apparaît donc important de présenter les différents acteurs côtoyés sur le terrain. Compte tenu de la durée et de l'importance du travail de terrain réalisé, j'ai rencontré un très grand nombre d'interlocuteurs. Une présentation de chacun d'entre eux serait inutile dans la mesure où elle ne rendrait pas service à la compréhension des processus d'appropriation médiatique. Par conséquent, et pour plus de clarté, je vais les présenter à partir de catégories : 1) les membres des gouvernements traditionnels, 2) les comuneros avec un rôle important, 3) les membres d'organismes extérieurs et les comuneros communs.

Dans la première catégorie, les membres des gouvernements traditionnels, je place les acteurs ayant une position particulière, surtout au niveau politique, au sein de la communauté et/ou de l'Union des Peuples de la Nation Diaguitas, qui ont à travers leur statut, leur rôle, leur fonction ou leurs actions, un impact sur les dynamiques communautaires. Elle comprend les personnalités qui ont été élues par leurs comuneros pour les représenter, telles que les Caciques, les secrétaires, les membres des conseils des anciens, ou encore les délégués des différentes bases ; mais elle intègre également celles de l'UPND et celles qui

appartiennent aux différents organismes non proprement communautaires tels que l'INAI ou le CPI. Celles-ci ont un rôle majeur en tant que comuneros ayant un lien direct avec les institutions étatiques. Elles sont par conséquent particulièrement respectées au sein des diverses communautés.

Comme il a été vu, dans les communautés, il est conseillé et utile d'entrer en contact avec les autorités locales pour mener des observations sur leurs territoires. Par conséquent, une partie de mes interlocuteurs avaient un statut au sein du gouvernement traditionnel de la communauté. L'avantage de ces interlocuteurs réside dans le fait qu'ils connaissent bien les comuneros et sont au courant de leurs actions. De plus, et comme je le détaillerai par la suite dans la modélisation effectuée des pratiques médiatiques, j'ai découvert que les autorités sont régulièrement à l'origine, ou entretiennent un rapport étroit avec les personnes qui ont mené des projets communicationnels.

La seconde catégorie, les comuneros avec un rôle important, correspond aux personnes ayant un statut particulier dans la vie politique, sociale et médiatique de la communauté même s'ils n'ont pas de postes officiels. Elle comprend les différentes personnes travaillant dans des commissions communautaires. Ces dernières œuvrent pour l'amélioration des conditions de vie des membres de la communauté à travers la mise en place de projets. Par exemple, « mujeres diaguítas » (femmes diaguítas) est un regroupement de femmes qui cherchent à améliorer les conditions d'existence et les possibilités du sexe féminin à travers l'organisation de projets, de formations ou encore de débats. Il s'agit également des journalistes, des communicants, des propriétaires des moyens de communications, des organisateurs de projets médiatiques etc. Les comuneros ayant obtenus des postes conséquents en dans ou en dehors des communautés sont également à considérer dans cette catégorie dans la mesure où ils sont régulièrement sollicités pour leurs compétences, leurs connaissances ou leur statut, ou cherchent eux-mêmes à travers leur emploi à œuvrer dans le sens des revendications indigènes. Il s'agit de professeurs, d'employés du gouvernement, de politiques, de chercheurs, de professionnels du tourisme, mais également d'artistes.

Ces interlocuteurs se présentaient comme des représentants ou des porte-paroles de leur communauté, voire de l'UPND, dans la mesure où ils étaient à l'origine d'initiatives locales. Si ces interlocuteurs n'avaient pas un statut officiel au sein du gouvernement traditionnel, ils étaient en général proches de celui-ci. En tant que représentant, officiel ou

non, ils avaient l'habitude d'échanger, de partager, et de s'exprimer en public. Cette position les amenait régulièrement à présenter les communautés comme socialement homogènes, et diffusaient une image relativement simplifiée, binaire ou dualiste de leur réalité. Par conséquent, il était important de déceler la caractéristique éminemment politique ou militante des discours, pour la considérer comme une donnée en soi, et rendre intelligibles les situations.

Le choix d'interlocuteurs politisés pose cependant le problème de l'implication. Ils m'ont régulièrement invité à prendre position ou à donner mon avis sur des thématiques politiques. Par conséquent, il s'agit de conserver un regard critique, une distance et une objectivité dans cet engagement. En outre, le fait d'être associé aux personnalités reconnues d'une communauté implique d'être inconsciemment catégorisé par les autres comuneros. Si ma relation privilégiée avec les leaders m'a donné une place dans l'espace physique et social, cette position était également à double tranchant : elle pouvait ouvrir comme fermer les portes de leurs dissidents.

Dans la troisième catégorie, je rassemble les personnes qui travaillent de près avec les membres des communautés. Il s'agit de membres d'ONG telle que ANDHES, de groupes de presse tels que Fogon Andino ou Contra Punto, ou encore d'universitaires ou d'enseignants, mais également ceux travaillant au sein des institutions étatiques tels que la Direction de l'Architecture et l'Urbanisme (Dirección de Arquitectura y Urbanismo : DAU<sup>70</sup>), le Ministère du Développement Social (Ministerio de Desarrollo Social), la Défense du Public (Defensoría del Público<sup>71</sup>). Ces derniers à travers leurs actions sont en contact réguliers avec les communautés et ont un impact sur leurs dynamiques.

Dans cette dernière catégorie, je regroupe également les comuneros n'ayant pas un statut particulier au sein des communautés. Il s'agit globalement des citoyens lambda n'ayant pas ou ne cherchant pas à avoir un rôle particulier au sein de leur communauté. Certains participent de loin aux pratiques médiatiques de leur communauté. D'autres, sont des usagers des radios VHF. Ces interlocuteurs ont un avis et une vision intéressante des actions réalisées sur leur territoire, et leurs discours sont en général moins politisés.

---

<sup>70</sup> Au sein de la Direction de l'Architecture et l'Urbanisme se trouve une section communication qui pour mission d'installer les réseaux de communication (techniques et numériques).

<sup>71</sup>Ce nouvel organisme étatique a comme mission la mise en application de la loi LSCA 26.522 du 10 octobre 2009 portant sur la nouvelle répartition de l'espace médiatique argentin.

### 5.3. Les actions réalisées

Dans ce point, je me focaliserai non plus sur les acteurs, mais sur les actions entreprises au cours de ces trois années de travail de terrain : entretiens, observations, actions participantes, diffusion d'une enquête, etc. Ces actions m'ont permis de recueillir des données qualitatives et quantitatives sur les pratiques médiatiques des communautés indigènes diaguitas.

#### 5.3.1. Entretiens

Lors de mon travail de terrain, j'ai réalisé plus d'une quarantaine d'entretiens. En accord avec ma posture théorique, j'ai cherché à connaître et comprendre non seulement les pratiques médiatiques actuelles, mais également les évolutions, les changements et les enjeux de celles-ci. Par conséquent, je me suis intéressée au contexte social, culturel, identitaire, technique, politique, économique et historique, aussi bien que communicationnel.

Au début de mon travail de terrain, j'ai mené des entretiens exploratoires, c'est-à-dire des échanges libres, relativement informels et ouverts aux aléas. L'objectif n'était alors pas d'atteindre une compréhension fine et des connaissances précises, mais d'obtenir une vision générale du terrain. Cette démarche qualitative peu contraignante permet des entretiens longs, de plus d'une heure en général. L'interlocuteur se sent donc plus à l'aise. Le choix du lieu de l'entretien cadre et impacte le rôle des partenaires or, ici il n'y a pas d'exigence particulière. Par conséquent, ce type d'entretien a été mené dans différents lieux sans distinction. En effet, ils peuvent être réalisés chez l'interlocuteur, dans un lieu public ou sur son lieu de travail.

Une autre démarche adoptée est celle des entretiens compréhensifs. Ces derniers sont également libres et ouverts. Il s'agit de comprendre la position de l'interlocuteur, et dans ce but, il est important d'établir une relation de confiance. Jean-Claude Kaufmann présente cette approche comme permettant d'atteindre des « vérités » plus profondes, de « descendre » sous la surface. Pour ce faire, il est possible de sortir des rôles formels et distants dictés par les

situations d'entretiens, et de laisser place à la personnalité, de faire jouer et rebondir l'échange à travers l'humour, la convivialité, voire l'expression d'opinions. Ce type d'entretien est possible dans un environnement informel où l'interlocuteur se sent en confiance pour parler. Je l'ai pratiqué, en général au domicile de mes interlocuteurs, lors de rencontres dans des lieux publics tels que des bars, lors de soirées faisant intervenir un groupe de personnes. Ce type d'échanges peut durer plusieurs heures. Les thématiques peuvent là encore être très diverses.

Le dernier type d'échanges réalisé est celui des entretiens formels. Il s'agit alors de demander des informations précises à l'interlocuteur. Les interlocuteurs sont dans ce cas cadrés et ces entretiens durent au maximum une heure. J'ai principalement eu recours à ces entretiens pour obtenir des informations ayant un rapport avec les pratiques médiatiques. Chaque participant endosse alors un rôle précis. Cette formalisation est facilitée dans un environnement calme où il est possible de se concentrer. Lorsque cela était possible, j'ai réalisé ces entretiens sur les lieux de travail des interlocuteurs ou à leur domicile. Malheureusement, cela n'a pas toujours été possible, j'ai donc parfois dû les mener dans des lieux publics.

Lorsque je suis entrée en contact avec une personne qui a un profil intéressant pour cette recherche, j'ai cherché à mener un entretien avec elle. Dans ce cas-là plusieurs cas de figure peuvent se présenter. Le premier cas de figure est celui de l'interlocuteur curieux, ouvert et accessible. Ce dernier accepte, en général, sans poser de questions ni mettre de limite, que l'entretien soit enregistré. La seule exigence qui peut survenir est de changer leur nom ou de ne mettre que leur prénom. Il s'agit la majorité du temps de personnes qui ont l'habitude de parler en public et qui ont un rôle conséquent au sein de leur communauté, il s'agit des Caciques, des secrétaires, des délégués, ou encore des représentants officiels. Il est certain que le fait de demander à son interlocuteur si il est possible d'enregistrer, va changer son comportement : il fait des phrases plus élaborées, essaye d'être plus explicite, s'attache à ne pas livrer des informations délicates, etc. Néanmoins, j'ai remarqué que si l'entretien dure suffisamment longtemps – en général plus d'une demi-heure, l'interlocuteur finit par oublier qu'il est enregistré.

Le deuxième cas de figure est celui des personnes qui n'acceptent pas que l'entretien soit enregistré mais consentent à ce que je prenne des notes. En général, elles m'autorisent à

me servir de leurs propos par la suite, mais souhaitent demeurer anonymes ou en tout cas que leur nom de famille n'apparaisse pas. Ce type de personnes ne souhaite pas être montrée comme « représentative » d'un terrain. En général, elle souhaite orienter ma réflexion sur des problématiques précises, ou apporter une vision critique de leur environnement. Elles exercent souvent un rôle dans la vie de leur communauté, mais celui-ci n'est pas majeur ou de premier plan. Elles ne vont pas avoir un statut politique officiel, mais contribuent de manière secondaire à la vie communautaire. On trouve dans ce groupe des journalistes, des dissidents, des personnalités non politiques, des personnes qui travaillent ponctuellement sur des projets dans la communauté, etc. Le problème de la prise note est que le papier et le crayon, en tant qu'actants, médiatisent la relation. Ils représentent donc en ce sens des obstacles entre le chercheur et l'interlocuteur. Contrairement au dictaphone qui se fait rapidement oublier, le papier et le crayon sont toujours présents sur la table entre les deux personnes. Même si l'entretien dure relativement longtemps, l'interlocuteur me voit prendre des notes. Ce dernier va donc machinalement chercher à lire ce que j'écris, ce qui a pour effet de le rendre moins libre, attentif et concentré sur l'échange. Le fait d'écrire en même temps que la personne parle est un exercice relativement difficile pour le chercheur également dans la mesure où il ne doit pas cesser d'être attentif aux propos de l'interlocuteur. Par conséquent, dans ces situations, j'ai préféré restreindre le plus possible ma prise de note, en ne notant que les thèmes abordés, les noms des lieux ou personnes évoqués.

Le troisième cas de figure est celui d'entretiens où je ne peux ni enregistrer ni prendre de notes. Dans ce cas, on retrouve soit des personnes qui souhaitent faire des confidences critiques, soit celles qui ont eu auparavant de mauvaises expériences avec des chercheurs ou journalistes. Dans ce cas de figure, l'entretien dure en général plus longtemps. Ces interlocuteurs savent que leurs propos ne pourront pas être retranscrits et donc se sentent plus en confiance pour aborder diverses thématiques, parfois très épineuses. Contrairement aux autres groupes, celles-ci n'ont pas de profil particulier et peuvent par ailleurs même avoir déjà accepté ou accepter d'être enregistrées ultérieurement, ou que je prenne des notes. Elles peuvent parfois au cours d'un entretien enregistré demander d'arrêter l'enregistrement pour aborder ou aller plus loin sur un sujet. Ainsi, c'est souvent plus les thématiques abordées qui déterminent l'entretien en « off » que le statut des personnes dans la communauté.

### 5.3.2. Observations et actions participantes

De 2011 à 2013, j'ai effectué de nombreux séjours plus ou moins longs en fonction des conditions du terrain. Durant le cours de ces voyages, j'ai partagé la vie quotidienne des membres des communautés diaguïtas, leur culture, leurs réunions, leurs coutumes, leurs fêtes ancestrales, ainsi que leurs activités communicationnelles. J'ai été témoin de leurs conflits avec les propriétaires terriens, de leur peur et de la misère dans laquelle certains vivaient. J'ai été sensibilisée à leurs projets de développement au niveau social, économique et touristique. Au niveau communicationnel, j'ai observé leurs utilisations de différents artefacts, la mise en place et le déroulement de projets d'implémentation de radios FM. Tous ces événements ont eu lieu dans le cadre d'observations et/ou d'actions participantes.

Comme je l'ai évoqué précédemment, les acteurs exigent parfois de s'entretenir avec le chercheur si en contrepartie ce dernier apporte quelque chose à leur communauté : analyse, écrits, participation à des événements politiques, formation, etc. Il s'agit donc là de travailler « pour » son terrain. Dans ce cas de figure, j'ai souvent négocié en proposant de travailler non pas « pour » eux, mais « avec » eux. Cependant, j'ai décidé de bien choisir le type d'actions menées. Il faut savoir que les communautés entretiennent des situations très tendues avec nombre de personnes locales « haut placées ». Si en soi, travailler pour eux ne me posait pas de problèmes éthiques - malgré le risque de s'impliquer de trop, l'anthropologue française Maité Boullosa m'avait mise en garde contre ces demandes. Elle m'avait expliqué que les communautés lui avaient déjà demandé la même chose. Elle avait remarqué que travailler « pour » eux lui avait posé des problèmes de distanciation avec sa thèse. Par ailleurs, suite à une implication politique trop voyante, elle avait été menacée par des propriétaires terriens avec qui les communautés sont en conflits. Aussi, j'ai préféré éviter de les aider dans leurs activités purement politiques, et tenté de proposer de leur faire part de mes connaissances en communication.

Certains membres de la communauté de Quilmes m'ont, par exemple, demandé si j'avais des tactiques à leur enseigner pour améliorer la circulation de l'information entre les délégués politiques de la CIQ d'une part, et le reste des membres de la communauté d'autre part. J'ai donc partagé mes connaissances en techniques de communication avec eux. Ils m'ont également demandé si je connaissais des personnes au sein du gouvernement qui pourraient les aider à obtenir des fonds pour créer une radio FM : je les ai donc orientés vers

les contacts que j'avais à San Miguel de Tucuman. D'autres membres m'ont par ailleurs demandé si je savais comment vérifier si leur téléphone portable avait été mis sur écoute par les autorités. Je ne pouvais bien entendu pas vérifier cette information, mais cette posture de suspicion est intéressante dans la mesure où elle montre la méfiance des communautés indigènes, et fait état de leur rapport avec les moyens de communication.

Dans la communauté d'Amaicha, j'ai par exemple enseigné au directeur de la radio FM Libertad, à comment créer et utiliser une boîte mail. J'ai également donné mon avis et/ou traduit en français des feuillets de présentation de la communauté, destinés aux touristes. Par ailleurs, j'ai été amenée à analyser le site web de la communauté et à en proposer des améliorations. Il a également été question de chercher des moyens techniques pour limiter les coûts de maintenance de ce site. Je les ai ainsi orientés vers des solutions issues du domaine du libre. Il m'a également été demandé de trouver des plateformes intégrant diverses solutions techniques. Enfin, on m'a demandé de distribuer dans la capitale des affiches annonçant des événements touristiques et culturels.

Observer, s'entretenir, questionner les acteurs locaux sur leurs pratiques médiatiques n'est pas anodin. L'observation et la participation aux activités locales peuvent produire des modifications sur le déroulement des processus communicationnels. Les échanges impactent les interlocuteurs, consciemment ou non. Par exemple, Cynthia m'a déclaré que notre rencontre lui a permis de prendre conscience de l'importance des moyens de communication dans la lutte pour la reconnaissance identitaire. Elle utilisait déjà les réseaux sociaux pour véhiculer des informations, mais n'avait pas pris conscience du potentiel qu'ils pouvaient représenter. Elle a ainsi, avec d'autres membres de communautés, créé une radio dans la capitale provinciale.

### 5.3.3. Travail quantitatif sur l'usage des radios VHF

La situation géographique de certaines communautés, et plus particulièrement celles des vallées de Choromoro, ne me permettait pas de m'y rendre seule sans véhicule. J'avais remarqué lors de mes entretiens, que nombre de communautés m'avaient demandé s'il était possible de faire un état des lieux et de fonctionnement des moyens de communications qu'elles possédaient. Afin de les aider dans cette démarche et de me rendre dans les

communautés les plus inaccessibles, j'ai contacté le service communication de la Direction d'Architecture et d'Urbanisme de la ville de San Miguel de Tucumán. Jorge Mercado travaillait au sein de cette structure étatique. Ce fonctionnaire, non indigène, possédait un terrain sur la communauté d'Amaicha et il avait créé une petite entreprise qui proposait un service de télévision par câble, et y était donc connu. Il avait déjà travaillé avec l'ensemble des communautés en 2005 lorsqu'il avait supervisé et mené à bien la construction d'une antenne pour les radios VHF couvrant les communautés des vallées Calchaquies et de Choromoro. Par ailleurs, il détenait également une entreprise qui proposait d'installer des panneaux solaires. Toutes ces casquettes faisaient de lui un médiateur privilégié dans les relations avec les communautés indigènes diaguitas. Je l'ai donc contacté pour lui proposer de se rendre dans toutes les communautés de la province pour faire un état des lieux du fonctionnement des radios VHF. Le cacique d'Amaicha, en tant que représentant de l'UPND, m'avait remis un courrier me désignant comme chargée de faire ce relevé en leurs noms. Il s'agissait donc de mettre en place avec le responsable du secteur communication de la DAU les modalités de ce projet. Après de nombreuses discussions, j'ai obtenu que Jorge, en tant que représentant institutionnel, m'amène dans chaque communauté pour y distribuer un questionnaire. Une fois son accord obtenu, j'ai donc rédigé avec ce dernier, Jorge, Mario (communauté d'Amaicha) et le cacique d'Amaicha un questionnaire portant sur les modes d'usages et le fonctionnement des radios VHF. Je me suis ainsi rendue à La Angostura, El Mollar, Casas Viejas, Tafi del Valle, Amaicha del Valle, Comunidad India Quilmes, Indio Colalao, Tolombón, Potrero, Rodeo Grande et Chasquivil. Dans chaque communauté, il s'agissait dans un premier temps de rencontrer le Cacique afin de lui présenter le projet. Une fois son accord obtenu, je lui remettais des questionnaires qu'il devait transmettre à ses comuneros. J'ai également participé à des émissions de radios à Amaicha pour présenter les détails et l'intérêt de cette enquête et inviter les comuneros à le remplir. Je l'ai moi-même fait remplir à des dizaines de comuneros, mais il avait été convenu qu'il n'était pas question que j'exécute seule cette tâche, mais plutôt que je mobilise plusieurs acteurs de terrain pour la mener à bien. J'ai donc également rencontré des « leaders » à ce propos et leur ai laissé des questionnaires à diffuser et à faire remplir. Par ailleurs, j'en ai déposé dans des lieux stratégiques.

De l'idée du questionnaire, jusqu'à sa diffusion en passant par sa rédaction, ce travail s'est étalé sur quatre mois (mai à août 2011). Au total, quatre-vingt-dix questionnaires ont été distribués. Trois semaines après la fin de la distribution, je suis retournée dans chaque

communauté pour les récupérer comme cela avait été convenu. J'ai effectué quatre rondes des communautés (chaque ronde représente environ sept heures de transport) pour qu'ils me remettent ceux que je n'avais pas pu faire passer personnellement. Malheureusement et en dépit de la motivation de nombre d'acteurs de terrain, au mois d'octobre 2011, seuls trente-deux questionnaires ont pu être remplis et parmi ceux-là seuls quelques-uns ont été entièrement complétés. La seule exception a été la communauté d'Indio Colalao où la Cacique a effectué des photocopies des questionnaires. Je lui ai remis dix exemplaires et en ai récupéré quarante. Néanmoins, sur ces quarante questionnaires, seuls quelques-uns ont été réellement remplis par des membres de la communauté. En effet, en les analysant, je me suis rendue compte qu'il s'agissait de la même écriture même si la personne avait utilisé des stylos de couleur différente. De plus, bien que formulées de manière différentes, toutes les réponses formulées étaient identiques. Ainsi, un doute plus que raisonnable planait sur leur validité et leur représentativité. En conséquence, il n'a malheureusement pas été possible de produire un compte rendu exhaustif du fonctionnement et de l'usage des radios VHF. Néanmoins, l'expérience a été fructueuse dans la mesure où elle m'a permis d'échanger des informations très intéressantes concernant l'usage des radios VHF (ces usages seront développés dans les chapitres 7 et 8).

#### 5.3.4. La vie communautaire à S.M. de Tucuman

Entre mes déplacements dans les communautés indigènes, il pouvait se passer jusqu'à trois semaines. Ces retours à Tucuman me permettaient d'une part de prendre du recul par rapport aux situations vécues, d'autre part et surtout de relire mes notes, réécouter mes entretiens, extraire les informations importantes et déterminer celles manquantes. Néanmoins, mes retours à San Miguel de Tucumán n'étaient pas totalement des périodes de retraits. En effet, lorsque je revenais, je rencontrais constamment des comuneros pour des entretiens semi-formels, ou pour des rencontres plus amicales. Je retrouvais les comuneros qui vivaient pendant la semaine dans la Capitale provinciale et ceux qui s'y rendaient pour régler des affaires diverses et variées.

De plus, à San Miguel de Tucumán, j'assistais une fois par mois aux « catedras libres de pueblos originarios » (cours libres des peuples originaires). Ces derniers étaient organisés conjointement par la faculté de Philosophie et Lettres et les communautés indigènes. Il

s'agissait davantage de réunions d'informations que de cours à proprement parler. Lors de ces rencontres, des enseignants, provenant en majorité de la discipline « travail social », invitaient des comuneros à venir s'exprimer sur diverses thématiques : territoire, spiritualité, histoire, coutumes, arts, etc. Après leurs présentations, les enseignants ou des membres de l'ONG ANDHES apportaient des informations complémentaires et plus théoriques. Généralement les comuneros invités habitaient à San Miguel de Tucumán durant la semaine, ou bien certains descendaient des vallées spécialement pour l'occasion. Cela a été par exemple le cas le 5 juillet 2011 où trois comuneros de Quilmes sont venus pour parler du violent conflit qu'ils venaient de subir. Quelques jours plus tôt, la police s'était rendue à Quilmes pour régler un différend entre un propriétaire terrien et des comuneros. La situation s'était conclue par une maison incendiée et trois comuneros touchés par des balles et d'autres ayant subis des coups de matraque. Comme je l'expliquerai plus en détails par la suite, ces « catedras » étaient pour les comuneros l'occasion de faire connaître leurs problématiques sur la scène extra-communautaire (hors des communautés). Ce 5 juillet 2011, par exemple, quelques journalistes de la presse locale avaient assisté à cette rencontre.

Ces « catedras » me permettaient non seulement d'être informée, mais également de voir les comuneros dans d'autres contextes. À la fin de chaque rencontre, ils m'invitaient à me joindre à eux pour échanger de manière plus personnelle sur les thèmes qui avaient été abordés. J'avais obtenu un statut particulier pour mes interlocuteurs car j'étais la seule personne non-comunero à être invitée à me joindre à eux. Ces « débriefings » n'ont malheureusement pas pu être enregistrés ni faire l'objet de notes car je ne pouvais rompre avec le caractère privé de ces rencontres.

Pour résumer et conclure ce chapitre, il a été vu que le terrain n'est jamais vierge, mais il obéit à des règles et des limites, il a ses exigences qui contraignent l'observation faite quoi l'observateur se trouve écarté des décisions, des actions, des débats qui lui permettent de comprendre sa réalité. Si les ouvrages méthodologiques donnent des conseils pour l'aborder, le chercheur doit les adapter en fonctions des contextes, des événements, des acteurs, des subjectivités, des imaginaires, des points de vue, des rencontres et des ruptures. Dans ce chapitre, j'ai présenté les conditions de réalisation des entretiens que j'ai réalisés, une partie de ceux qui ont pu être enregistrés sont d'ailleurs retranscrits en annexe de cette thèse. Lors de

mes immersions, il ne s'agissait pas d'observer uniquement la manière dont les communautés indigènes utilisaient les moyens de communication. En effet, il était question de comprendre les enjeux poursuivis, les acteurs mobilisés, ainsi que les contextes dans lesquels s'inscrivent les dynamiques communicationnelles.

## Chapitre 6 : Les thématiques centrales dans les discours des acteurs

Lors de mon travail de terrain, j'ai été sensibilisée à plusieurs problématiques auxquelles les communautés indigènes devaient faire face. Il est important de les évoquer ici dans la mesure où elles revenaient constamment lors de mes échanges avec les acteurs locaux, et que, comme il sera vu par la suite, elles ont un impact important sur les modalités de leurs pratiques médiatiques. Je m'attacherai donc dans ce point à la question de l'identité indigène, celle de leur territoire et celle des moyens de communication. Cette dernière catégorie apparaît centrale dans les échanges avec mes interlocuteurs dans la mesure où il s'agissait de la thématique de ma recherche, mais également parce que le développement des artefacts communicationnels est en soi un enjeu pour les communautés indigènes.

### 6.1. La question identitaire : des processus de négation à sa judiciarisation

« Des indigènes en Argentine ? Ils ne descendent pas tous des bateaux ?! » Questionner l'existence des indigènes en Argentine n'est pas une anecdote exagérée. En effet, compte tenu de l'histoire de ce pays, où les successifs gouvernements ont cherché à effacer leur passé autochtone à travers des politiques d'invisibilisation<sup>72</sup>, d'assimilation et des guerres - à l'instar des conquêtes du désert au XIX<sup>e</sup> siècle -, la figure de l'indigène a progressivement disparu du paysage argentin. Pour nombre d'indigènes, cette politique d'invisibilisation est encore à l'œuvre aujourd'hui.

« Somos descendientes de los pueblos que existieron y existen en este territorio desde hace miles de años antes de la formación de los estados nacional y provincial. Es de público conocimiento que la historia oficial de nuestra provincia se escribió a partir de la llegada a nuestros territorios de las expediciones españolas allá por 1534.

Esta fecha es, en realidad, el comienzo del exterminio, la usurpación territorial, aculturación y el etnocidio que padecieron nuestros pueblos. »<sup>73</sup> (Déclaration des Communautés indigènes de Tucumán – Peuples Diaguitas et Lules, 2006)

---

<sup>72</sup> Pour plus d'informations sur ce thème, voir Quijada, 2003

<sup>73</sup> Déclaration disponible sur le blog Latino America al Mundo (en ligne le 30/11/2014)

URL : <http://latinoamericaalmundo.blogspot.fr/>

Traduction : Nous sommes les descendants des peuples qui ont existé et qui existent sur ce territoire depuis des milliers d'années avant la formation des états national et provincial. Il est de connaissance publique que l'histoire

Les manuels d'histoire sont, pour mes interlocuteurs, l'une des preuves que le gouvernement continue à considérer que les indigènes n'existent plus. En effet, ces derniers présentent, par exemple, les ruines de Quilmes comme les vestiges d'une civilisation qui s'est éteinte lors de la déportation forcée de ses membres jusque dans la région de Buenos Aires par les conquistadors espagnols. Par conséquent, les enfants apprennent dès leurs plus jeunes âges que les Quilmes ont disparus il y a cinq siècles. Or, mes interlocuteurs me rappellent qu'ils ne font pas partie d'un lointain passé, mais qu'ils sont encore vivants et qu'ils continuent à perpétuer leurs traditions ancestrales.

L'anthropologue argentine Morita Carrasco, rappelle que dans l'imaginaire collectif des argentins, trois stéréotypes sur les indigènes sont actuellement en vigueur : celui de l'indien statue, celui du sauvage indomptable et nomade et celui de l'absence indigène.

« La imagen del indio estatua incluye a la del indio como ser de naturaleza, más cerca de la animalidad que de la humanidad, primitivo testimonio de la edad de piedra o de la edad del bronce. [...] Una humanidad sobrevalorada como paraíso perdido de una sociedad altamente consumista, donde reina el dinero y están ausentes la solidaridad y el amor. La noción del salvaje indómito, nómada y por lo tanto culturalmente inferior, se vincula con los mandatos civilizadores. Se ve al indio como un ser que guiado espiritual y materialmente podrá incorporarse al proceso civilizatorio de la Argentina deseada. [...] La noción de la ausencia indígena se relaciona con el celebrado "crisol de raza" que habría borrado definitivamente todas las diferencias en favor de una supuesta unidad racial, cultural y lingüística. »<sup>74</sup> (Carrasco, 2000 : 15)

Gustavo M., un comunero de Quilmes, m'explique, avec beaucoup d'émotion que les années 1970 ont marqué le début des rébellions des indigènes :

---

officielle de notre province s'est écrite à partir de l'arrivée sur nos territoires des expéditions espagnoles vers 1534. Cette date est, en réalité, le début de l'extermination, l'usurpation territoriale, acculturation et l'ethnocide dont nos peuples ont souffert.

<sup>74</sup>Traduction : L'image de l'indien statue inclue celle de l'indien comme être de la nature, plus près de l'animalité que de l'humanité, primitif témoin de l'âge de pierre ou de bronze. [...] Une humanité survalorisée comme paradis perdu d'une société hautement consommatrice, où règne l'argent et où les notions de solidarité et d'amour ont disparues. La notion du sauvage indomptable, nomade, et pour autant culturellement inférieur, est véhiculée par les missions civilisatrices. L'indien est vu comme un être qui guidé spirituellement et matériellement pourrait être incorporé au processus civilisateur de l'Argentine désirée. [...] La notion de l'absence indigène est à mettre en relation avec la « chrysalide de la race » qui aurait effacé définitivement toutes les différences en faveur d'une supposée unité raciale, culturelle et linguistique.

« Siempre teníamos organizaciones en cada pueblo, pero no tenían fuerza porque en esa época éramos en 70 y algo. Los terratenientes tenían mucho poder. Era un sistema feudal. Nuestros abuelos tuvieron que pagarles por el lugar donde vivían, tenían que darles más de la mitad de la cosecha de maíz, fruta, de lo que producían, y tenían que pagarle por cada animal que tenían en el campo. [...] Y si no pagaban venía la policía y los metían preso. Y bueno no les quedabas otro que pagar. Encima de eso nuestras abuelas, nuestras madres, las mujeres tenían que irles a servir a su casa gratis. Los varones tenían que trabajarle en la finca gratis, encima trabajar en la noche. Era un sistema duro.

Creo que en el 1972 nuestros abuelos se rebelan y no les pagan más a los terratenientes. Los comuneros han empezado a luchar porque la tierra es nuestra, siempre ha sido nuestra. Se han dado cuenta que hay que organizarse para poder no seguir siendo esclavo. En esa época no había leyes y así que pasan muchas cosas. Y a pesar de no tener las leyes a nuestro favor, han intentado dar confianza a los otros comuneros... Pero se les han llevado juicios, la policía les quemaban las casas, algunos fueron desalojados, etc.»<sup>75</sup> (Gustavo M., voir entretien complet en annexe)

Cette même année, ils organisèrent le Premier Parlement Indigènes des Vallées Calchaquies à Amaicha del Valle. L'année précédente, des communautés du nord argentin avaient déjà initié le mouvement à Formosa avec le Premier Parlement National Indigène (Futa Traun). Ces lois, dont me parle Gustavo, vont être mises en place progressivement après la dictature dix ans plus tard.

Face à l'ampleur prise par les mouvements indigènes, le gouvernement provincial de Formosa sanctionne en 1983 (lors du retour à la démocratie) une loi<sup>76</sup> pour améliorer leurs

---

<sup>75</sup> Traduction : Nous avons toujours eu nos organisations dans chaque village, mais elles n'avaient pas de poids parce que à cette époque nous étions en 70 et quelques. Les propriétaires terriens avaient beaucoup de pouvoir. C'était un système féodal. Nos grands-parents devaient leur payer pour les terres où ils vivaient, ils devaient leur donner plus de la moitié de leurs récoltes de maïs, de fruits et de tout ce qu'ils produisaient, et ils devaient leurs payer pour chaque animal qu'ils avaient dans les champs. [...] Et s'ils ne payaient pas, la police arrivait et les mettaient en prison. Et donc ils n'avaient pas le choix de payer. En plus nos grands-mères, nos mères, les femmes devaient travailler dans leurs maisons gratuitement. Les hommes devaient travailler dans leurs propriétés gratuitement, en plus ils travaillaient la nuit. C'était un système très dur. En 1972 je crois, nos grands parents se sont rebellés et ils ont décidé de ne plus rien payer aux propriétaires terriens. Les comuneros ont commencé à lutter parce que la terre est à nous, elle a toujours été à nous. Ils se sont rendus compte qu'ils devaient s'organiser pour ne plus continuer à être des esclaves. À cette époque, il n'y avait pas de lois donc il s'est passé beaucoup de choses. Bien qu'il n'y ait pas de lois, ils essayaient de motiver les autres comuneros. Mais ils ont été trainés en justice, la police a brûlé leurs maisons, et certains ont été délogés, etc.

<sup>76</sup> "Ley Integral del Aborigen", Loi provincial de Formosa n° 426 du 3 août 1983

conditions d'existences et répondre à certaines de leurs revendications. Cette première réglementation est fortement marquée par une volonté d'assimilation et d'intégration. En effet, elle stipule qu'il faut « les incorporer » au « développement national et provincial » (article 1). Il s'agit malgré tout d'un premier pas dans le processus de reconnaissance des droits indigènes qui a été suivi dans de nombreuses provinces : Salta en 1986 (loi 6.373), Chaco en 1987 (loi 3.258), Misiones en 1987 (loi 2.435 puis remplacée par la 2.727 en 1989), Río Negro en 1988 (loi 2.287), et Chubut en 1991 (loi 3657). La prise en compte de la « question indigène » (Quijada, 2003 : 479) a ainsi commencé au niveau provincial suite à des rébellions des communautés avant d'être étudiée au niveau national.

En 1985, le gouvernement national ratifie la loi 23.302 (Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes<sup>77</sup>) qui a marqué la création de Institut National des Affaires Indigènes (l'INAI). Il s'agit d'un évènement particulièrement marquant pour les communautés indigènes dans la mesure où pour la première fois elles sont officiellement reconnues comme non plus des restes du passé, mais bien des citoyens contemporains.

« Se entenderá como comunidades indígenas a los conjuntos de familia que se reconozcan como tales por el hecho de descender de poblaciones que habitan el territorio nacional en la época de la conquista o colonización e indígenas o indios a los miembros de dicha comunidad. »<sup>78</sup> (article 2, loi 23.302 de novembre 1985)

De plus, le discours de l'État évolue considérablement. En effet, il ne s'agit plus « d'attribution »<sup>79</sup>, terme qui sous-entendait que le gouvernement déterminait leur inscription en tant qu'indigène ; mais de « reconnaissance », terme qui accorde aux acteurs concernés la primauté de leur détermination identitaire. La grande majorité de mes interlocuteurs ont au moins une fois fait référence à cette loi 23.302. Malgré l'avancé historique qu'elle représente, Miguel Leone note qu'elle pose cependant des questions. En effet, l'indigène est ici considéré comme un citoyen vivant sur un territoire rural restreint. Cette approche sous-entend que ceux qui vivent dans les milieux urbains sont exclus (Leone, 2013 : 4). En effet, peuvent officiellement être reconnus comme indigènes uniquement ceux qui résident sur les terres de leurs ancêtres au sein d'une communauté. L'identité indigène est par conséquent reliée à un territoire précis et une organisation sociopolitique.

---

<sup>77</sup> Traduction : Politique Indigène et Soutien aux Communautés Aborigènes

<sup>78</sup> Traduction : Se comprendra comme communauté indigène à l'ensemble des familles qui se reconnaissent comme telles pour le fait de descendre de populations qui habitaient le territoire national à l'époque de la conquête ou de colonisation et indigènes ou indiens aux membres de ces communautés.

<sup>79</sup> Les termes utilisés en espagnol sont : « otorgamiento » et « reconocimiento »

Les politiques d'intégration et d'assimilation se sont progressivement transformées en processus de différenciation dans les années 1990. Il ne s'agissait alors plus d'éduquer « le sauvage inférieur » (Carrasco, 2000 : 15), mais de le considérer comme un sujet politique, un sujet de droit à part entière (Leone, 2013). L'État s'engage alors sur la voie de la reconnaissance de la dette morale et sur l'acceptation de la racine autochtone du peuple argentin. Si au niveau national ce processus est entamé dans les années 1980, il faudra attendre 2006 pour qu'il le soit au niveau de la province de Tucumán. Les communautés diaguitas n'ont cessé de lutter pour que Tucumán « rembourse » sa dette historique envers les indigènes. Elles y parviendront en 2006 lorsque la province change sa constitution.

Ci-dessous, un extrait du document remis au gouvernement provincial et rédigé en février 2006 par les communautés indigènes de Tucumán. Elles y exhortent à inclure dans la nouvelle constitution provinciale un article reconnaissant leurs droits pour réparer les torts historiques qui leur ont été faits :

« La Provincia de Tucumán no puede ser ajena al reconocimiento de los derechos indígenas [...]. Ello se debe realizar como forma de reparación histórica al genocidio, etnocidio, usurpaciones y destierros históricos que aun hoy se manifiestan con intentos de desalojo en contra de las comunidades. »<sup>80</sup>

Elles demandent au gouvernement provincial d'inclure dans sa nouvelle Constitution la proposition suivante :

« El Estado provincial reconoce la preexistencia étnico-cultural, la identidad, la espiritualidad, las instituciones, la educación bilingüe e intercultural, la medicina tradicional, y el desarrollo económico, político, cultural y social, de los pueblos indígenas habitan todo el territorio provincial.

Reconoce y garantiza la posesión y propiedad comunitaria de las tierras, territorios y recursos naturales que tradicionalmente ocupan, del patrimonio arqueológico, histórico-cultural e intercultural, y del medio ambiente, teniendo en cuenta la especial importancia que para estos pueblos reviste la relación con su Pachamama, y el derecho a la restitución de otras tierras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, prescriptible, transmisible ni

---

<sup>80</sup> Traduction : La Province de Tucumán ne peut rester indifférente à la reconnaissance des droits des indigènes [...]. Cela doit être réalisé comme une forme de réparation historique au génocide, ethnocide, usurpation et déportations historiques qui encore aujourd'hui se manifestent avec les tentatives d'expulsions des communautés.

susceptible de gravámenes o embargos, asegurando el bienestar de las generaciones presentes y futuras.

Reconoce la personería jurídica de las comunidades indígenas y su organización, dejando sin efecto el carácter de asociación civil de las comunidades inscriptas; respecta y promueve la personalidad jurídica de los pueblos que integran las comunidades indígenas.

Garantiza y promueve, el derecho al consentimiento previo, libre e informado en los intereses que los afectan y a una participación plena y efectiva en la vida pública de la Provincia.

El derecho indígena será considerado como vigente para los Pueblos Originarios quienes contarán con una acción especial que haga a la protección efectiva de sus Derechos. »<sup>81</sup>

Ce texte se base surtout sur les réglementations en vigueur à l'époque et tout particulièrement sur l'article 75, paragraphe 17 de la Constitution argentine de 1994 :

« Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. »<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Traduction : L'État provincial reconnaît la préexistence ethnico-culturelle, l'identité, la spiritualité, les institutions, l'éducation bilingue et interculturelle, la médecine traditionnelle, et le développement économique, politique, culturel et social, des peuples indigènes qui habitent dans tout le territoire provincial.

Reconnaît et garantit la possession et la propriété communautaires des terres, territoires et ressources naturelles qu'elles occupent traditionnellement, du patrimoine archéologique, historique-culturel et interculturel, et de l'environnement, prenant en compte l'importance spéciale qui revêt la relation avec la Pachamama, et le droit à la restitution des terres aptes et suffisantes pour le développement humain ; aucune d'elles ne sera aliénable, prescriptible, transmissible ou susceptible d'hypothèque ou de saisie, assurant le bien-être des générations présentes et à venir.

Reconnaît le statut juridique des communautés indigènes et son organisation en laissant sans effet le caractère d'association civile des communautés inscrites ; respecte et promeut le statut juridique des peuples qui intègrent les communautés indigènes.

Garantit et promeut, le droit au consentement préalable, libre et informé des intérêts qui les affectent et à une participation pleine et effective dans la vie publique de la Province.

Le droit indigène sera considéré comme en vigueur pour les Peuples Originaires qui compteront sur une action spéciale qui veillera à la protection effective de leurs droits.

<sup>82</sup> Traduction : Reconnaître la préexistence ethnique et culturelle des peuples indigènes argentins. Garantir le respect de leur identité et le droit à une éducation bilingue et interculturelle ; reconnaître le statut juridique de leurs communautés, et la possession et la propriété communautaires des terres qu'elles occupaient traditionnellement ; et réguler la remise des autres aptes et suffisantes pour le développement humain ; aucune d'elles ne sera aliénable, transmissible ou susceptible d'hypothèque ou de saisir.

Ce dernier article est crucial pour les communautés indigènes. Les Diaguitas sont aujourd'hui fiers d'avoir participé à sa rédaction puisqu'avec lui, ils obtiennent enfin une reconnaissance officielle. On remarque néanmoins que la Constitution ne précise pas qui peut ou ne peut pas se reconnaître comme indigène. Pour être reconnu comme tel, les individus doivent eux-mêmes se définir comme ainsi. On parle alors d'« auto-reconnaissance ». Le problème étant que cette reconnaissance est régulièrement démentie. Autrement dit, si les acteurs locaux se reconnaissent eux-mêmes comme indigènes, nombre d'argentins considèrent qu'ils ne le sont pas et que cette auto-reconnaissance est une stratégie politique pour « profiter » des aides qui leurs sont accordées (Briones, 2005 : 12).

À partir de la Constitution de 1994, une nouvelle relation naît entre les communautés indigènes et l'État national (Altabe, Braunstein et Gonzales, 1996 : 79). La communauté a beau être une réalité vécue et re-construite par ses membres, son existence juridico-politique dépend de l'État et de la société. En ce sens, elle est soumise aux lois argentines. Les communautés, en tant que gouvernement traditionnel, sont des constructions sociales caractéristiques de l'identité, mais également une organisation stratégique pour répondre à des exigences externes. En effet, pour être reconnues<sup>83</sup> en tant que communautés indigènes, elles doivent demander à être inscrite sur le Registre National des Communautés Indigènes (RENACI<sup>84</sup>). Pour ce faire, elles doivent répondre à certains critères imposés par l'État et la société nationale argentine définis par la Résolution de n° 4811/96. Cette dernière prévoit, dans son article 2, que pour être reconnue comme communauté indigène, elles doivent:

- Donner le nom et la situation géographique de la Communauté.
- Prouver son origine ethnico-culturelle et historique via la présentation de documents.
- Décrire les règles de l'organisation et les modes de désignation de ses autorités.
- Nommer les intégrants avec leur grade de parenté.
- Définir les mécanismes d'intégration et d'exclusion de ses membres.

---

Lire Altabe, Braunstein et Gonzales, 1997 pour une analyse approfondie de cet article de la Constitution argentine.

<sup>83</sup> On notera que certains indigènes ne souhaitent pas être officiellement reconnus comme tels. Il faut comprendre que l'État a longtemps représenté l'agresseur, celui qui les a exterminés, ignorés, assimilés et acculturés. Il leur a donc pénible de devoir aujourd'hui remplir ses conditions pour acquérir leur reconnaissance en tant que communauté. Néanmoins, cette position est de moins en moins partagée dans la mesure où être reconnue comme communauté indigène leur permet de réclamer des droits non négligeables.

<sup>84</sup> Le Registre National des Communautés Indigènes a été créé en 1996 par le Secrétariat de Développement Social de la Nation via la résolution n°4811

Suite à la présentation de ces documents, les « communautés indigènes » se voient officiellement attribuer un statut juridique. Cette dépendance de la communauté à l'État amène Alejandro Isla à les considérer comme étant des organisations et une identités culturelles andino-coloniales, influencées et pénétrées par la société nationale argentine (Isla, 2009 : 53).

Maité Boullosa Joly est une chercheuse anthropologue française qui a réalisé sa thèse en 2001 sur les villages d'Amaicha del Valle et de Quilmes. Elle s'est intéressée au processus de reconnaissance identitaire. Elle explique qu'en 2001, les habitants isolés ne se considéraient pas comme des indigènes, à la différence de ceux appartenant aux milieux militants indigénistes ou ceux vivants dans le centre des villages. Elle écrit dans sa thèse, à propos des habitants des villages les plus reculés :

« Ici, parler des Indiens était tabou. Il était possible d'aborder le sujet des ancêtres avec les sites archéologiques mais parler des indiens d'aujourd'hui relevait d'une aberration, voire d'une insulte » (Boullosa Joly, 1996 : 23)

Pendant mon travail de terrain (2010-2013), la question de l'auto-reconnaissance n'est pas beaucoup moins complexe qu'elle ne l'était en 2001. S'identifier comme membre d'une communauté indigène est un long processus miné par des préjugés historiques.

L'identité indigène n'est pas une distinction qui peut être formellement prouvée comme une catégorie essentielle, l'« auto-reconnaissance » provient d'une subjectivité. C'est-à-dire que l'identité indigène n'est pas une particularité établie mais elle provient d'un processus social en constant changement (Gómez Mont, 2002).

« La identidad, así es un juego ilusorio, pero no por ello menos real que cualquier otro [...] En una sociedad compleja como la que tratamos, las identidades son variadas (no infinitas) y constituyen un *bricolaje* colorido, que continuamente se transforma mezclándose en las prácticas, conscientes o no, de los actores.»<sup>85</sup> (Isla, 2009 : 33)

L'identité indigène évolue ainsi constamment dans le cadre de la réappropriation des coutumes ancestrales et en corrélation avec l'espace que leurs concède l'État national au niveau juridique.

---

<sup>85</sup> Traduction : L'identité, est ainsi un jeu illusoire, mais il n'est pas moins réel que n'importe quel autre [...] Dans une société complexe comme celle que nous traitons, les identités sont multiples (mais non infinies) et constituent un bricolage coloré, qui se transforme continuellement en se mélangeant aux pratiques, conscientes ou non, des acteurs.

## 6.2. La propriété communautaire du territoire indigène

« La terre est à nous », « Nous sommes les propriétaires de la terre », « c'est notre territoire » sont des phrases constamment répétées par les communautés indigènes. La relation qu'elles entretiennent avec le territoire est distincte de celle conçue au niveau occidental et réglementée dans le Code Civil. En effet, celui-ci représente, pour eux, bien plus qu'un espace géographique puisqu'il recouvre une dimension culturelle, identitaire, historique et spirituelle. Le territoire est ainsi associé à leur spiritualité qui représente l'un des piliers de leur culture ancestrale : la Pachamama (la Mère-Terre). La Pacha est une divinité féminine andine, qui serait la mère de la Nature et des Hommes. Ainsi, la terre est la base de tout pour eux, c'est la source de leur vie et de leur société.

« No admitimos divisiones occidentales (superficie, subsuelo, aire, agua, fauna, flora, propiedad privada). Nuestro territorio comunitario abarca todos los elementos y la espiritualidad de la **PACHAMAMA** que permite nuestra existencia.

El territorio forma parte de la identidad, cultura, cosmovisión, espiritualidad como Pueblo. Preservar el territorio es defender nuestra Vida y Honor.» (mise en forme dans le texte) (Voir en annexe Bulletin informatif CIQ)<sup>86</sup>

L'extrait précédent est représentatif de la majorité des discours véhiculés dans les communautés indigènes : le « territoire » revient à signifier la base et le fondement de l'identité (Hoffmann, 2002). Ainsi, les allusions récurrentes au territoire s'expliquent par l'importance de dernier au niveau identitaire et spirituel. De fait, la non-reconnaissance de leurs terres est une entrave à l'exercice de leur spiritualité.

### 6.2.1. Les conflits avec les propriétaires terriens

De nombreux textes législatifs internationaux, nationaux et provinciaux les reconnaissent comme propriétaires légaux de leurs terres ancestrales. Cependant, ces droits ne

---

<sup>86</sup> Ce bulletin est distribué dans la communauté de Quilmes. Traduction : Nous n'admettons pas les divisions occidentales (superficie, sous-sols, air, eau, faune, flore, propriété privée). Notre territoire communautaire comprend tous les éléments et la spiritualité de la **PACHAMAMA** qui permet notre existence. Le territoire fait partie de l'identité, de la culture, de la cosmovision et de la spiritualité comme Peuple. Préserver le territoire est défendre notre Vie et Honneur

sont souvent pas respectés, par méconnaissance réelle de l'existence des communautés et du droit, ou par déni intentionnel. Le problème est que la reconnaissance officielle des communautés est, dans de nombreux cas, récente (une dizaine ou une vingtaine d'années). Par conséquent, ces territoires appartenaient auparavant à des propriétaires privés qui avaient obtenu légalement les titres de propriété, ils y ont installé leurs résidences, ou leurs exploitations. Je rappelle que les terres indigènes sont particulièrement propices à l'exploitation agricole mais également vinicole. En outre, nombre de gisements miniers y ont été trouvés.

Lorsque les communautés obtiennent leur reconnaissance officielle, elles acquièrent de facto la propriété de leur territoire. Or, les propriétaires terriens refusent de le leur céder. Deux postures s'affrontent ainsi : celle des terratenientes qui justifient leur possession territoriale à partir d'actes de propriété officiels ; et celle des communautés qui considèrent que leur territoire leur a toujours appartenu puisqu'elles l'occupent depuis la période précoloniale.

« Los terratenientes se apropiaron de nuestro territorio, pero nunca tuvieron en su poder en realidad, decían que había que pagarles, pero la tierra siempre estuvo en posición nuestra. Nosotros somos los que andamos en el campo, somos los dueños de la tierra.»<sup>87</sup> (Gustavo M., un comunero de Quilmes, voir entretien complet en annexe)

Les communautés s'affrontent ainsi régulièrement pour récupérer leurs territoires en se basant sur la législation provinciale, nationale et internationale. Cependant, les propriétaires terriens s'appuient sur le droit privé individuel, où les droits des communautés n'entrent pas en compte. De fait, le droit communautaire n'intervient pas. Les membres des communautés perdent ainsi souvent les procès, et se voient dans l'obligation d'abandonner leurs terres sous peine d'expulsion. Les communautés de Quilmes, Tolombon, Colalao et Potrero sont les plus sujettes à ces conflits.

---

<sup>87</sup> Traduction : Les propriétaires terriens se sont appropriés notre territoire, mais ils n'ont jamais été en leur pouvoir en réalité. Ils disent qu'on doit les payer, mais la terre a toujours été en notre possession. Nous sommes ceux qui marchent sur cette terre, nous sommes les propriétaires de cette terre.

### 6.2.2. Exception : La Cedula real

Seules les communautés d'Amaicha del Valle et Quilmes ont la chance d'avoir un titre leur reconnaissant la propriété de leurs terres ancestrales. Ce dernier, appelé « Cedula Real » leur a été remis en 1753 par l'un des représentants du Roi d'Espagne. Il concède ainsi aux peuples d'Amaicha et Quilmes 90 000 hectares de terres.

« Bajo cuyo límite damos la posesión real, temporal y corporal al susodicho cacique para él, su indiada, sus herederos y sucesores [...] para que instruidos volviesen todos a sus casas como dueños legítimos de aquellas tierras para que la posean ellos y sus descendientes »<sup>88</sup> (Extrait de la Cedula Real de 1716<sup>89</sup>)

Cette Cedula Real fait la fierté des comuneros d'Amaicha del Valle et de Quilmes. Plus qu'un simple document, il s'agit d'un symbole très fort de leur histoire, un emblème de la résistance de leurs ancêtres. Les comuneros d'Amaicha aiment raconter comment ils ont précieusement caché ce document depuis qu'il leur a été remis ; comment ils ont prétendu l'avoir perdu pour le protéger ; comment ils l'ont appris par cœur de peur qu'on ne leur vole, qu'il soit perdu ou vendu. Alejandro Isla considère qu'il s'agit d'un élément central pour la cohésion de la communauté d'Amaicha (Isla, 2003 : 40). La Cedula Real est encore aujourd'hui cachée et transmise secrètement de génération en génération.

La Cedula Real octroyait aux communautés d'Amaicha et de Quilmes la propriété de leurs terres. Cependant, seule Amaicha en bénéficiait réellement. Elle est parvenue à la conserver et la faire respecter. Il s'agit d'un cas unique en Argentine. Les membres de cette dernière ont transformé la Cedula Real en un emblème politique qui légitime leurs revendications territoriales face à l'État et aux propriétaires terriens privés. En effet, ce document est entendu comme fondateur de leur histoire et de la survie de leur communauté, celui-ci leur a servi à de nombreuses occasions pour dénouer des conflits politiques, juridiques, des rebellions et occupations de leurs terres.

---

<sup>88</sup> Traduction : Sous ces limites (géographiques) nous donnons la possession réelle, temporelle et corporelle au Cacique cité ci-dessus, pour lui, sa tribu, ses descendants et successeurs [...] pour que instruits ils retournent tous à leurs maisons comme propriétaires légitimes de ces terres pour qu'ils la possèdent eux et leurs descendants.

<sup>89</sup> Une copie de cette Cedula Real est disponible aux Archives Historiques de la Province de Tucumán à S.M. de Tucumán

### 6.3. Les dispositifs médiatiques des communautés

Parler de communautés indigènes et de technologies d'informations et de communication semble un oxymore. En Argentine comme en France, l'imaginaire populaire associe encore aujourd'hui les communautés indigènes à l'image véhiculé par les films western : un indien d'Amérique du Nord avec une coiffe de plumes multicolores vivant dans des tipis. On attend des indigènes qu'ils représentent la diversité culturelle, qu'ils soient la figure de l'authentique, de l'originel que l'on cherche tant à retrouver dans une société globalisée et archéophile. Cette représentation, véhiculée par les médias de communication hégémoniques amène à imaginer un gardien des traditions ancestrales, un être figé dans un passé, une communauté romantique, égalitaire et démocratique, ou encore un groupe vivant en harmonie totale avec la nature. Il s'agit d'une illusion persistante d'un peuple vivant dans un musée protégé de la contamination de notre société contemporaine. Dans ces conditions, étudier les pratiques médiatiques des communautés indigènes semble être une fantaisie scientifique.

Parallèlement à cette vision essentialiste des communautés indigènes, une anecdote bien connue revient régulièrement lorsque l'on évoque leurs usages médiatiques :

« los indígenas [que] esconden a toda velocidad sus teléfonos, iPods y laptops al grito de 'vienen los antropólogos'. Que los recolectores de lo arcaico no los encuentren *on line*. »<sup>90</sup> (Grimson, 2012 : 2).

Cette dernière démontre deux choses : la première est que la population non-indigène conçoit que les communautés puissent disposer des dernières technologies d'information et de communication ; la seconde est que ce sont les indigènes eux-mêmes qui souhaitent être perçus comme des populations « pures », dans le sens où ils ne seraient pas « contaminés » par les objets modernes. Cette anecdote amène donc à penser que la vision romantique et authentique des indigènes ne viendrait pas d'une erreur d'appréciation de la population générale, mais résulterait de stratégies mises en place par ces derniers.

---

<sup>90</sup> Traduction : Des indigènes [qui] cachent à toute vitesse leurs téléphones, iPods et laptops en criant « les anthropologues arrivent ». Que les fouilleurs de l'antiquité ne nous voient pas en ligne.

Appréhender comment les communautés indigènes diaguïta se sont appropriées des moyens de communication ravive, une fois de plus, l'illusion de l'homogénéité du locale et de l'extravagance de la rencontre produite par la confrontation de deux mondes :

« Aunque los nativos estén *on line*, la retórica de sus exóticos usos de los medios puede llevarnos en instantes a la homogeneidad peculiar. Un uso uniformemente estrambótico de aquello que los normales saben cómo manejar. »<sup>91</sup> (Grimson, 2012).

S'il y a bien des usages créatifs des outils de communication dans les communautés indigènes, nous verrons que cela n'est pas toujours le cas, car comme le dit Grimson :

« El hecho de ingresar a la Red obviamente nada indica de homogeneidad, pero tampoco implica una diferencia relacional y articulada. »<sup>92</sup> (Grimson, 2012).

Si plus en aval de cette thèse, les pratiques médiatiques seront appréhendées en profondeur, je souhaite m'arrêter un instant ici sur des éléments particuliers qui permettront de rendre par la suite les modalités de l'appropriation des moyens de communication plus intelligible par la suite.

---

<sup>91</sup> Traduction : Bien que les natifs soient on-line, la rhétorique de leurs exotiques usages des moyens de communication peut parfois nous amener à l'homogénéité particulière. Un usage uniformément bizarre de ce que les normaux savent faire.

<sup>92</sup> Traduction : Il est certain que le fait d'aller sur Internet n'implique pas une homogénéité, mais cela n'indique pas non plus une différence relationnelle et articulée.

**Tableau 2 : Moyens de communication présents dans les communautés indigènes en août 2014**

| Communauté Indigène  | Radio VHF | Radio FM | Internet | Téléphone portable |
|----------------------|-----------|----------|----------|--------------------|
| Tafi del Valle       |           |          |          |                    |
| Amaicha del Valle    |           |          |          |                    |
| Indio Colalao        |           |          |          |                    |
| Quilmes              |           |          |          |                    |
| La Angostura         |           |          |          |                    |
| Tolombon             |           |          |          |                    |
| Potrero Rodeo Grande |           |          |          |                    |

Légende : En vert : moyen de communication existant et en bon état de fonctionnement

En orange : moyen de communication très récent ou fonctionnant mal

En rouge : moyen de communication inexistant

Selon une enquête réalisée par l'INDEC en 2010, 14,5% des foyers (comuneros et non comuneros) du département de Tafi del Valle disposent d'un téléphone fixe, 81,1% un téléphone portable et 19% d'un ordinateur.

Dans le tableau précédent, on remarque que seulement la moitié des communautés disposent d'un bon réseau mobile, attention cela ne veut pas dire que les individus n'ont pas de téléphone portable. En effet, un téléphone portable dernière génération dans une communauté où il y a un très mauvais réseau, cela semble une absurdité. À quoi peut-il bien servir ? Les pessimistes avanceront que les indigènes ont dû être contaminés par notre société rongée par le consumérisme. Cette explication est bien loin de celle donnée par les détenteurs de ces artefacts technologiques. Un téléphone portable n'est pas uniquement un outil pour émettre des appels. Il permet également, surtout avec les dernières générations d'appareils, de prendre des photos, filmer des vidéos, de s'éclairer dans l'obscurité grâce à la fonction lampe torche, de retrouver ses contacts dans un répertoire, de gérer son emploi du temps, etc. Ce sont toutes ces fonctions « secondaires » qui confèrent au téléphone portable une utilité certaine même lorsqu'il n'y a pas de réseau. Pour ce qui est du réseau, un panier cloué à un

arbre où le réseau arrive, transforme l'arbre en cabine téléphonique où l'on se rend ponctuellement pour recevoir ses messages. L'existence de ces transformations de l'usage, nous invite donc à prendre en compte les spécificités techniques des artefacts communicationnels dans l'étude de leurs pratiques médiatiques.

Pour conclure cette partie, je rappellerai qu'à travers mon travail de terrain, il était question d'observer et comprendre les pratiques médiatiques des communautés indigènes diaguïtas. Pour ce faire, je me suis rendue régulièrement dans sept communautés au cours des années 2011, 2012 et 2013. Au cours de ces séjours, j'ai prêté attention aux conditions de réalisation des programmes radiophoniques FM, aux usages des radios VHF, aux managements d'Internet, ainsi qu'à la création et diffusion de tous les documents informatifs au niveau communautaire, intracommunautaire et extracommunautaire. Les observations, qui parfois étaient participatives, ont été l'occasion d'effectuer des entretiens avec les acteurs concernés sur leurs pratiques, le développement historique de celles-ci, ainsi que les enjeux et les buts de leurs actions. Ce travail qualitatif a été complété par la réalisation d'une enquête quantitative sur les radios VHF, commandée par l'UPND. Le terrain a permis rendre compte de l'importance de l'UPND dans la lutte pour la reconnaissance de leur identité et de leurs droits. Violences, expropriations, homicides et emprisonnements sont des termes récurrents dans les récits de vie des comuneros. Ainsi, les actions réalisées, les observations menées, et les documents collectés montrent que les pratiques médiatiques des communautés indigènes sont intimement liées aux processus de lutte pour l'amélioration de leurs conditions d'existence.



### **TROISIÈME PARTIE : MODÉLISATION DES PRATIQUES MÉDIATIQUES COMMUNAUTAIRES À PARTIR DU TRAVAIL DE TERRAIN**

Dans cette partie, il s'agira, à partir du travail de terrain réalisé, d'analyser les pratiques médiatiques des communautés indigènes diaguitas. Afin de modéliser ces dernières et dans une visée analytique, je propose de les scinder en trois catégories. La première est celle des pratiques que j'appelle « intracommunautaires », elles ont comme destinataires les membres de la communauté d'où provient le message. La seconde catégorie recouvre les pratiques médiatiques qui ont comme destinataire l'ensemble des communautés indigènes diaguitas de l'UPND, je les nomme « intercommunautaires ». La dernière comprend les messages à destination de « l'extérieur », c'est-à-dire tous ceux qui ne font pas partie des communautés indigènes, ces dernières seront désignées sous l'appellation « extracommunautaires ».

Après avoir présenté la situation politico-juridique des communautés, la relation spécifique qu'ils entretiennent avec leur territoire, leur lutte identitaire, leurs objectifs socio-politiques, mais aussi leurs conditions techniques de réalisation de contenus communicationnels, je m'attacherai dans un deuxième temps à l'analyse des pratiques médiatiques des diaguitas. Je montrerai qu'à travers la complexe réalité des communautés, on retrouve un jeu d'échelles à trois niveaux. Ces niveaux sont repérables dans les discours des personnes que j'ai côtoyées, bien qu'elles n'en soient pas forcément conscientes. Chaque niveau fera l'objet d'un chapitre. Cette modélisation des usages communicationnels, issues de mon travail de terrain, permettra de comprendre qu'en fonction du niveau auquel on se situe, les artefacts techniques, les discours et les enjeux sont très hétérogènes mais tous concourent à la reconnaissance identitaire.

a) Les pratiques médiatiques intracommunautaires : ce premier niveau est celui de la communauté en elle-même, en tant qu'entité ayant sa propre complexité puisqu'elle est traversée par les structures imposées par la société nationale argentine ainsi que par les règles dictées par la structure ancestrale indigène.

b) Les pratiques médiatiques intercommunautaires : ce second niveau est celui du récent réseau créé à travers l'Union des Peuples de la Nation Diaguita. Cette jeune institution, qui

connait un développement non linéaire et non stabilisé, est une structure politique particulièrement intéressante dans la mesure où elle se présente comme un acteur faisant le lien entre les communautés et la société nationale.

c) Les pratiques médiatiques extracommunautaires : ce dernier niveau est formé par la relation que les membres des communautés, et plus particulièrement les membres politiquement engagés, entretiennent avec le reste de la société argentine, les institutions gouvernementales, les autres peuples originaires et les associations civiles.

## **Chapitre 7 : Pratiques médiatiques intracommunautaires : un enjeu de reconnaissance**

Dans une perspective analytique, je propose de me focaliser maintenant sur les pratiques médiatiques résultant d'une « communication intracommunautaire ». Il s'agit de celles qui se développent à l'intérieur même d'une communauté. Les contenus informationnels sont créés et diffusés par et pour les comuneros d'une même communauté. L'hétérogénéité des communautés indigènes observées ne permet certes pas de définir un fonctionnement uniforme de la communication intracommunautaire qui serait applicable à chacune d'entre elles lorsqu'elles transmettent des informations à leurs comuneros, dans la mesure où ne serait-ce qu'en termes de dispositifs, certaines disposent d'artefacts numériques, d'autres de radios FM et/ou VHF, et d'autres encore uniquement d'artefacts traditionnels. Cependant, j'ai choisi d'en faire une catégorie à part puisque non seulement j'ai observé que ce type de communication diverge de celui réalisé lorsque les communautés souhaitent s'adresser à un public qui n'est pas celui de leur communauté, mais également et surtout, parce que cette distinction est notable dans les discours des personnes rencontrées.

Dans les messages diffusés à l'intérieur des communautés, si parfois les membres d'autres communautés sont évoqués, ils ne sont pas les destinataires principaux. Cette remarque a, par exemple, été soulevée par Ruben (comunero de Quilmes) pour justifier l'implémentation d'une radio FM au sein de sa communauté. Il m'explique que lorsque les Quilmes souhaitaient diffuser une information à destination des membres de son peuple, ils ne pouvaient pas utiliser la radio de la communauté voisine Amaicha, celle-ci étant considérée comme poursuivant des intérêts sociopolitiques divergents des leurs. Une exception à cette remarque peut cependant être faite dans le cas de la radio de Tafi del Valle. En effet, les autorités de la Angostura s'y rendent à l'occasion pour y laisser des messages afin que ceux-ci soient transmis à l'attention de leurs comuneros qui, pour la majorité, captent cette fréquence. Cependant, les membres de la Angostura sont aujourd'hui entrés dans un processus de négociation pour obtenir leur propre radio communautaire. Par conséquent, il apparaît le processus d'acquisition de moyens de communication de la part des communautés est non seulement un fait réel et notable mais également une tendance généralisée. En effet, toutes les communautés observées ont exprimé leur volonté de détenir leur propre moyen de communication.

Il s'agira ici d'interroger les pratiques médiatiques, à partir d'une approche communicationnelle critique et de la sociologie des usages, cela revient à considérer le contexte, les formes et les objectifs de l'appropriation sociale des objets communicationnels (Jouët, 1993).

## **7.1. L'écosystème médiatique**

Les artefacts techniques actuellement utilisés par les communautés lorsqu'elles souhaitent transmettre des informations à leurs comuneros sont : les radios FM, les radios VHF (Very High Frequency), et les téléphones portables<sup>93</sup>. J'évoquerai également dans ce point le feuillet « El Mirador », bien qu'il n'existe aujourd'hui plus. Comme il a été vu précédemment, certaines communautés disposent d'un accès Internet (Amaicha del Valle, Tafi del Valle et Indio Colalao), cependant, il est peu commun qu'elles l'utilisent pour leurs pratiques intracommunautaires puisque peu de comuneros disposent de ce moyen de communication. Afin de saisir les modalités de ces pratiques, je m'attacherai dans ce premier point à décrire des exemples de moyens de communication utilisés dans les communautés observées.

### **7.1.1. Les radios VHF**

Les radios VHF sont apparues dans les années 1950. Celles-ci ont été créées afin de transmettre des messages vocaux à courte et moyenne distance (146 à 174 Mhz). Les messages sont diffusés sur des ondes ouvertes, c'est-à-dire écoutables par tous. La fin de la dictature et le retour à la démocratie a été marqué en Argentine par une volonté de démocratisation de la communication et le surgissement de radios « pirates ». C'est dans ce contexte qu'en 1988, l'Université Nationale de Tucumán (UNT) a élaboré un Projet Universitaire de Promotion Communautaire (PUDC) financé par la Fondation W.K. Kellogg. Du 01/04/88 au 30/11/91, cette dernière a contribué à hauteur de 1 402 800 \$. L'un des volets

---

<sup>93</sup> Les comuneros vivant dans la haute montagne communiquent parfois entre eux grâce à des signaux de fumée. Je décide néanmoins de ne pas les prendre en compte ici étant donné que je n'ai pas assisté à de telles transmissions et qu'il s'agit de pratiques peu développées dans les communautés où je me suis rendue.

de ce projet était de réduire le déficit de communication des populations rurales de la province de Tucumán à partir de l'installation de radios VHF.

De juillet 1994 à 1999, un nouveau projet est proposé par la fondation américaine : Projet UNIR-Tucumán. Son objectif est d'améliorer les conditions de vie des familles rurales via la formation d'étudiants locaux sur aux problématiques concrètes des communautés de Tucumán.

« Promover el desarrollo sostenido de la familia rural a través de un esfuerzo colaborativo y unificado, en programas de desarrollo sostenido centrados en la producción, incorporándolos al proceso productivo microrregional, provincial o regional, con el objeto de mejorar las condiciones socioeconómicas de las familias rurales de escasos recurso, lo cual implica una mejor calidad de vida »<sup>94</sup> (Villagra, Latina, 2010 : 558)

Il est intéressant de noter que les destinataires de ce programme sont les étudiants et non pas les populations « rurales ». Il s'agit de donner aux étudiants les moyens financiers pour qu'ils se forment aux problématiques réelles du terrain. Les communautés apparaissent donc des bénéficiaires indirects ou secondaires. L'appropriation des radios VHF dans les communautés indigènes résulte donc d'initiatives externes. Ce type de programme s'inscrit dans les projets de développement, tels que présentés par Frances J. Berrigan, c'est-à-dire en tant que méthodologie appliquée pour développer socio-économiquement les territoires.

La première antenne radio financée et les fonds de la Fondation Kellogg utilisés, l'UNT s'est tournée vers la Direction d'Architecture et d'Urbanisme (DAU<sup>95</sup>) pour poursuivre l'implémentation des radios VHF. C'est ainsi qu'en 1996 les communautés indigènes diaguitas de la province de Tucuman signent un accord avec la DAU et l'UNT dans le cadre d'un nouveau volet du projet UNIR<sup>96</sup>. L'accord prévoit la construction d'un refuge (« Refugio del Cerro Morrado ») et le maintien d'une antenne radio de dix-huit mètres pour couvrir toutes les communautés des vallées Calchaquies et Chomorro. Ce projet octroie également aux communautés cent vingt-deux radios VHF. Ces dernières sont réparties entre les services

---

<sup>94</sup> Traduction : Promouvoir un développement équitable de la famille rurale à travers un effort collaboratif et unifié, par des programmes de développement équitable centrés sur la production, et les incorporant aux processus productifs microrégional, provincial ou régional, avec l'objectif d'améliorer les conditions socio-économiques des familles rurales aux faibles ressources, qui implique une meilleure qualité de vie.

<sup>95</sup> La DAU est une institution du gouvernement provincial.

<sup>96</sup> Voir en annexe une copie de la convention qui a été signée avec la communauté d'Amaicha del Valle.

publics (police, CAPS<sup>97</sup>, gardes forestiers, etc.) et les comuneros. Dans chaque communauté les dispositifs ont été attribués à des comuneros qui ont été sélectionnés pour leur importance sociale ou politique au sein de leur localité, ou pour la situation géographique centrale de leur lieu de résidence.

Pour permettre aux comuneros ne disposant pas de l'électricité d'utiliser les radios VHF, des panneaux solaires sont installés pour leurs permettre le rechargement des batteries. Au niveau technique et financier, la DAU est désignée comme responsable des antennes installées et des refuges dans lesquelles elles se trouvent. Par contre, le maintien des stations fixes et portables distribuées aux comuneros est aux frais de leurs propriétaires.

Si en 1996, cent vingt-deux radios VHF ont été réparties, Jorge Mercado (ingénieur de la DAU) estime qu'aujourd'hui il n'en reste qu'une cinquantaine en état de marche. Cette diminution s'expliquerait pour trois raisons. Premièrement, nombre de comuneros et de communautés n'ont pas pu assumer financièrement le remplacement du matériel. Il faut dire que les batteries ont une durée de vie inférieure à 5 ans et un coût exorbitant pour ces populations. Par conséquent, le matériel n'est plus utilisé. Deuxièmement, certains comuneros ont revendu pour des raisons financières leur équipement (de manière illégale). Troisièmement, les radios VHF représentent un dispositif obsolète et relativement contraignant. Les communautés ne souhaitent plus investir dans le remplacement du matériel et souhaitent s'équiper de technologies plus modernes. Néanmoins, ce moyen de communication reste particulièrement utilisé dans les localités situées dans la haute montagne, ou dans les communautés les plus pauvres et isolées telles que Tolombon et Potrero Rodeo Grande.

Dans ce point, je m'appuie non seulement sur les observations et les entretiens réalisés mais également sur le questionnaire diffusé dans les communautés. Je rappelle que de mai à août 2011, j'ai organisé avec la DAU et l'UPND un questionnaire sur l'usage des radios VHF. Celui-ci a été remis dans les communautés de La Angostura, El Mollar, Casas Viejas, Tafi del Valle, Amaicha del Valle, Comunidad India Quilmes, Indio Colalao, Tolombón, Potrero, Rodeo Grande et Chasquivil. Sur les quatre-vingt-dix questionnaires, seuls trente-deux ont été retournés. C'est à partir de ces derniers que j'ai travaillé pour apporter des

---

<sup>97</sup> Centro de Asistencia Primaria de Salud (Centre d'Assistance Première de Santé)

données quantitatives. Si le nombre paraît faible, il dépeint néanmoins les usages réels constatés lors du travail qualitatif.

Le questionnaire que j'ai réalisé concernant l'utilisation des radios VHF dans les communautés observées permet de saisir quelques informations sur l'usage de cet artefact. Sur les 32 questionnaires qui m'ont été retournés, seules trois personnes interrogées ne savaient pas où se trouvait la radio VHF la plus proche de chez elle. Par conséquent, bien qu'étant un dispositif désuet, il continue à être, pour eux, un moyen de communication de référence. En effet, sur les comuneros interrogés, 70% déclarent l'utiliser. Parmi les personnes ayant révélées n'avoir jamais utilisé les radios VHF, la moitié ne sait pas comment s'en servir et l'autre n'en a jamais eu l'occasion.

L'utilisation des radios VHF apparaît comme relativement démocratique dans la mesure où tout comunero peut s'en servir peu importe son statut sociopolitique au sein de la communauté, son genre, ou encore son activité professionnelle. En ce sens, de l'usage effectué des radios VHF c'est l'idée d'un média communautaire qui transparait dans la mesure où il s'agit d'un espace ouvert et accessible à tous les membres de la communauté.

| Nombre utilisations par mois |               |
|------------------------------|---------------|
| Utilisation = "oui"          |               |
|                              | % cit.        |
| Jamais                       | 14,3%         |
| moins de 5 fois              | 28,6%         |
| Entre 5 et 10 fois           | 23,8%         |
| Plus de 10 fois              | 33,3%         |
| <b>Total</b>                 | <b>100,0%</b> |

Concernant la fréquence de leur utilisation, les réponses sont très hétérogènes. La réponse la plus donnée est « plus de dix fois par mois » (33,3%), suivie de près par « moins de 5 fois par mois » (28,6%), puis « entre 5 et 10 fois par mois » (23,8%). Seulement 14,3% des utilisateurs utilisent ce moyen de communication « moins d'une fois par mois ». On remarque que sur ces non-usagers ou usagers très rares, tous

ont un téléphone portable et deux d'entre eux disposent d'un accès internet à leur domicile. De plus, 80% de ces non-usagers habitent dans le centre des communautés. La radio VHF apparaît donc comme un moyen de communication délaissé par ceux disposant de dispositifs plus actuels.

Pour ce qui est du processus d'appropriation sociale des radios VHF, autrement dit la question de comment les usagers ont appris à se servir de ces artefacts, les réponses données peuvent être classées en trois catégories. La première, est celle que j'appelle « les usagers premiers ». Ces derniers ont été formés à l'utilisation des VHF par le personnel de la DAU

dès leur installation. Cela représente 28,6% des personnes interrogées et ayant retourné le questionnaire. La seconde catégorie comprend les usagers ayant appris tout seul à utiliser ce dispositif technique (47,7%). La dernière est celle des usagers ayant été formés par leurs pairs, c'est-à-dire les autres comuneros (28,6%). À partir de ces chiffres et des entretiens réalisés, l'apprentissage et le développement des compétences techniques permettant de faire usage de cet artefact provient d'un processus à la fois personnel et communautaire. Par conséquent, si l'implémentation de ces dispositifs découle de projets extérieurs, l'appropriation, en tant que maîtrise technique et cognitive de l'artefact, semble ici davantage provenir d'une confrontation à la machine personnelle et collective qu'un processus résultant de dynamiques imposées par des agents internes.

| Enseignement  |        |
|---|--------|
| Utilisation = "oui"   |        |
|   | % obs. |
| J'ai appris tout seul   | 47,6%  |
| Le personnel de la DAU m'a appris   | 28,6%  |
| Ma famille, mes voisins ou les autres membres de la communauté m'ont appris | 28,6%  |
| <b>Total</b>  |        |

Les radios VHF sont principalement utilisées pour transmettre des informations à caractère urgent (68,8%). Ces appels sont très majoritairement destinés aux services publics tels que l'hôpital, la police, les gardes forestiers, etc. Ce pourcentage est à analyser avec celui « demander de l'aide aux voisins » (46,9%). Il apparaît ainsi que les radios VHF sont majoritairement utilisées pour des raisons d'urgences. Dans ce cas, l'usage des radios VHF peut être assimilé à celui d'un téléphone portable ou fixe.

L'annonce d'un événement et la transmission d'informations utiles à tous sont les deuxième (53,1%) et troisième réponses (46,9%) les plus données par ordre d'importance. Concrètement, les usagers utilisent les radios VHF pour faire part à leur communauté d'un rassemblement, d'une assemblée, d'activités communautaires, ou encore de la survenue d'un fait important tel que l'arrivée des services de police, de propriétaires terriens, etc. Cet usage est ainsi comparable à celui qui peut être fait d'une radio FM dans la mesure où les messages transmis sont destinés à un collectif.

| Cas d'usages  |        |
|---|--------|
|   | % obs. |
| Urgences  | 68,8%  |
| Annoncer un événement   | 53,1%  |
| Transmettre une information utile à tous                            | 46,9%  |
| Demander de l'aide à des voisins                                    | 46,9%  |
| Demander à un opérateur DAU de vous mettre en relation téléphonique | 40,6%  |
| Conversations quotidiennes  | 28,1%  |
| Conversations privées   | 25,0%  |
| Autre   | 25,0%  |

Les conversations quotidiennes et privées entre comuneros n'apparaissent pas comme un usage privilégié. Il y a donc dans l'imaginaire des comuneros une distinction entre l'usage qui peut être fait d'une radio VHF et celui d'un téléphone portable. On peut se demander pourquoi les usagers ne profitent pas de ce dispositif pour communiquer entre eux étant donné qu'ils n'en ont pas d'autres. À quel facteur peut-on attribuer le mode d'usage ? Une partie de la réponse peut être recherchée dans les prescriptions d'usages. En effet, dans l'accord qui a été signé, on peut lire en point h :

« El tráfico deberá ser breve y preciso a fin de mantener el canal de comunicación lo más posible y minimizar el consumo de energía, la cual proviene de baterías alimentadas por paneles solares. » (Voir en annexe)

Ainsi, dans les règles d'usages il est spécifié que les communications doivent être concises, ce qui va à l'encontre de la majorité des conversations quotidiennes ou privées. Je rappelle que celles-ci ont été énoncées par le personnel de la DAU, ces derniers ont non seulement réalisé les installations, mais également formé une partie des utilisateurs. Par conséquent, le mode d'usage est à mettre en relation avec les prescriptions qui ont été faites. S'il a été vu que 47,7% des usagers avaient développés seuls les compétences techniques et cognitives nécessaires à l'usage des radios VHF, on remarque qu'ils correspondent aux prescriptions faites par la DAU. En ce sens, on peut se demander s'il n'y a pas eu un mimétisme dans les formes d'usages entre les comuneros et que ce sont les usages prescrits par l'autorité qu'est la DAU qui ont fait figure de règle.

Une autre partie de la réponse peut être également attribuée aux caractéristiques techniques de l'artefact en lui-même. Madeleine Akrich écrit :

« Comme le script d'un film, les objets techniques définissent un cadre d'action en commun avec les acteurs ainsi que l'espace dans lequel ils sont supposés agir ».

En définitive, le script inscrit dans les technologies fixe les actions des usagers. Dans ce travail de définition du script, un élément important est la détermination des compétences et des comportements des futurs usagers. » (Akrich, 1992 : 208)

En effet, les radios VHF n'ont pas été conçues pour délivrer des messages personnels, dans la mesure où seule une personne à la fois peut en transmettre, ce qui limite la fluidité d'une conversation, de plus, ceux-ci sont diffusés sur des ondes ouvertes. Par conséquent, toute personne se positionnant sur cette fréquence d'ondes peut écouter les transmissions ; or, les conversations quotidiennes et privées nécessitent une certaine intimité. Il s'agit d'ailleurs du principal inconvénient relevé par les comuneros concernant les radios VHF, et ce bien avant le coût du matériel. La question du coût financier n'est donc pas déterminante dans le mode d'usage. En effet, bien que pour eux le principal avantage des radios VHF soit la gratuité de la transmission d'informations, celui-ci est suivi de près par la commodité que représente cet artefact pour transmettre des informations de manière collective.

| avantage VHF   |        | inconvénients                             |        |
|--|--------|---|--------|
|  | % obs. |   | % obs. |
| c'est gratuit  | 75,0%  | manque de confidentialité                 | 65,6%  |
| c'est pratique pour transmettre un message à tout le monde | 71,9%  | Le coût du matériel                       | 43,8%  |
| je n'ai pas d'autre moyen de communication                 | 53,1%  | Peu de gens écoutent les transmissions    | 28,1%  |
| autre  | 3,1%   | La durée et la maintenance des composants | 28,1%  |
|  |        | autre                                     | 21,9%  |
|  |        | je préfère utiliser le téléphone portable | 12,5%  |
|  |        | je ne sais pas bien l'utiliser            | 12,5%  |
|  |        | je préfère utiliser la ligne fixe         | 0,0%   |

(Dans le tableau « inconvénients », concernant la réponse autre des inconvénients, les usagers ont majoritairement précisé qu'il s'agissait du manque de dispositifs à leur disposition)

Le mode d'usage apparaît donc modelé par à la fois les prescriptions données lors de la prise en main et les caractéristiques techniques de l'artefact. Concernant les destinataires des messages (voir tableau suivant), on remarque qu'il s'agit avant tout des membres mêmes des communautés d'où ils proviennent, puis aux membres des autres communautés.

| Récepteurs  |        |
|---|--------|
|   | % obs. |
| les personnes de votre communauté                           | 65,6%  |
| les personnes des autres communautés                        | 56,3%  |
| Les urgences  | 56,3%  |
| les personnes de la localité                                | 46,9%  |
| les personnes de "l'extérieur" (SM de Tuc, Catamarca, etc.) | 43,8%  |
| autre   | 9,4%   |

David S. (Communauté de Potrero Rodeo Grande) est une figure importante au sein de sa communauté et de l'UPND. Il a participé activement à l'installation et l'appropriation des radios VHF. Il peut à ce titre être considéré comme un « leader d'appropriation », pour reprendre le terme de Patrice Flichy. David S. a récemment fortement critiqué des comuneros qui utilisaient les radios VHF pour transmettre des messages de type commercial et/ou personnel. Selon lui, la radio VHF doit être utilisée en cas d'urgences ou à des fins communautaires. Il apparaît ainsi que l'usage des radios VHF est encadré non seulement par les prescripteurs et par les caractéristiques techniques de l'artefact, mais également par les leaders d'appropriation. Toute communication transmise peut être écoutée, par conséquent, au moment de transmettre une communication. Les personnalités importantes des communautés peuvent ainsi effectuer un certain contrôle sur le type de message et leurs contenus.

### 7.1.2. Les radios FM

Tafi, Amaicha, Colalao et Quilmes disposent de radios FM sur leur territoire. Celles de Colalao et de Tafi sont des radios privées commerciales. Sur le territoire d'Amaicha, il existe trois radios dont deux commerciales et une appelée solidaire ou communautaire. Bien que les radios commerciales puissent diffuser ponctuellement des informations pour la communauté, il ne s'agit pas de leur cible prioritaire. Je prendrai donc ici uniquement en compte les radios ayant un objectif communautaire.

Les émetteurs des contenus informationnels intracommunautaires via les radios FM sont divers mais pas infinis. En règle générale, il s'agit des dirigeants des communautés et des personnes ayant un rôle ou une position particulière au sein de la communauté, ainsi que les

propriétaires des moyens de communication et des groupes de jeunes. Autrement dit, tous les membres de la communauté ne participent pas activement à la production et à la diffusion de contenus. Ils peuvent y participer en appelant la radio ou en s'y rendant personnellement, mais il s'agit d'occasions spécifiques. Ils n'ont pas comme habitude de diffuser régulièrement des messages. Il s'agit donc en ce sens d'un moyen de communication plus élitiste que les radios VHF.

Si la communication communautaire a théoriquement un fonctionnement basé sur une participation démocratique et collective, il est rare qu'elle fonctionne constamment et en tous points de manière collective. Cette réalité s'explique selon Ernesto Lamas par l'exigence d'immédiateté et de spontanéité de ce moyen de communication. Les pratiques médiatiques intracommunicationnelles apparaissent ainsi, au travers de la typologie des transmetteurs, comme limitée voire très limitée aux cercles supérieurs et décisionnels des communautés.

#### *7.1.2.1. Radio FM Libertad*

FM Libertad a été créée en 1989 par un groupe de jeunes comuneros de la communauté d'Amaicha del Valle. Pour l'histoire, cette radio est née d'une prise de conscience du manque de connaissances que les comuneros ont de leur propre histoire. À priori cela peut paraître secondaire dans la vie quotidienne d'un comunero, cependant ce déficit est apparu comme ayant des conséquences concrètes pour Sandra A.. Cette dernière était à l'époque à la recherche d'un époux. Afin de ne pas risquer de se marier avec l'un de ses proches, elle a décidé d'entamer des recherches sur son arbre généalogique et l'histoire des comuneros d'Amaicha. C'est alors qu'un groupe de jeunes de Tucumán est arrivé dans sa communauté avec une radio FM. Ce dispositif de communication lui est alors apparu comme un moyen idéal pour faire part de ses recherches à l'ensemble des membres de la communauté et ainsi rompre avec les alliances entre personnes de la même famille.

C'est donc à partir d'un objectif concret que Sandra et ses amis ont décidé d'économiser pour acheter le matériel technique afin de créer leur propre radio. FM Libertad a ainsi été fondée collectivement à des fins communautaires. Actuellement, elle est la propriété de Sandra et René A., Angelo B. assure, quant à lui, son fonctionnement. Au cours de ses vingt ans de vie, Sandra et René Acosta estiment que 280 personnes ont assuré

ponctuellement ou régulièrement des émissions. C'est pourquoi, bien qu'étant une propriété « privée », ses propriétaires la définissent comme une radio communautaire à des fins solidaires.

Les émissions produites et diffusées portent sur l'histoire de la communauté d'Amaicha, celle des diaguitas, ainsi que les conséquences de la conquête sur leur culture. Elles acquièrent également un aspect politique et éducatif lorsqu'elles s'intéressent aux droits des comuneros, et tout particulièrement lorsqu'elles portent sur ceux en ce qui concerne la propriété de leurs terres, les bourses et les programmes auxquels ils peuvent accéder en tant qu'indigènes. Les émissions cherchent aussi à créer du lien social en évoquant la vie quotidienne d'Amaicha. Elles médiatisent les événements sociaux et culturels et relayent nombres de messages faisant appels à la solidarité. Par ailleurs, la radio FM sert de relais pour la transmission de messages personnels de type pratique. Il s'agit par exemple de transmettre des messages sur l'arrivée d'une personne en donnant un point et une heure de rendez-vous, de prévenir d'un retard, d'annoncer la livraison d'un produit, etc. Ce type de transmission est particulièrement utile pour les comuneros ne disposant pas de téléphone portable. L'usage de la radio FM est alors comparable à celui d'un répondeur de téléphone.

Le caractère solidaire de FM Libertad est particulièrement mis en avant non seulement par les responsables mais également par les membres de la communauté.

« A través de Libertad podemos también... estamos trabajando con la colaboración de la gente que necesita, la más humilde, bueno, en realidad, la mayoría somos humildes, pero hay gente que necesita calzados. Tratamos de conseguir lo que podemos con ropa usada, calzados » (Angelo B., voir entretien complet en annexe).

Par ailleurs, ils reportent des informations au niveau régional, national voire international. Leur première source d'information est le journal le plus publié à S.M. de Tucumán : La Gaceta.

Jusqu'en juin 2011, la radio n'avait pas d'accès Internet. Ils rapportaient donc les informations uniquement à partir du journal La Gaceta (quotidien de la Province). J'ai assisté aux premiers pas d'Angelo sur Internet. Il y voyait un moyen incroyable pour pouvoir avoir accès à plus d'informations, pour ne plus être un simple relais de l'actualité telle qu'analysée par La Gaceta. Il souhaitait s'émanciper de leur traitement de l'actualité, et ainsi pouvoir

traiter de sujets et de thématiques plus en accord avec les problématiques des comuneros. Internet représentait un moyen d'aller plus loin dans le travail journalistique. Les jeunes de la communauté lui avaient par ailleurs conseillé de créer une boîte mail pour correspondre avec les auditeurs et ainsi d'être plus réactif et en accord avec eux. Malheureusement, il n'avait aucune idée de comment fonctionne Internet. Angelo avait développé un imaginaire sur les possibilités que lui offrait Internet à partir de ces propres ambitions et de ce que les jeunes de la communauté lui apprenaient. Ces derniers avaient paramétré son navigateur en mettant en page d'accueil le site de La Gaceta. Ils lui avaient également ouvert une boîte mail sur hotmail.com. Angelo n'a pas suivi une éducation scolaire poussée. Travaillant bénévolement à la radio tous les jours de 8h à 18h, il vit dans des conditions de pauvreté extrême. Il survit grâce aux quelques publicités commerciales qui sont diffusées sur l'antenne mais doit régulièrement faire appel à la solidarité pour se nourrir. Cet homme d'une cinquantaine d'années se retrouve donc face à un artefact technique qui représente pour lui moyen extraordinaire mais qu'il ne comprend pas. Au cours des semaines suivantes, les jeunes de la communauté qui ont des émissions de radio et des chroniques sur cette antenne lui ont appris à se servir d'une boîte mail, envoyer un mail, rechercher des informations sur Google, etc. Néanmoins, l'apprentissage se révélait très complexe et long car l'homme se sentait très démuni.

Tous les mercredi après-midi de 12h à 14h, la radio FM Libertad diffuse une émission appelée « La voz de la comunidad » (La voie de la communauté). Cette émission de radio est réalisée par Sandra et René, les deux « journalistes »<sup>98</sup> de la communauté. Sur ce créneau, ils insistent fortement sur le caractère identitaire et traditionnel de leur communauté. Ils cherchent à faire prendre conscience à leurs pairs de ce qu'implique d'être une communauté indigène et d'être un comunero. Ils réalisent leur émission à partir de communiqués de presse réalisés par les membres du gouvernement traditionnels. Ces derniers sont d'ailleurs très régulièrement invités à s'exprimer sur les ondes. Il est alors question de rendre compte de leurs actions et de l'évolution de leurs projets en cours. Il s'agit donc d'une émission particulièrement axée sur les thématiques politiques et identitaires.

---

<sup>98</sup> J'utilise ici des guillemets, non pas de manière dépréciative du travail effectué, mais pour préciser que d'une part ils n'ont pas ce titre, ni cette formation professionnelle, et d'autre part et surtout parce que peu des acteurs se définissent comme tel. Ils seraient en ce sens considérés comme des « professionnels amateurs », autrement dit des amateurs qui exercent une activité professionnelle.

### 7.1.2.2. *Radio escolar de Quilmes et radio FM Origen*

Jusqu'en 2010, la communauté de Quilmes disposait d'une radio scolaire-communautaire. Cette dernière créée en 1998 était tout d'abord utilisée par les élèves et les enseignants à des fins scolaires, puis vers 2003 elle a suscité un tel intérêt chez les comuneros qu'elle est devenue scolaire-communautaire. Elle fonctionnait au départ de 8h à 16h30, soit aux horaires d'ouverture de l'école. Sur ces plages horaires, elle fonctionnait comme radio scolaire. Les élèves intéressés étaient formés par leurs enseignants, eux-mêmes ayant été formés par des professionnels de Tucumán. Ils apprenaient à s'exprimer à la radio, à gérer les temps de paroles et les silences, à diffuser de la musique, mais également le fonctionnement technique du matériel. Ouvrir la boîte noire de l'artefact technique était particulièrement important dans la mesure où l'équipement tombait souvent en panne. Il fallait donc que les élèves puissent reconnaître d'où venait le problème et comment le réparer.

Avec l'intérêt grandissant que les comuneros lui portaient, et surtout les jeunes, les plages horaires ont été étendues, d'abord jusqu'à 20h puis jusqu'à 22h en semaine. Elle a ensuite été ouverte pendant les week-ends et les vacances scolaires. Lorsque l'école fermait, la radio prenait alors un caractère communautaire dans la mesure où elle était gérée et administrée non plus par les enseignants mais par des comuneros, qui en grande majorité étaient des jeunes. La radio était particulièrement utilisée pour transmettre des informations à caractère politique et identitaire, ainsi que de la musique. Contrairement à FM Libertad, elle ne dispose pas d'un accès à Internet. Les informations diffusées sont principalement issues des nouvelles transmises par les autorités du gouvernement traditionnel et de celles qui se propagent de bouche à oreille. Les informations sont donc davantage centrées sur les intérêts locaux.

L'actuelle radio FM Origen est la seule reconnue officiellement comme radio « communautaire ». Cette appellation provient du fait qu'elle est née en août 2013 dans le cadre de la nouvelle loi de communication (LSCA), loi n° 26.522. Elle se trouve dans l'école primaire mais est gérée par la communauté (l'institution). Concrètement, elle est animée par quatorze « jeunes » de Quilmes. Leur leitmotiv est de « communiquer avec identité ». La radio fonctionne de 9h à 20h. La matinée est dédiée à la diffusion d'informations locales. Ils considèrent que dans les médias « hégémoniques » la diffusion d'informations revient à parler de faits divers, d'actualités politiques, sociales et économiques etc. Pour eux, « communiquer

avec identité », c'est transmettre des informations de manière à ce qu'elles concordent avec leur culture. Autrement dit, il s'agit pour eux de transmettre des informations sur « comment le monde est compris est vécu ». Cette mission, ils l'exécutent en interviewant leurs anciens pour que ces derniers leur transmettent leur vision du monde, de son environnement, etc. L'après-midi les animateurs transmettent de la musique, et plus particulièrement du folklore en s'efforçant de promouvoir les artistes locaux.

### 7.1.3. La presse écrite : El Mirador

Parallèlement aux radios FM et VHF, un autre moyen de communication intracommunautaire a également été utilisé, celui de la presse. Certes, ce dispositif n'existe actuellement plus et n'est apparu que dans la communauté d'Amaicha del Valle, cependant les textes rédigés sont représentatifs des discours actuellement transmis via les artefacts médiatiques. Par conséquent, je souhaite maintenant m'arrêter sur la publication mensuelle El Mirador qui a été créée en mars 2000.

L'un des fondateurs de ce titre de presse est Mario Q.. Il fût professeur et travaille actuellement au Ministère de l'Éducation. Ses expériences professionnelles lui ont permis d'acquérir les savoirs faire et les connaissances nécessaires à la création d'El Mirador. Bien que cette publication soit conçue avec peu de moyens, ses fondateurs cherchent à faire un travail de qualité. Pour ce faire, ils ont repris les codes et normes de publications, tels qu'un sommaire et un éditorial.

Dans ce feuillet d'une vingtaine de pages, il était question de transmettre des informations sur la culture, l'histoire et les coutumes qui ont été oubliées, comme le précise le sous-titre de la publication :

« Publicación de interés general sobre la cultura aborígen del valle Calchaquí» (El Mirador, 2000 : 1)<sup>99</sup>

Puis dans son éditorial :

« Publicación mensual sobre la cultura aborígen del Valle Calchaquí, con un particular enfoque sobre Amaicha del Valle y zonas aledañas»<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> Traduction : Publication d'intérêt général sur la culture aborigène de la vallée Calchaquí

« El Perfil de esta publicación [...] si bien es cierto se proseguirá dando a conocer información sobre nuestra cultura, se encarará un análisis más profundo de la problemática aborígen nacional y mundial como asimismo de todo aquello que tenga relación con la preservación de la naturaleza y el medio ambiente»<sup>101</sup> (El Mirador, 2000 : 3)

Il ne s'agissait donc pas de commenter l'actualité, mais bien de rappeler l'histoire de leur communauté et de leur ethnie, et d'analyser les conséquences de la conquête espagnole sur la culture et l'identité actuelle des comuneros. Les extraits précédents laissent penser que la publication s'adresse à un public large, mais compte tenu de la faible diffusion, celle-ci n'est en fait destinée qu'aux comuneros d'Amaicha. De plus, et comme je le développerai par la suite, le vocabulaire employé montre qu'il s'agit bien d'un titre à vocation intracommunautaire.

La revue était considérée comme « communautaire ». Cependant, il ne s'agissait pas réellement d'un espace ouvert à tous les comuneros, dans le sens où n'importe qui pouvait publier sans conditions. En effet, El Mirador était conçu par des personnalités reconnues, des proches ou des membres du gouvernement traditionnel. En ce sens, son fonctionnement était similaire à celui d'un organe de presse classique avec une organisation horizontale et des postes précis nominatifs.

## 7.2. Les enjeux des usages sociaux : émancipation et re-connaissance

Après avoir présenté les différents dispositifs médiatiques présents dans les communautés indigènes, je souhaite à présent m'intéresser aux objectifs et aux stratégies mises en place par les acteurs de terrain à travers leurs actions. Ces données sont importantes puisque, comme il a été vu dans la première partie, les pratiques médiatiques ne naissent ni *ex-nihilo* ni dans un *vacuum* – pour reprendre le terme de Josiane Jouët. En effet, je rappelle que les pratiques médiatiques sont situées dans un contexte technique bien entendu, mais également dans un contexte social, politique, économique, organisationnel, culturel et

---

<sup>100</sup> Traduction : Publication mensuelle sur la culture aborigène de la vallée Calchaquí, avec un focus particulier sur Amaicha del Valle et les zones proches.

<sup>101</sup> Traduction : Le profil de cette publication [...] s'il est certain qu'il s'agira de faire connaître des informations sur notre culture, elle se focalisera sur une analyse plus profonde de la problématique indigène nationale et mondiale, ainsi que de tout ce qui touche à la préservation de la nature et du milieu ambiant.

identitaire. D'une part, elles s'intègrent dans un continuum de pratiques préexistantes et en ce sens, elles invitent à analyser le rapport historique homme-machine, d'autre part, elles prennent forme dans des rapports sociaux, dans des collectifs, dans un tissu social où les dispositifs techniques agissent comme des médiateurs. Les démarches médiatiques traduisent des projets, des intérêts, des désirs qui peuvent être de diverses natures. Plus que l'usabilité des dispositifs, la question des objectifs, des significations et du sens donné par les utilisateurs sur leurs pratiques médiatiques intracommunautaires apparaît fondamentale pour comprendre les pratiques médiatiques.

### 7.2.1. Du déni de reconnaissance...

Dans les communautés observées, les usages médiatiques ont commencé à se développer dans les années 1990 avec l'implémentation des radios VHF et des premières radios FM. Ce processus s'est poursuivi et a connu une accélération depuis 2009, époque des débats sur la nouvelle loi de services audiovisuels. S'il n'existe actuellement qu'un faible nombre de médias de communication, leur usage et leur développement constituent depuis peu une problématique importante pour les communautés. Le cacique de la communauté d'Amaicha del Valle explique la signification de l'appropriation des dispositifs d'information et de communication par les communautés indigènes en ces termes forts :

« Todos los medios de comunicación son como una bolsa de poder de los gobiernos para mal informar la gente, como para tener una política que se llevaba a cabo una política muy integracionista y muy de asimilación. Estos medios fueron utilizados a veces contra nuestra propia gente, al lugar de hacer conocer nuestra cultura, se utilizó para desconocer nuestra cultura y matar nuestros derechos. Entonces tener nuestros propios medios, también nos sirve para revitalizar lo que es de los derechos de los pueblos indígenas y para llevar la buena información.»<sup>102</sup> (Eduardo N., Amaicha del Valle, voir entretien complet en annexe)

---

<sup>102</sup> Traduction : Tous les médias de communication sont comme un « instrument » de pouvoir utilisé par les gouvernements pour mal informer les gens, pour mener une politique très intégrationniste et d'assimilation. Ces moyens de communication étaient utilisés des fois contre notre propre peuple. Au lieu de faire connaître notre culture, ils les utilisaient pour nous faire oublier notre culture et tuer nos droits. C'est pourquoi avoir nos propres moyens de communication, nous sert également pour revitaliser les droits des peuples indigènes et pour apporter la bonne information.

Les médias de communication existant sont jugés comme des instruments de propagande aux mains de la sphère politique. Le Cacique considère qu'ils ont servi dans le cadre du processus d'homogénéisation des identités nationales, ce qui a contribué à leur appauvrissement culturel et à leur absence de reconnaissance publique. Ce constat est également partagé par Ruben de la communauté de Quilmes :

« Esos medios como están ligados a otros grupos de gente por ahí tienen ciertos conflictos con la comunidad por el tema territorial, [...] siempre tratando de quizás dejarlos en una mala posición a la comunidad »<sup>103</sup> (Ruben, membre de la communauté de Quilmes, voir entretien complet en annexe)

Je souhaite m'arrêter un instant sur ces discours puisque les interviewés semblent inconsciemment faire référence à l'aspect politique des moyens technologiques de communication. Or, comme il a été vu précédemment, les radios VHF et FM ne sont pas uniquement utilisées à des fins politiques. En effet, les premières sont majoritairement utiles pour joindre des services publics, et en particulier les urgences. De même, préalablement il a été vu qu'un des usages de la radio FM Libertad était la recherche d'objets de première nécessité (aliments, vêtements, etc.) pour les populations les plus pauvres ; un autre était celui de relais d'informations à caractère pratique. En outre, la radio escolar de Quilmes avait plus de la moitié du temps un usage, comme son nom l'indique, scolaire. Pourtant même si les types d'usages sont multiples, c'est le caractère politique des médias de communication qui semble prédominer dans les discours précédents. Cette remarque pourrait être expliquée en partie par le rôle sociopolitique de mes informateurs dans la communauté ; au fait qu'ils pensent devoir me tenir ce type de discours ; ou encore, au fait qu'au moment du travail de terrain les débats concernant la nouvelle loi de communication sont encore très vifs. Précautions et contextualisations faites, le discours ici rapporté considère les projets de communication comme étant liés au système politique. Bien que pouvant être minorée dans la mesure où d'autres usages n'ont pas un caractère politisé, cette approche reste néanmoins pertinente. En effet, les émissions de radios définies par les acteurs locaux comme étant « communautaires » sont axées sur des questions identitaires, culturelles, historiques, territoriales, et thématiques qu'ils envisagent comme politiques.

---

<sup>103</sup> Traduction : Ces médias sont liés à d'autres groupes de gens qui peuvent avoir des conflits avec la communauté concernant le territoire [...] ils essayent parfois de mettre la communauté dans une mauvaise position

Les médias de communication sont perçus comme des dispositifs permettant la manipulation des masses et la conservation des systèmes de domination. Cependant, cette critique n'est pas directement adressée aux dirigeants des organismes de presses ou aux journalistes, mais bien aux pouvoirs politiques. Les moyens de communication sont en ce sens envisagés comme des supports et des motifs de la lutte idéologique, pour reprendre les termes de Fabien Granjon (2012 : 14). Il est manifeste que l'objectif de l'appropriation médiatique est avant tout de lutter contre un discours véhiculant une image néfaste des communautés indigènes. « Négation », « invisibilisation », « parole passée sous silence », tels sont les termes récurrents dans les discours des comuneros pour justifier l'usage des médias de communication. Dans le cadre de leur lutte pour la reconnaissance de leur identité, de leurs droits – en particulier celui de la propriété des terres –, les médias de communication sont progressivement devenus un moyen et une fin dans un processus de reconnaissance et d'émancipation.

Dans les extraits d'entretiens précédents, les acteurs locaux confient avoir subi des expériences négatives dues aux discours hégémoniques qui dénigrent, méconnaissent voire nient leur identité. Par conséquent, ils aspirent à s'émanciper des médias existant pour ne plus dépendre de leur traitement médiatique. En ce sens, les formes prises par l'appropriation sociale concorde avec l'approche de Josiane Jouët, précédemment évoquée, qui considère que l'appropriation est un procès, qu'elle est l'acte de se constituer un soi (Jouët, 2000 : 502). Cependant, à l'aune des discours des communautés sur les significations de l'usage, il me semble qu'on peut aller plus loin dans l'analyse du processus d'appropriation. Une des pistes intéressante se trouve dans le livre *Reconnaissance et usages d'Internet, une sociologie critique des pratiques de l'informatique connectée* écrit par Fabien Granjon. Ce dernier fait appel à la théorie de la reconnaissance<sup>104</sup> du philosophe allemand Axel Honneth. Cette approche lui permet de mettre en lumière les dissymétries en termes de pouvoir, de domination et d'injustices sociales qui traversent les dimensions variées du lien social et qui fournissent des armes à l'indignation (Granjon : 2012 : 14) :

« En refusant au sujet la reconnaissance de certaines de ses revendications d'identité, [et en envahissant] la vie affective des sujets [...] [les jettent] dans la

---

<sup>104</sup> Alex Honneth identifie trois formes de déni de reconnaissance (et de fait de reconnaissance). La première se situe dans la sphère de la reproduction sociale et a attrait aux relations primaires : amour, amitié, famille, etc. La négation de ce premier niveau se traduirait par les violences émotionnelles ou physiques. La seconde se déploie au sein des relations juridiques au respect des droits légitimes. Enfin, la dernière concerne la valorisation des qualités et des compétences intrinsèques, son opposé provoquerait un sentiment d'humiliation.

résistance et l'affrontement social, autrement dit dans une lutte pour la reconnaissance » (Honneth, 2000 : 162, in Granjon, 2012 : 26)

Pour les communautés indigènes, il est certain que les pratiques médiatiques concourent à une volonté d'accomplissement collectif comme l'explique le Cacique d'Amaicha del Valle :

« Para reforzar su desarrollo, para su sistema político, un sistema cultural y social propio »<sup>105</sup> (Eduardo N., voir entretien complet en annexe)

Cependant, dans leurs discours, c'est l'expérience du déni de reconnaissance qui apparaît comme étant le déclencheur du processus d'appropriation des dispositifs d'information et de communication. Cette posture rejoint l'analyse effectuée par Ernesto Lamas concernant la naissance des radios communautaires :

« Las radios tienen un proyecto político primero, y que se transforma en un medio de comunicación »<sup>106</sup> (Ernesto Lamas, voir entretien complet en annexe)

Les problématiques de « droits », de « culture » et de « développement » doivent être recontextualisées dans la structure sociale et historique globale. Il s'agit donc ici d'un projet fondamentalement politique qui prend racine dans le déni d'une existence collective. L'approche de Honneth permet de compléter celle de la sociologie des usages des TIC dans la mesure où, sans verser dans une psychologie compréhensive, elle permet de révéler le fait que les pratiques ne naissent pas dans un *vacuum*, mais qu'elles sont à relier aux questions des conflits d'ordre moraux, des symptômes psychiques et l'impact de ceux-ci sur l'action des sujets.

« Quand cette honte et cette colère sont interprétables comme des expériences partagées par un collectif, c'est alors, d'après Honneth, la possibilité d'une lutte sociale qui naît. » (Granjon, 2012 : 27)

Les communautés indigènes observées ont vécu jusqu'à très récemment dans une situation de subordination, qu'elles considèrent comme étant proche de l'esclavagisme. Par conséquent, elles ont évolué dans un contexte d'oppression. Au fil de l'histoire, certains comuneros ont ainsi intégré un ensemble de comportements qui concordent avec le système de domination sociale. Ce n'est qu'au cours de ces dernières décennies que leurs conditions d'existence se sont améliorées et qu'ils ont pu retrouver leur liberté et leur dignité. Cependant, leurs droits – et plus particulièrement ceux ayant trait au territoire – sont encore régulièrement bafoués. En s'appuyant sur l'analyse effectuée par Fabien Granjon dans son livre sur *Reconnaissance et*

---

<sup>105</sup> Traduction : Pour renforcer le développement, le système politique, le système culturel et social propre.

<sup>106</sup> Traduction : Les radios ont un projet politique tout d'abord, et qui par la suite se transforme en un média de communication.

*usages d'Internet*, on peut considérer que c'est cette aliénation assimilable à une pathologie sociale qui leur a servis, dans les années 80, de moteur dans leurs luttes libératrices du joug des propriétaires terriens :

« Les conditions sociales d'existence, préparent ainsi les demandes de reconnaissance et les rapports que les personnes entretiennent à cette nécessité justificative de soi. » (Granjon, 2012 : 34)

Aujourd'hui, et déjà depuis une quinzaine d'années, les communautés connaissent davantage leurs droits, elles ne sont donc plus dans une position de soumission ou d'ignorance. Ainsi, à l'aune de la théorie de la reconnaissance de Honneth, on peut considérer que ce sont ces expériences collectives de déni, cette aversion pour les structures et les déterminants sociaux les contraignants dans une situation de subalternité, que les dispositifs techniques d'information et de communication leurs sont progressivement apparus comme ayant une importance majeure.

#### 7.2.2. ... aux stratégies médiatiques intracommunautaires

À travers les discours des communautés indigènes, il apparaît que le besoin de reconnaissance naît ainsi d'une confrontation avec « l'extérieur ». Il serait donc logique de penser que l'inversion de ce processus passerait par l'élaboration de formes de production de soi émancipatrices, autrement dit, par la création et la diffusion d'un discours qui vise à convaincre l'extérieur de leurs propres valeurs. En effet, il s'agirait de produire des contenus destinés à ceux qui détiennent des positions dominantes. Ces derniers sont non seulement ceux qui véhiculent les discours dépréciatifs et qui maintiennent les communautés dans une situation de subalternité, mais ils sont également ceux qui leurs décernent leur reconnaissance. En effet, comme je l'ai évoqué dans le chapitre précédent, les communautés indigènes sont des entités dont l'existence juridico-politique dépend de l'État. Il s'agit donc bien d'un rapport de force qui est à l'œuvre. Cependant, il ne peut y avoir de reconnaissance sans connaissance. Or, les communautés indigènes observées estiment avoir souffert d'une perte de connaissance de leur propre culture et de leur identité. Par conséquent, le premier stade de cette lutte pour la reconnaissance est intrinsèquement celui d'une ré-appropriation de leur identité, puisque c'est justement cette faiblesse qui sert aux agents extérieurs d'argument pour justifier leurs discours dépréciatifs voire révisionnistes.

Ce processus de ré-appropriation de l'identité est flagrant dans les pratiques médiatiques intracommunautaires. L'objectif était de re-construire une identité collective à partir de l'histoire. Cette stratégie est particulièrement évidente dans la publication El Mirador :

« Vayamos comunicándonos para reconstruir el presente a partir de nuestro pasado, el cual poco conocemos [...] - ¿Cuál es la situación legal de nuestra comunidad? [...] ¿Qué significa ser comunero? [...] ¿Cuál es el sentido de la fiesta de la Pachamama y cómo debería organizarse? » (El Mirador, 2000 : 3)<sup>107</sup>

Poser la question de « qu'est-ce qu'être un comunero » dans une publication destinée aux membres de la communauté montre que les communautés ont pleinement conscience de leur manque de connaissances sur leurs propres caractéristiques, jusqu'aux fondements et aux bases mêmes de leur organisation sociopolitique.

Il s'agit d'utiliser les dispositifs techniques pour une conscientisation intracommunautaire de l'identité indigène, et de palier aux processus historiques d'homogénéisation et d'assimilation identitaire qui ont affaibli leurs connaissances de leur passé et de leur présent.

« Hablar de Amaicha del Valle es hablar de LA COMUNIDAD en general y de los COMUNEROS en particular [...] pretendemos que aquellos (casi todos) que han sufrido el proceso de transculturación comprendan que su raíz está en este suelo y que SOLO ES AUTENTICO TENIENDO CONCIENCIA DE NUESTRO ORIGEN » (Publication El Mirador, 2000 : 3)<sup>108</sup>

Cette publication se présente comme étant à la croisée du pamphlet et du livre d'Histoire. Il véhicule un texte « idéologique » dans la mesure où il se présente comme une réflexion intellectuelle sur une réalité sociale. Le discours élaboré concorde avec les caractéristiques des *discours identitaires* tels que définis par des chercheurs de l'Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos :

« Los *discursos identitarios* son entonces aquellos discursos [...] que hacen referencia a las autoadscripciones subjetivas a grupos. » (Kaliman et al, 2006 : 51)

---

<sup>107</sup> Traduction : Commençons par communiquer afin de reconstruire le présent à partir de notre passé, lequel nous connaissons peu [...] – Quelle est la situation légale de notre communauté ? [...] Que signifie être comunero ? [...] Quel est le sens de la fête de la Pachamama et comment devrait-elle d'organiser ?

<sup>108</sup> Mise en forme dans le texte. Traduction : Parler d'Amaicha del Valle c'est parler de LA COMMUNAUTÉ n général et des COMUNEROS en particulier [...] nous prétendons que ceux (quasiment tous) qui ont soufferts du processus de transculturation puissent comprendre que leur racines sont dans ce sol et qu'ON EST SEULEMENT AUTHENTIQUE PRENANT CONSCIENCE DE NOTRE ORIGINE.

À travers l'usage des dispositifs communicationnels, les communautés définissent leurs caractéristiques identitaires et leurs règles de fonctionnement à partir de leur propre subjectivité. Ils s'auto-inscrivent dans comme une certaine définition de communauté indigène.

Lors d'un entretien non formel et off-record, il m'a été expliqué que l'usage d'un support papier était également important. En effet, la culture indigène se transmettait de génération en génération à travers l'oral et non pas l'écrit. Or, c'est justement cette non-utilisation de l'écrit qui débilite leurs revendications. Par exemple, les terres des communautés indigènes sont administrées par les comuneros oralement, ils n'ont aucun document officiel qui prouve leur propriété. Par conséquent, les *terratenientes*, qui eux ont des papiers officiels, ont la possibilité de désavouer leurs droits fonciers. Ainsi, l'utilisation de l'écrit dans le processus de re-construction de l'identité apparaît comme une stratégie politique, qui va au-delà du fait de créer un document intemporel, dans la mesure où il représente pour les comuneros une possible preuve à l'heure de la lutte pour la reconnaissance. Cependant, la publication *El Mirador* a dû être arrêtée compte tenu du coût financier de la diffusion qu'elle impliquait.

L'appropriation des radios FM a non seulement une signification politique et identitaire mais également communautaire. En effet, elles ne sont pas envisagées comme des dispositifs techniques individuels ou privés, où un émetteur s'adresserait à l'ensemble de la population, mais comme des artefacts qui permettent une action collective non seulement au niveau de la participation des récepteurs, mais également au niveau de la création, de l'émission et de la propriété :

« La comunidad lo que busca es tener un medio, en donde el espacio sea mucho más público, en donde ellos puedan participar constantemente, puedan exponer sobre las tareas a llevar a cabo, o sea cómo la comunidad está organizada y cómo de a poco diariamente llevan todas las tareas»<sup>109</sup> (Ruben, membre la communauté de Quilmes, voir entretien complet en annexe)

---

<sup>109</sup> Traduction : La communauté, ce qu'elle recherche c'est avoir un média de communication où l'espace serait davantage publique, où ils pourraient constamment participer, ils pourraient exposer les tâches qu'ils accomplissent, c'est-à-dire comment la communauté est organisée et comment petit à petit ils effectuent toutes les tâches quotidiennement.

L'objectif est ici de former un espace où chacun puisse diffuser des informations et du contenu. L'idée est que ce média de communication permet de continuer les processus historiques de transmission de la culture et de l'histoire. Il s'agit d'élargir la participation pour maximiser les connaissances et sources de connaissances. La radio devient ce médiateur qui rend possible une forme d'intelligence collective.

L'une des stratégies communicationnelles particulièrement notable dans les émissions produites par les radios communautaires, est l'utilisation récurrent du « nous », de « comuneros », « indígenas », et de « comunidad ». Cette stratégie discursive a comme objectif de donner aux membres de la communauté l'impression de faire partie d'un groupe homogène à part entière. Cette construction symbolique génère également une distinction et une opposition entre d'un côté les comuneros et de l'autre côté les non-comuneros (les locaux comme le reste des argentins). Cette stratégie concorde avec l'analyse du chercheur Mohammed Elhajji sur les radios communautaires, il analysait que :

« Parmi les attributions sociales et politiques propres à la communication communautaire [...] vient, en premier lieu, son caractère discursif contribuant à l'énonciation et au maintien de l'identité du groupe dont elle émane. En effet la communauté n'existe en tant que telle que dans la mesure où elle est capable de formuler un discours clair et cohérent qui la définit et la distingue des autres groupes et unités communautaires avec lesquels elle partage le même espace social et politique » (Elhajji, 2013 : 74)

Ces discours visent la re-construction d'un monde, d'une réalité et d'une cohésion interne à partir d'un processus de différenciation identitaire. La radio apparaît comme un dispositif central dans la mesure où elle habilite ce processus d'organisation et de construction identitaire. Elle permet la création d'un espace quotidien d'identification et d'affirmation collective. L'histoire est sans cesse répétée, les conquistadores espagnols sont très régulièrement interpellés et les conséquences de leurs actions sont perçues dans chaque détail de la vie quotidienne, dans chaque dimension de la vie sociale, politique et économique. Entre mythe et réalité, l'histoire des communautés est assenée en vue de générer ou de renforcer une cohésion communautaire.

L'utilisation de références législatives précises est une autre stratégie discursive régulièrement mobilisée dans les discours médiatiques. Par exemple, quand il s'agit de parler d'une expulsion. Les intervenants sur les ondes FM justifient l'illégalité de cette action en se

référant aux textes de loi. Ils résument et explicitent leurs contenus, précisent les références juridiques exactes, ainsi que les noms des juges ayant prononcés ces jurisprudences. Pour jouir d'un droit comme celui de la propriété des terres, les comuneros doivent connaître l'existence des lois et de leurs mises en application. En diffusant des informations juridiques basées sur les droits existants, les comuneros expulsés sont encouragés à se défendre et à faire respecter la mise en œuvre de ceux-ci. En s'appropriant le vocabulaire juridique pour défendre leurs droits, le but est de convertir les « profanes » en spécialistes, ou du moins en citoyens éclairés. La radio rend ainsi possible une forme d'éducation libératrice au sens de Paulo Freire.

Les utilisateurs de radios VHF sont connus pour utiliser un langage codé pour transmettre des informations, le plus connu étant le code Q. Ce dernier permet de maximiser la compréhension des messages, et d'écourter le temps de transmission des messages. Cette tactique est nécessaire compte tenu du fait que la liaison n'étant pas toujours de bonne qualité. Il y a donc un fort risque de perte de contenu. À l'instar des radio-afficionados (passionnés de radios VHF), certains comuneros utilisent des codes lorsqu'ils émettent sur les ondes VHF. Lors de mon enquête, 25,9% des sondés déclarent s'en servir. Il est intéressant de noter que ces derniers sont en majorité des personnes ayant un statut ou un rôle important au sein de leur communauté, ou des leaders politique. Non seulement, ils se sont réappropriés le code Q, mais ils ont également créé leur propre code.

Lors d'entretiens réalisés « off record », deux personnalités importantes de Tafi del Valle et Potrero Rodeo Grande, m'ont expliqué qu'ils avaient développés cette stratégie lorsque des propriétaires terriens ou des forces de l'ordre se rendaient sur leur territoire pour réaliser des expulsions. Il s'agissait de transmettre des informations sur ces ondes ouvertes sans qu'elles puissent être comprises par leurs « agresseurs ». Le but était d'organiser des mobilisations rapides et discrètes. Il était par exemple question de couper les axes routiers d'accès aux lieux où une expulsion était prévue. Ces codes sont également utilisés pour organiser des réunions entre les dirigeants politiques. Nombre d'entre eux reçoivent régulièrement des messages d'avertissement violents allant jusqu'aux menaces de mort. Ils ressentent donc un fort sentiment d'insécurité. Ces menaces récurrentes et la violence de certains conflits ont eu comme conséquence la généralisation d'un sentiment de persécution. Par exemple, nombre de comuneros engagés dans la lutte politique m'ont confié qu'ils pensaient que toutes leurs communications étaient écoutées. L'utilisation de codes pour

transmettre des messages est la conséquence de cette peur. Le fait d'avoir développé des tactiques pour contrer les expulsions ordonnées par les instances étatiques à partir d'artefacts financés par ces mêmes instances leur apportaient d'ailleurs une certaine fierté. Ces usages habiles révèlent un fort degré de réappropriation (telle que définie dans la partie 1 par Proulx et Breton) de l'artefact, voire un usage créatif, au sens de De Certeau. Les dispositifs techniques transforment les possibilités de mobilisation des acteurs sociaux. Ils sont en ce sens considérés par les acteurs locaux comme des moyens pour obtenir une certaine émancipation politique, technique et sociale.

Outre les objectifs politiques recherchés à travers l'usage des artefacts communicationnels, les communautés aspirent à développer leurs territoires au niveau économique et touristique. Cette logique endogène est assimilable à une démarche d'intelligence territoriale. L'intelligence territoriale étant entendue comme la « capacité d'intelligence collective mobilisable sur un territoire ou résultat d'une démarche collective » (Bertacchini, 2010), et « le savoir multidisciplinaire qui améliore la compréhension de la structure et des dynamiques des territoires » (Girardot, 2002). Elle suppose la constitution d'un groupe d'acteurs d'un territoire donné qui interagissent afin de construire ou reconstruire leur territoire à partir de projets porteurs d'une identité collective. La dimension cognitive collective est vouée à l'évolution du territoire à travers une transformation des processus d'organisation et de circulation de l'information. Les dispositifs d'informations et de communication sont alors envisagés comme des moyens pouvant permettre la mobilisation des acteurs locaux autour de projets collectifs. Le document suivant a été créé par le gouvernement traditionnel d'Amaicha del Valle en juillet 2011 lors des élections communales.

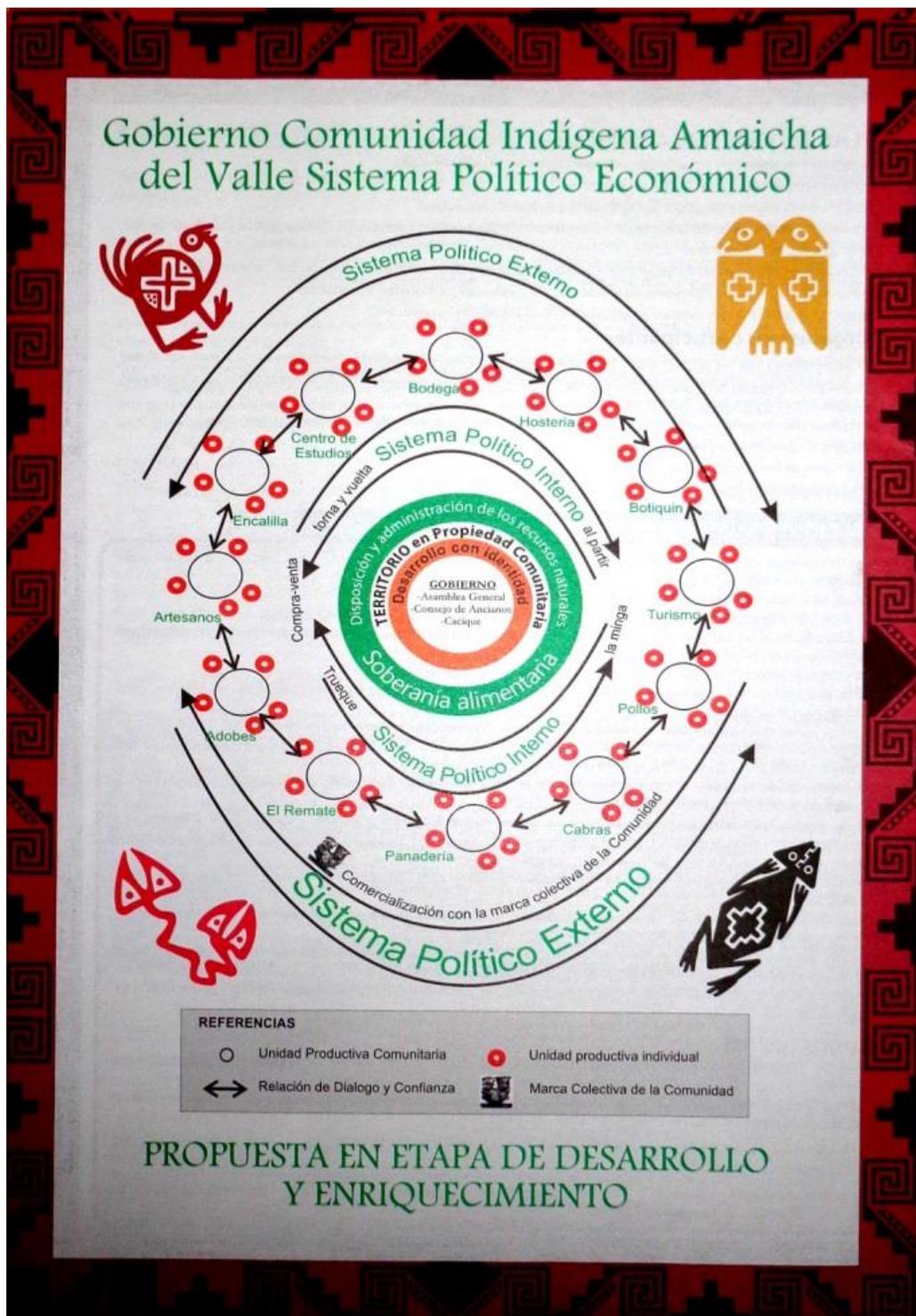


Figure 2 : Projets de développement d'Amaicha del Valle, 2011

Si l'on s'intéresse non pas au contexte de création mais à son contenu, on peut remarquer que le territoire et l'identité sont envisagés comme étant au cœur du fonctionnement du système politique de la communauté et des projets de développement. En première page de ce document, il était écrit :

« Estamos reconstruyendo nuestro AUTO-DESARROLLO bajo los parámetros de nuestra PROPIA IDENTIDAD »<sup>110</sup>

Ce document a été distribué très largement dans l'ensemble de la communauté et a également été défendu sur les ondes de radio FM Libertad. Le but était de sensibiliser, de générer et de mobiliser les comuneros, d'associer les questions de l'identité et du territoire à celles du développement économique.

### **7.3. Paradoxe entre la recherche d'émancipation et l'intégration institutionnelle ?**

Dans le point précédent, il était question des objectifs et des stratégies à l'œuvre dans les usages des dispositifs d'information et de communication. Pour les communautés, la communication intracommunautaire vise à renforcer la cohésion de leur groupe social à travers la ré-appropriation de leur identité et de leur mémoire collective. L'enjeu recherché par les comuneros à travers leurs pratiques médiatiques est qu'ils soient considérés comme des acteurs sociaux à part entière, ainsi que d'atteindre une émancipation politique, sociale, technique et un développement économique. En ce sens, les usages apparaissent au cœur des dynamiques visant la modification des relations de pouvoir et des situations de subalternité. Cependant, le gain d'autonomie envisagé n'est souvent pas exogène aux structures mêmes qui les contraignent. En effet, les communautés souhaitent acquérir des dispositifs technologiques communicationnels plus modernes afin de développer leurs usages numériques. Cet objectif est envisagé dans le cadre de la nouvelle loi sur les services de communication (loi 26.522), et à travers l'élaboration de conventions avec des institutions telles que l'Université, avec des ONG ou avec des associations. En ce sens, bien que les discours prônent une émancipation, celle-ci est examinée non pas de manière endogène, mais recherchée dans des partenariats avec des organismes externes. Par conséquent, ces pratiques intra-communautaires semblent concorder dans une certaine mesure avec l'approche de la communication communautaire telle que définie par Frances J. Berrigan (voir partie I) dans le sens où les projets communicationnels ont à voir avec des dynamiques externes aux destinataires. La seule communauté qui ne s'inscrit pas dans ce processus est la communauté d'Amaicha del Valle. En effet, cette dernière s'est engagée depuis 2011 sur la voie d'une indépendance

---

<sup>110</sup> Mise en forme dans le texte. Traduction : Nous reconstruisons notre AUTO-DÉVELOPPEMENT sous les paramètres de notre PROPRE IDENTITÉ.

technologique. Elle souhaite, par exemple, que la communauté, en tant qu'institution, soit elle-même fournisseur d'accès Internet. Elle envisage ainsi de proposer un service à bas prix à l'ensemble des comuneros. De plus, elle aspire à développer ses propres services médiatiques en créant une nouvelle radio communautaire, voire une chaîne de télévision.

Pour aller plus loin sur la question d'un possible paradoxe au sein des pratiques intracommunautaires, il est intéressant de prêter attention aux processus d'appropriation des artefacts communicationnels et aux actuelles modalités d'usages. Ultérieurement, il a été vu que les radios VHF ont été installées et financées par des organismes externes (Fondation américaine Kellogg's, l'Université Nationale de Tucumán, et le gouvernement provincial). Aujourd'hui, le maintien des dispositifs VHF (antennes, batteries, etc.), des radios FM (qui inclus tout le matériel inhérent à son fonctionnement tels que les ordinateurs, micros, antennes, etc.) ou l'acquisition d'artefacts plus modernes (tels que des radios VHF numériques<sup>111</sup>) est considéré, par une grande partie des communautés, comme étant du ressort de l'État. Ces initiatives visant à l'implémentation d'artefacts en vue de minimiser la fracture communicationnelle<sup>112</sup> sont des attentes des communautés dans la mesure où elles sont considérées comme étant indissociables de l'amélioration de leurs conditions de vie. Les dynamiques d'appropriation de dispositifs d'information et de communication sont ainsi envisagées dans le cadre d'accords avec des institutions exogènes aux communautés et, ce sont ces dernières qui ont le pouvoir d'accepter et de refuser l'implémentation de ces projets. Par exemple, pour acquérir une nouvelle radio communautaire, les communautés doivent solliciter à l'État cette possibilité.

En outre, bien que les dynamiques de réappropriation identitaire, à travers les pratiques médiatiques intracommunautaires, soient endogènes et qu'elles soient destinées aux comuneros mêmes, le besoin de reconnaissance est lié à une structure extérieure. Si l'on se réfère aux théories sur le concept d'identité, on s'aperçoit qu'il ne s'agit pas d'une situation inintelligible et ce d'autant moins lorsqu'on la replace dans le contexte argentin. En effet, il

---

<sup>111</sup> Un projet est actuellement en cours à ce propos. Courant 2015, des radios VHF numériques permettant des conversations privées, l'envoi de SMS, et probablement un accès à Internet devraient être installées dans plusieurs communautés.

<sup>112</sup> L'expression « fracture numérique » pourrait certes être utilisée dans la mesure où le gouvernement argentin a récemment installé la fibre optique dans le cadre du plan « Argentina Conectada » dans les communautés de Tafi del Valle, Amaicha et Quilmes. Ces dernières pourront donc probablement y accéder dans un délai d'environ un ou deux ans. Cependant, dans les autres communautés, les projets de réduction de la fracture numérique passent par l'installation de radios VHF. Par conséquent, compte tenu de l'état actuel des dispositifs disponibles et des projets actuels, j'utilise ici le terme fracture communicationnelle.

est indispensable de prendre en compte le fait que l'identité indigène dans ce pays n'est pas sans poser de questions. Aussi, les indigènes eux-mêmes n'ont pas toujours partagé ou défendu cette inscription identitaire. On peut donc supposer qu'il s'agit d'un processus d'auto-conviction qui est à l'œuvre dans les pratiques médiatiques intra-communautaires. Cette phase de ré-appropriation de l'identité passe ainsi par des dynamiques non seulement internes mais également externes. Cependant et concrètement, ce n'est qu'à partir du moment où elles ont obtenus cette reconnaissance qu'elles peuvent accéder aux droits qui leur sont reconnus. Autrement dit, toutes ces stratégies visant à une certaine autonomie passent par une confrontation et une soumission à une institution non-communautaire. Par conséquent, on peut se demander dans quelle mesure le gain d'émancipation obtenu à travers cette relation dialectique avec les macrostructures ne se convertit pas en un accroissement de leur dépendance.

En ce sens, il est possible de se demander, à l'instar de Fabien Granjon, si en luttant pour être reconnues par une entité non-communautaire, les communautés ne contribueraient-elles pas, volontairement ou non, à la reproduction des rapports sociaux, ceux-là mêmes qui participent à la persistance de leur situation de domination.

« Accepter d'être reconnu par telle instance ou tel sujet, c'est leur reconnaître *a minima* la légitimité de cette reconnaissance et, par là-même, naturaliser leur position et la hiérarchie dont elle dépend. » (Granjon, 2012 : 68)

En effet, bien que les usages médiatiques permettent aux communautés d'atteindre une part d'autonomie, ils s'inscrivent dans un ordre et des structures sociales. Autrement dit, et pour paraphraser Bourdieu, ces pratiques fonctionnent dans des « structures structurées » prédisposées à fonctionner comme structures structurantes (Bourdieu, 2000 : 256). Par conséquent, les formes de production ne sont pas à envisager comme conduisant inéluctablement à une émancipation dans la mesure où elles s'inscrivent « dans des rapports sociaux qui constituent la matrice de leur production » (Jouët, 2000 : 507).

Néanmoins, si l'on reprend les travaux de Michel De Certeau, l'émancipation serait à rechercher dans les manières de faire et dans les modalités d'usages. Ici par exemple, dans les communautés, il a été vu que les premiers usagers des radios VHF ont été formés par des agents extérieurs. Par conséquent, la symbolique, la nature des types d'usages et le type d'actions proposées par l'objet a été transmise et non imaginée. Il apparaît ainsi que les cadres de fonctionnement (soit les savoirs et savoir-faire, selon Patrice Flichy) engagés et mobilisés

sont conformes à ceux prévus par les concepteurs et les prescripteurs. Cependant, les leaders d'appropriation (Flichy, 2008 : 162) ont par la suite formés leurs pairs, et c'est au cours de ce processus d'échange de savoirs et de formation intracommunautaire que d'autres formes d'usages ont surgi. En effet, comme nous l'avons vu dans le point précédent, les comuneros peuvent faire appels à des stratégies telles que l'utilisation de codes pour transmettre des messages. En outre, les messages diffusés par les radios VHF sont parfois retransmis sur les radios FM. Par conséquent, à travers ces tactiques, les comuneros détournent non seulement certaines contraintes imposées par la technique mais également s'approprient d'une manière originale les artefacts à leur disposition. Ces pratiques qui améliorent la fluidité de leurs échanges contribuent à une certaine émancipation non seulement communicationnelle mais également sociale, politique et culturelle. L'accroissement de la dépendance, au niveau économique et technique, apparaît ici comme une étape dans un processus visant à un certain gain d'autonomie. Ainsi, au lieu d'entrevoir ces processus comme des faits menant à un accroissement de la dépendance, ne peut-on pas les comprendre comme des étapes dans la lutte des communautés en vue d'un gain d'autonomie ?

Contrairement aux radios VHF, les prescripteurs des radios FM ne sont pas exogènes aux communautés puisque leurs appropriations résultent de projets intracommunautaires. En effet, qu'ils s'agissent des radios scolaires, commerciales ou solidaires/communautaires, leurs implantations sont nées à partir d'initiatives locales. Lorsque les communautés souhaitent implanter une radio FM, comme il a été vu dans la première partie, elles ont deux solutions pour accéder à l'espace médiatique : soit en tant qu'association, soit en tant que communauté indigène. Dans le premier cas, l'État accorde une licence de 10 ans. Dans le deuxième cas, il s'agit d'une autorisation qui n'a pas de durée limitée, mais pour cela la communauté doit être officiellement reconnue comme telle. Par conséquent, là encore, les projets d'émancipation, à travers les pratiques médiatiques, sont réglementés par des contraintes étatiques. Cependant, passé cette étape, les usages faits de cet artefact ne sont pas soumis à une réglementation.

Le maintien d'une certaine dépendance en ce qui concerne la reconnaissance identitaire, l'accès aux artefacts et à l'espace médiatique préfigurent-ils d'une immobilisation des pratiques médiatiques, de l'organisation sociale, des relations de pouvoir, des modes de connaissance et des conditions d'existence ? À travers les exemples observés sur le terrain, il est certain que les usages s'inscrivent dans une matrice, et que l'actualisation des usages est rythmée par des organismes extérieurs aux communautés. Pour autant, les

modes d'appropriation semblent aller dans le sens d'une ouverture des possibilités. On peut donc se demander si l'on doit faire état d'un réel paradoxe entre le désir d'émancipation et celui de leur dépendance aux structures ? Ces deux mouvements semblent liés. Ils participent à une totalité dans lequel les artefacts communicationnels ont un rôle primordial. Les phénomènes à l'œuvre dans les communautés indigènes observées apparaissent donc comme imbriqués à la fois dans des processus d'émancipation et dans des processus de domination.

Fabien Granjon a analysé les mesures prises par les gouvernements pour réduire la fracture numérique envisagée comme étant créatrices des « nouvelles inégalités ». Il écrit :

« La logique est alors d'éviter l'exclusion, mais sans pour autant avoir comme horizon normatif l'égalitarisme social. Nous sommes en présence d'un processus intégrateur visant à laisser croire que les usagers de l'informatique connectée auraient une réelle chance d'améliorer leurs conditions d'existence du fait de leurs nouvelles pratiques, alors qu'ils sont surtout susceptibles de contribuer, d'une nouvelle manière, au maintien du monde tel qu'il va et qui est la cause de leur situation sociale défavorable. » (Granjon, 2012 : 46)

Avec les projets tels que « Argentina Conectada » ou la récente loi de Services de Communication Audiovisuelle (LSCA, loi n° 26.522), l'État aspire à donner à tous les habitants, et surtout aux populations défavorisées telles que les communautés indigènes, un accès aux services et aux dispositifs d'information et de communication. Cependant, si l'on se réfère à la critique émise par Fabien Granjon, ces dynamiques ne permettraient pas inéluctablement de transformer les situations de subalternité des destinataires de ces programmes dans la mesure où les possibilités concrètes d'exploiter et de tirer un bénéfice réel des nouvelles technologies ne sont ni naturelles ni mobilisables par tous, pour entre autres des questions de maîtrises techniques et cognitives des artefacts.

Pour conclure, la transformation de la situation de subalternité ne passerait donc pas uniquement par un meilleur accès aux dispositifs et aux services liés aux TIC, mais également par une modification des structures qui conditionnent les rapports de domination. Ce rapport est ici particulier car, comme il a été expliqué, l'existence juridique et politique des communautés dépend de l'État. Par conséquent, ces dernières ne peuvent entrer en conflit direct avec la sphère étatique. La lutte pour la reconnaissance et le développement doit ainsi s'effectuer dans le cadre d'une négociation, laquelle est possible si les communautés se présentent en tant qu'acteur social audible et important. Pour ce faire, elles doivent d'abord

générer une cohésion entre les communautés, s'inscrire comme entité unifiée pour modifier les relations de pouvoir en vue de négocier avec l'État comme un pair. C'est ce processus que je propose d'étudier maintenant à travers les pratiques que j'appelle « intercommunautaires ».

## **Chapitre 8 : Pratiques médiatiques intercommunautaires : la construction d'un réseau de coopération**

Dans la présentation du travail de terrain, j'ai expliqué que seize communautés indigènes de la province de Tucumán sont à ce jour officiellement reconnues comme telles. Ces dernières se présentent comme descendant de la même ethnie : celle diaguita ou diaguita-Calchaquies. Treize d'entre elles se sont regroupées en juillet 2005 pour former l'Union des Peuples de la Nation Diaguita (UPND), aujourd'hui également appelée « Union des Peuples de la Nation Diaguita à Tucuman » (UPNDT). C'est dans le cadre de cette structure, par et pour sa consolidation, que se développent les pratiques que j'appelle « intercommunautaires ». J'entends par là celles qui ont pour émetteurs et destinataires les différentes communautés de l'UPND. J'analyserai donc dans ce chapitre le double impact entre les pratiques et la construction puis le développement de cette organisation intercommunautaire. Dans un premier point, je reviendrai sur le processus de création de l'UPND, et de l'importance de l'échange d'informations dans celle-ci. Puis, je m'intéresserai à la place des dispositifs médiatiques dans la création, la consolidation et le développement l'UPND. Enfin, je tâcherai, à partir du recul historique dont je dispose, de présenter les conséquences de la création de l'UPND et des pratiques intercommunautaires inhérentes.

### **8.1. La création d'un acteur communautaire : l'UPND**

L'UPND est une structure qui regroupe plusieurs communautés. Dans le chapitre précédent, j'ai démontré que celles-ci ont développé des pratiques communicationnelles, dont l'avancée est certes hétérogène, mais dont la dynamique est globale. Cependant, et comme il a été vu, si toutes souhaitent changer leur situation de subalternité, elles doivent négocier avec les institutions extérieures. Pour autant, en cas de conflits, que représente une communauté marginalisée, et pauvre face à l'État argentin ou les propriétaires terriens, qui en règle générale sont des individus socialement et économiquement importants ? Face à cette inégalité manifeste, l'UPND est apparue comme une solution de repli, de revendications. Il s'agira donc ici de contextualiser la construction de cette structure en prenant en compte les relations entre les communautés. Puis, je montrerai que sa création est allée de pair avec le déplacement des problématiques socioéconomiques intra-communautaires sur le plan d'une

question identitaire collective. Enfin, je mettrai en lumière le poids du déficit d'informations et de connaissance dans le fonctionnement de l'UPND.

### 8.1.1. Des stratégies pour une coopération

L'Union des Peuples de la Nation Diaguïta a été pensée comme une supra communauté. À partir de la définition suivante de « communauté » proposée par Serge Proulx, on peut considérer que – pour mettre en place l'UPND, et qu'elle fasse sens pour chacun de ses membres – l'existence d'un partage de valeurs communes est nécessaire, ainsi qu'un échange soutenues autour de celles-ci.

« Pour qu'il y ait un sentiment d'appartenance à une communauté, la scène des interactions – que ce soit en situation de face-à-face ou par électronique – doit mettre en relation des personnes qui détiennent ou construisent des liens communs entre elles et dont les interactions sont réciproques, soutenues et durables. Entre les membres d'une communauté, il y a nécessairement un partage de croyances idéologiques et d'habitudes culturelles, de valeurs communes, d'un sens de la solidarité et de l'identification à une même constellation identitaire d'appartenance (construction d'un sentiment d'identité à un nous commun). (Proulx, 2006 : 18-19) »

Il y a donc une prise de conscience du lien commun et d'échange autour de ce dernier, pour créer, consolider et maintenir une communauté. Ce processus implique par conséquent une entente entre les différents membres. Si le lien entre les différentes communautés semble de prime abord évident et naturel, dans la mesure où toutes les communautés proviennent de la même ethnie et qu'elles ont des valeurs similaires ; le travail de terrain a montré que leur rassemblement au sein d'une même entité s'est avéré bien plus complexe.

Pour expliquer un tel constat, il faut prendre de nouveau en considération les processus historiques d'homogénéisation culturelle qui ont impacté et affaibli la conscience intrinsèque d'une identité particulière. Ces politiques assimilatrices ont eu plus ou moins d'effets en fonction des communautés et des comuneros. Par conséquent, les valeurs idéologiques, les sentiments d'appartenance à un groupe ou encore l'incorporation de l'identité indigène, ne sont pas homogènes au sein de tous les groupes. Je rappelle à ce propos que certains comuneros ne s'auto-reconnaissent pas sous l'appellation « indigène » ou « indien », et que

ces termes sont utilisés comme des insultes par leurs détracteurs. Ainsi, il a fallu un long processus pour que les communautés s'auto-reconnaissent comme telles, pour les amener à se regrouper sous une bannière identitaire collective et qu'elles décident de re-cr<sup>113</sup> officiellement l'UPND.

De plus, les relations entre les différentes communautés ne sont pas nécessairement pacifiques, cordiales ou égalitaires. Par exemple, les relations entre les communautés voisines d'Amaicha et de Quilmes ont été conflictuelles pendant de nombreuses décennies, voire plus. Cette confrontation est attribuée à l'application de la Cedula Real. Ce document datant de 1716 est un document officiel qui accordait la propriété de leurs terres à ces deux communautés. Cependant, il a été conservé par celle d'Amaicha, et elle seule a pu ainsi entretenir au fil des siècles le titre de communauté, du moins symboliquement ou dans les mémoires. En outre, des rumeurs évoquent le fait que les amaicheños auraient d'une façon ou d'une autre contribués à la défaite des Quilmes qui s'est soldée par leur déportation. Par conséquent, leurs relations sont marquées par un sentiment de rancœur et de jalousie, puisqu'Amaicha n'a pas subi les mêmes pertes et les mêmes sacrifices que sa voisine. Des exemples similaires pourraient être évoqués pour montrer que les relations dans et entre les différentes communautés ne sont pas utopiques et que la construction d'un collectif ethnique est relativement complexe. La communauté de la Angostura, par exemple, a pu récemment bénéficier, grâce à un projet avec l'Université de Tucumán et des entreprises privées, de l'accès à l'eau potable. Cette avancée a conduit certains habitants à envisager de revendre leurs terres pour émigrer dans la capitale dans l'espoir d'une vie meilleure. Cependant, en tant que résidant d'une communauté il leur était très difficile de revendre leurs terres – rappelons que les terres sont propriétés collectives –, mais cela n'était pas impossible compte tenu du faible pouvoir des instances du gouvernement traditionnel ; cette possibilité c'est davantage compliquée lorsque la communauté est entrée dans l'UPND dont le poids et le pouvoir sont supérieurs. Un autre exemple possible est celui de Tafi del Valle qui est une communauté assujettie, mais à la fois bénéficiaire dans une certaine mesure, de sa situation de station de villégiature bourgeoise. Son inscription comme membre de l'UPND complexifie ses relations avec les puissants lugareños dans la mesure où ces derniers sont davantage contraints dans leurs actions par le poids de l'UPND.

---

<sup>113</sup> Il existe des débats concernant l'origine de l'UPND, à savoir : est-elle une institution historique ou a-t-elle été créée récemment. J'utilise donc le terme re-cr<sup>113</sup> ou (re)cr<sup>113</sup>, qui permet de mettre en évidence cette question qui n'est pas sans impact, mais ne souhaitant prendre parti je préfère notifier les deux notions à travers ce terme.

Afin de dépasser ces rivalités et discordances, les acteurs à l'origine de la création de l'UPND ont mis en place des discours rappelant les points communs entre tous les membres. Ces fondateurs ont pris conscience des premiers de la nécessité de créer cette union, entre autres, lors de déplacements, de rencontres et de débats sur des scènes nationales voire internationales. L'anthropologue française Maité Boullosa a été présente au début de ce travail dans les communautés d'Amaicha et de Quilmes en 2001 et 2002. Elle désigne ces acteurs sous le terme *passeurs culturels* – en référence aux travaux de Berta Ares et Serge Gruzinski. Il s'agit des agents sociaux qui favorisèrent les transferts et le dialogue entre l'Europe méditerranéenne, l'Amérique et l'Asie du XVI<sup>ème</sup> au XIX<sup>ème</sup> siècle<sup>114</sup>. Maité Boullosa considère qu'en faisant le pont entre la société globale et leur communauté, ces derniers sont assimilables à des militants politiques. Preuve de la complexité de la construction de l'UPND, Maité Boullosa a examiné que les relations entre ces passeurs culturels et les membres des communautés pouvaient être tendues.

« Le fait que les passeurs culturels soient amenés fréquemment à voyager, au niveau national ou international, est parfois mal perçu par les villageois. Ces déplacements, qui sont pourtant liés à leur engagement militant et à leur volonté de faire entendre leurs revendications à l'extérieur, sont souvent vus, de la part des villageois peu informés, comme l'occasion de faire des profits personnels au nom de la communauté. » (Boullosa Joly, 2006 : 14)

Toutefois, l'anthropologue française a remarqué que les comuneros sont enclins à s'entendre lorsque des contextes conflictuels interviennent.

« Il nous a été donné de constater pourtant qu'une mobilisation collective était possible autour des organisations indianistes afin de s'opposer à un rapport de domination dont les locaux voulaient s'émanciper. Tel était le cas dans les villages voulant se libérer de l'oppression des *terratenientes* comme Chasquivil ou Tafí del Valle. » (Boullosa Joly, 2006: 14)

La construction de l'UPND s'est établie à travers la diffusion de discours jugés performatifs qui véhiculent des revendications sociales et politiques, pour reprendre les termes de l'anthropologue française visant à mettre d'accord tous les membres sur la présence d'un ennemi commun. Ce dernier est désigné comme étant tantôt l'État, tantôt le gouvernement provincial, et souvent les *terratenientes*. Ainsi, l'une des stratégies mise en place pour

---

<sup>114</sup> Pour plus de détails, voir l'article Boullosa-Joly, 2011.

dépasser les rivalités particulières est celle de se pointer un ennemi commun. En effet, et comme me l'expliquait l'ex-Cacique de la Angostura, c'est la similarité des problèmes existants dans la chacune des communautés qui a motivé la construction de l'UPND et qui a permis sa mise en place :

« Ya que todos estamos con el mismo problema, hagamos la Unión Diaguita »  
(Juan Jose C. voir entretien en annexe)<sup>115</sup>

Les communautés ont pris conscience que plutôt que de lutter individuellement, il était préférable de le faire collectivement afin d'obtenir une meilleure efficacité dans leurs actions. L'UPND leurs est alors apparue comme la seule structure à même de défendre les intérêts particuliers des comuneros ou des communautés. Elle est envisagée comme un espace de contre-pouvoir qui rend possible une réelle accession et défense de leurs droits.

Le fonctionnement horizontal de cette structure est également une des stratégies qui a permis de limiter les conflits entre les membres. En s'appuyant sur la notion de communautaire, l'UPND a été construite de sorte qu'il n'y ait pas un leader mais un leadership collectif composé des représentants de chaque communauté.

« Las autoridades representativas de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita en Tucumán, son los Caciques y un Representante designado por Asamblea Comunitaria de cada Comunidad que integran la Organización, conformados como Consejo de Caciques.»<sup>116</sup> (Article 1 de la Constitution de l'UPND)

« La Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita está integrada por las Comunidades mencionadas y quienes pertenecemos a alguna de ellas somos miembros de la UPNDT y debemos actuar los mandatos de las Resoluciones acordadas y dictadas por nuestros Jefes.»<sup>117</sup> (Calchaqui, 29/01/13)

Cette structure collégiale, si l'on peut dire, prétend également éviter toute prise de pouvoir par une communauté. Cette organisation permet de faire sentir chaque groupe comme équitablement impliqué et pris en compte. Par conséquent le fonctionnement de l'UPND est en accord avec les caractéristiques d'une certaine participation communautaire. Je nuance

---

<sup>115</sup> Traduction : vu qu'on était tous avec les mêmes problèmes, que nous avons décidé de faire l'Union diaguita

<sup>116</sup> Traduction : Les autorités représentatives de l'Union des Peuples de la Nation Diaguita à Tucumán, sont les Caciques et un Représentant désigné par Assemblée Communautaire de chaque communauté qui intègre l'Organisation, formé comme Conseil de Caciques.

<sup>117</sup> Traduction : L'Union des Peuples de la Nation Diaguita est intégrée par les communautés mentionnées et les personnes qui y appartiennent à l'une d'entre elles sont des membres de l'UPNDT et nous devons respecter les mandats des Résolutions accordées et dictées par nos Chefs.

l'ouverture de la participation dans la mesure où tout comunero ne peut pas assister à ces réunions, puisqu'elle est seulement accordée aux représentants.

### 8.1.2. La construction d'une identité collective

Il est important de saisir les stratégies de légitimation de l'UPND, le processus de construction, les socio-dynamiques à l'œuvre et le tissu social dans lequel elles se consolident, afin d'appréhender les modalités des pratiques médiatiques intercommunautaires actuelles. Les cadres de mobilisation de l'action collective influent en effet sur les stratégies communicationnelles. Comme on vient de le voir, les communautés se sont réunies lorsqu'elles ont dépassé leurs rivalités en désignant un ennemi commun, qu'elles ont pris conscience de la similarité de leurs problématiques, et qu'elles se sont organisées de façon « horizontale » et égalitaire. Cependant, ces éléments n'apparaissent pas comme suffisants au moment de créer et surtout de faire perdurer une institution solide. En effet, il s'agit là davantage d'une construction en creux, autrement dit, il s'agit d'éléments les réunissant contre un « autre ». Par conséquent, il leur a également été nécessaire de construire une identité commune.

La construction d'un sentiment d'identité partagé, d'un « nous » commun et d'une solidarité apparaît, en effet, indispensable à la survie et au développement d'une communauté, puisque, et comme le défend Manuel Castells, l'identité a une place privilégiée sur les autres sources de sens.

« L'identité, essentiellement, c'est la source de sens pour les gens, pour ce que font les gens. Plus précisément, c'est le processus de construction du sens, sur la base d'un attribut culturel, ou d'un ensemble relié d'attributs culturels, auquel on donne priorité sur d'autres sources de sens. » (Castells, 2005 : 9)

L'UPND s'est ainsi édifiée en réalisant un travail de re-création de l'identité diaguita. Il est important d'ajouter, et plus encore dans ce cadre d'étude qui s'intéresse à des communautés indigènes, que l'identité naît d'une auto-inscription – pour reprendre le terme donné par les membres du laboratoire argentin IPHA :

« Definimos, entonces, identidad como **una autoadscripción en el seno de un colectivo, generalizada entre los miembros de ese colectivo**»<sup>118</sup> (IPHA, 2006 : 10)

L'identité collective rend possible une pratique collective et un langage commun, elle crée un monde propre et partagé.

Cependant, pour qu'une structure soit dynamique, partagée et vécue, et qu'elle perdure, il faut plus qu'une bannière identitaire commune et un ennemi commun. En effet, il est nécessaire de construire des références qui produisent et génèrent un sens pour les agents, qui soient un support dans leur auto-inscription, et qui fonctionnent comme fer de lance de l'identité collective. Ainsi, pour faire en sorte que cette construction identitaire fasse sens pour les comuneros, il leur a fallu créer des références matérielles et symboliques qui les réunissent. Ces manœuvres ne sont pas clairement conscientes, d'ailleurs il semble même qu'elles ont eu lieu davantage pour améliorer leur visibilité extra-communautaire que pour provoquer une unification intercommunautaire. Cependant, il est important de prendre en considération la construction de ces symboles car non seulement ils ont eu lieu suite à des échanges au niveau intercommunautaire, mais également parce qu'au fur et à mesure, ils ont pris sens pour les différentes communautés et ce sont mués en références. Il s'agit d'un processus de construction matérielle de l'identité basée et construite sur des données historiques revitalisées, autrement dit, il y a une matérialité de la construction identitaire.

« Nuestras comunidades han echado a andar y no se detendrán ya ; vamos tras la bandera de justicia y liberación que nos señalan desde siempre nuestros héroes Juan Calchaquí y Túpac Amaru »<sup>119</sup> (Feuillet de l'UPNDT<sup>120</sup>, 2014 : 21)

Comme il apparaît dans l'extrait précédent, tout d'abord, ils ont réifiés les héros historiques Juan Calchaquí et Túpac Amaru, héros des batailles contre les conquistadors espagnols. En outre, en novembre 2009, ils se sont ré-appropriés<sup>121</sup> un drapeau<sup>122</sup> qui représente leur Union.

---

<sup>118</sup> Mise en forme dans le texte. Traduction : Nous définissons donc l'identité comme une auto-inscription au sein d'un collectif, généralisée entre les membres de ce collectif.

<sup>119</sup> Traduction : Nos communautés y ne s'arrêteront pas là ; nous marchons derrière le drapeau de la justice et de la libération que nous montrent depuis toujours nos héros Juan Calchaquí et Túpac Amaru.

<sup>120</sup> Feuillet réalisé par l'UPND pour le parlement régional des communautés indigènes réalisé à Amaicha les 21 et 22 mars 2014 : *Del I al IV Parlamento Regional Indígena Juan Calchaquí. 4 décadas de construcción y de resistencia*, UPNDT. Feuillet en Ligne (consulté le 10/10/2014) disponible sur le site de l'UPNDT <http://uniondiaguita.redelivre.org.br/>

<sup>121</sup> Je parle ici de ré-appropriation (ou (ré)appropriation) et non pas de réappropriation ou d'appropriation pour signifier, mais sans pour autant prendre part, qu'il existe un débat sur l'authenticité des symboles diaguitas.

<sup>122</sup> Les communautés indigènes latino-américaines utilisent généralement un drapeau appelé Whipala, mais celles de l'UPND ont créé le leur.

Ce dernier est constitué des symboles qui représentent les éléments culturels, identitaires, mystiques et politiques hérités de leur histoire. Ils ont ainsi mis en place les conditions matérielles nécessaires pour que chaque communauté se sente incluse dans cette institution. Il apparaît ainsi que les comuneros de l'UPND ne se retrouvent pas derrière un seul leader mais derrière des symboles communs. La ré-appropriation de ces éléments historiques, culturels et symboliques peut être comprise comme la construction de conditions matérielles à la lutte. La construction de l'UPND va de pair avec celle d'une culture et matérialité de l'identité collective.

Nancy Fraser considère que l'identité collective a transformé le statut des groupes sociaux en les faisant passer de collectifs dominés à minorités actives :

« L'identité collective remplace les intérêts de classe comme lieu de la mobilisation politique, et l'injustice fondamentale ressentie n'est plus l'exploitation mais la domination culturelle. » (Fraser, 2004 : 152)

À travers son analyse, il est possible d'appréhender le rôle joué par l'identité collective dans la construction de l'UPND. Il apparaît non seulement cette inscription identitaire permet de rassembler les entités et de dynamiser les luttes, mais qu'également elle déplace et recontextualise les débats. En effet, lorsque les indigènes racontent leur passé, ils évoquent les longues journées de travail peu ou pas payées, le manque de services essentiels tels que l'eau ou l'électricité, etc. Les problématiques communautaires étaient alors envisagées comme étant des injustices socio-économiques et la question de l'identité n'était alors pas considérée comme responsable des injustices. À partir de la création de l'Union, toutes ces problématiques sont déplacées de la bannière socioéconomique à celle de l'identité.

En mettant l'identité au cœur des revendications des communautés, c'est la question de la reconnaissance qui se retrace dans l'échiquier des rapports de pouvoirs. L'impossibilité de jouir d'une vie décente est associée au déni et à l'injustice identitaire et non plus à des conflits particuliers d'ordre socioéconomiques. Cette situation renvoie à l'analyse que Nancy Fraser effectue sur le paradigme de reconnaissance. Elle considère que la problématique de la reconnaissance doit être traitée comme une question de justice et ainsi doit être pensée dans comme relevant du statut et des relations sociales.

« De ce point de vue, se voir dénier la reconnaissance, ce n'est pas simplement être victime des attitudes, des croyances et des représentations méprisantes, dépréciatives ou hostiles des autres ; c'est être empêché de participer en tant que

pair à la vie sociale, en conséquence de modèles institutionnalisés de valeurs culturelles qui constituent certaines personnes en êtres ne méritant pas, comparativement, le respect ou l'estime. Dans la mesure où ces modèles de mépris et de mésestime sont institutionnalisés, ils entravent la parité de participation tout aussi sûrement que les inégalités de type distributif. » (Fraser, 2004 : 159)

Avec la construction de l'Union, et à travers la réunification des communautés sous la figure de l'identité, on assiste à une mutation de l'espace, de l'organisation et des discours. La justice demandée est celle d'un remboursement de la dette historique de l'État argentin envers ces populations, mais également une justice en termes d'égalité. Ils réclament le respect de la propriété de leur terres qui leurs furent d'abord spoliées par les conquistadores espagnols, puis occupées par les terratenientes. Ainsi, « identité », « justice » et « égalité » apparaissent comme au cœur de cette nouvelle institution.

Selon Manuel Castells, c'est également cette construction collective d'une identité qui permet une action collective. Il défend l'idée du « pouvoir de l'identité » dans ces thèses portant sur la transformation des dynamiques sociales. Quand Nancy Fraser parle de justice, lui évoque la notion de résistance.

« *Identidad de resistencia*: generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad » (Castells, 2001 : 30)

Ici, c'est également le sentiment de vivre dans des conditions de domination qui est déterminant dans la création d'une identité collective.

Les analyses de Nancy Fraser et de Manuel Castells semblent concorder avec les discours des communautés portant sur les raisons et les enjeux de la construction de l'UPND. Dans l'extrait ci-dessous, Clemencia N explique pourquoi il est important pour les communautés de faire partie de l'UPND. À l'instar de nombreux comuneros, elle fait tout d'abord référence à la lutte et au soutien de l'UPND pour résoudre des conflits.

« El interés de estar en la Unión de todos los Pueblos Diaguita es que trabajamos todos en conjunto y tenemos la fuerza de la Unión Diaguita, las problemáticas que todas las comunidades tienen, a través de la Unión Diaguita se resuelven los temas

graves que tenemos. Están todos cuando hay un problema en algún lado para nuestras luchas. »<sup>123</sup> (Clemencia N., membre de la Angostura, voir entretien complet en annexe).

Cette structure représentant cette identité collective est conçue comme un acteur pouvant optimiser les forces des communautés pour défendre leurs droits et de changer leur situation de subalternité. Cette institution intercommunautaire est ainsi pensée comme porte-parole des différentes communautés. Le but de l'UPND est d'acquérir une place supérieure sur la scène politique et sociétale pour faire entendre les problématiques particulières des communautés. À travers cette instance, les peuples souhaitent dénoncer les violations de leurs droits communautaires, valoriser leur identité, rendre compte de leurs activités, faire la promotion de leurs événements touristiques et promouvoir leurs projets de développement local.

### 8.1.3. Le partage d'informations : la pierre angulaire de l'UPND

Les membres des communautés considèrent qu'il leur était nécessaire de se regrouper au sein d'une institution intercommunautaire pour mener une lutte commune. Cependant, la question politique n'est pas la seule justification à la création de l'UPND. Le déficit d'informations est un autre facteur important. De fait, l'ex Cacique de la Angostura considère que c'est le besoin d'accès et de partage d'informations qui a impulsé le renforcement des liens entre les communautés et la création de l'UPND :

« El Estado argentino dijo que si, nos iba a reconocer la preexistencia y todo lo demás. Pero siempre esta información nos llega tarde, a causa de unos gobiernos, de intereses propios, de intereses económicos y todo lo demás, nunca se encargaron de difundir nuestros derechos. Es tan así que hace poco nos enteramos de nuestros derechos, en 2004 o 2005.»<sup>124</sup> (Juan José C., voir entretien complet en annexe)

Ainsi, c'est l'information et la connaissance qui apparaissent comme des éléments indispensables à leur accès à une justice sociale égalitaire. Comme je l'ai expliqué, il y a eu

---

<sup>123</sup> Traduction : L'intérêt d'être dans l'Union de tous les Peuples Diaguitas est que nous travaillons en commun et nous avons les forces de l'Union Diaguita, les problématiques que toutes les communautés ont, à travers l'Union Diaguita les thèmes graves que nous avons se résolvent. Tout le monde est là quand il y a un problème quelque part dans notre lutte.

<sup>124</sup> Traduction : L'État argentin nous a dit que oui, qu'ils allaient reconnaître notre préexistence et tout ce qui en découle, mais cette information nous est arrivée tard à cause des gouvernements, des intérêts particuliers, d'intérêts économiques etc., ainsi ils ne se sont jamais occupé de nous faire part de nos droits. C'est tant ainsi que nous avons appris nos droits en 2004 ou 2005 [...].

une judiciarisation de l'identité indigène. À travers l'établissement d'un cadre légal précis, l'État argentin a souhaité donner accès aux communautés à certains droits particuliers, droits qui leur permettent de changer leur position de subalternité et légitiment leur existence. Cependant, comme me l'expliquait l'ex Cacique de la Angostura, à l'instar de beaucoup d'autres, leurs difficultés d'accès à ces informations a affaibli voire entravé leur développement, a contribué à les maintenir dans des situations de subalternité, et a fait perdurer des conflits. Certaines communautés, les plus modernes et touristiques avaient connaissance de leurs droits alors que les plus enclavées ne les ont connus que des années après. Par conséquent, elles ont pris conscience de l'atout que pouvait représenter un échange régulier d'informations. À travers l'UPND, il s'agit de la construction d'un espace de transmission d'informations qui est envisagé.

Le rôle de cette structure sociale est celui d'un catalyseur de participation, de socialisation, d'échange et de développement identitaire. Pour analyser la place centrale donnée à l'échange d'informations dans la construction de l'UPND, il est intéressant de reprendre les travaux d'Etienne Wenger sur les communautés de pratiques. Certes, les contextes sont différents, mais dans les deux cas il s'agit d'actions de participation et de socialisation qui sont à considérer comme des actes d'apprentissage et de compréhension. En ce sens, le processus de construction de l'Union apparaît comme similaire à celui de la formation des *communautés de pratiques*, telles qu'évoquées dans le chapitre 1. Wenger considère qu'une communauté de pratiques se structure et se définit autour de trois éléments : un domaine, une communauté et une pratique partagée. Par domaine, il entend un ensemble d'enjeux, de défis et de sujets sur lesquels les acteurs sont focalisés. Par communauté, il considère les acteurs qui ont à cœur et qui sont engagées dans ces défis. La pratique partagée correspond au processus d'apprentissage, à l'établissement de normes pour le partage de connaissances en vue de la résolution de problèmes et le développement de leurs performances. Ici, bien que le cadre soit différent de celui analysé dans l'approche de Wenger, les caractéristiques décrites concordent avec celles observées sur le terrain. Les acteurs sont tous engagés et actifs pour le développement de l'activité intercommunautaire et ont pour but d'améliorer les conditions d'existence, de développer une identité interne (« nous ») face à une identité externe (« eux ») à partir de l'échange et le partage d'idées.

À chaque réunion, qui a lieu tous les 45 jours, les membres présents présentent non seulement les problématiques et les actions qui ont lieu dans leurs communautés, mais

également partagent les informations et les connaissances dont elles disposent afin qu'elles puissent être connues des autres. À l'instar des *communautés de pratiques*, les membres de l'UPND ont ainsi mis en place un processus de partage d'informations constant et soutenu mais également une réification de celles-ci via leur formalisation sur des documents papiers. Cet échange d'informations et de connaissances est considéré comme une condition pour non seulement connaître leurs droits, et se regrouper pour défendre collectivement les attaques contre leurs territoires, mais également, pour se présenter comme un acteur social sur la scène politique. Cependant, la caractéristique politique particulièrement visible dans les enjeux de construction et de développement des relations intercommunautaires, à travers l'UPND, n'est pas spécialement évoquée dans la définition proposée par Wenger, celle-ci est d'avantage présente dans les approches des *communautés épistémiques*. En effet, ces dernières, et plus particulièrement à travers l'approche développée par Conein et vue dans le chapitre 1, mettent en lumière le fait que les acteurs peuvent acquérir une place dans l'espace publique et transformer leurs conditions d'existence à travers une coopération cognitive.

## **8.2. La construction d'un réseau intercommunautaire multi-supports**

La création de l'UPND, comme il a été vu, est liée à un besoin d'accès et de circulation de l'information entre les différentes communautés. C'est cette carence qui a empêché les communautés de participer à juste titre comme acteur social à part entière, qui a fait obstacle à la jouissance de leurs droits en tant que citoyens, et qui les a maintenues dans une situation d'injustice. Par conséquent, les communautés travaillent à améliorer la diffusion d'informations entre les différentes communautés. Il est question de construire des liens entre elles, de créer des interactions réciproques, soutenues et durables. Pour ce faire, elles doivent faire circuler les informations en utilisant les dispositifs communicationnels détenus par chacune des communautés. Chaque artefact a donc un rôle spécifique et fonctionnel. Dans ce point, je vais m'attacher à la description et à l'analyse de ces pratiques médiatiques en considérant les artefacts sollicités, les acteurs mobilisés ainsi que les discours échangés.

### 8.2.1. Une chaîne de transmission humaine et technique

Comme je l'ai évoqué, dans la Constitution régissant les règles de fonctionnement de l'UPND, il a été établi que les représentants de chaque communauté devaient se réunir tous les quarante-cinq jours dans l'une d'elles. Lors de chaque rencontre, les représentants échangent des informations concernant les modalités organisationnelles de la prochaine réunion ainsi que sur les thèmes qui y seront abordés. Cependant, en fonction de l'actualité, les thématiques et les lieux de rencontres peuvent changer. Dans ce cadre, l'utilisation de dispositifs techniques d'information leur est apparue comme indispensable. Les échanges ont lieu à travers divers moyens de communication puis circulent de manière orale. Les artefacts utilisés sont choisis en fonction des dispositions techniques du destinataire et du contenu du message. La nécessité technique est à comprendre, comme le démontrait Callon, à la lueur de l'identité des acteurs, de leurs besoins et de leurs intérêts. Le recours aux artefacts bien que s'inscrivant dans un enjeu commun prend différentes formes et fait appel à diverses stratégies en fonction du contexte technique dans lequel s'inscrivent les acteurs. Les communications intercommunautaires sont, je le rappelle, des pratiques mettant en jeu des émetteurs et des récepteurs pluriels. Cela exclu donc de fait les téléphones portables – puisqu'il s'agit d'une communication interpersonnelle –, même si ces derniers sont utilisés pour mettre en relation des membres de diverses communautés, pour organiser des réunions par exemple, et qui en conséquence participent au fonctionnement de l'UPND. Comme il a été vu, peu de communautés ont accès à Internet, par conséquent, la majorité des communications intercommunautaires ont lieu à travers les radios FM et VHF. Je vais donc dans ce point m'attacher à décrire l'usage qui en est fait.

#### 8.2.1.1. *Les radios VHF*

Les radios VHF sont utilisées pour diffuser des messages entre les communautés les moins bien équipées au niveau technique. Il est en effet très rare que des communautés mieux équipées (telle qu'Amaicha ou Tafi) soient sollicitées par le biais de ces dispositifs. Lors de l'enquête quantitative réalisée sur le terrain, les utilisateurs de radios VHF ont répondu à 56,3% se servir de ces artefacts pour communiquer avec d'autres communautés que la leur. Par conséquent, les radios VHF apparaissent comme un moyen de communication utilisé dans

les pratiques communicationnelles intercommunautaires dans les lieux les moins bien équipés. Néanmoins, je rappelle que seulement une cinquantaine (selon les estimations de la DAU) de radios VHF sont encore état de marche. Un comunero de Quilmes explique que ce moyen, très utilisé avant pour la communication intracommunautaire, l'est aujourd'hui de moins en moins compte tenu de l'apparition de moyens plus modernes, de la disparition de nombres de dispositifs pour des raisons techniques et financières.

« Al principio cada comunidad tenía una radio de comunicación VHF. Después varias comunidades comenzaron a sufrir los daños, de rupturas de esos equipos. Como después no ha habido presupuesto para poderlos nuevamente arreglar entonces varias comunidades han quedado colgadas sin ese medio que para poder comunicarse entre comunidades. Son muy poquitos los que tienen todavía en la actualidad pero siguen comunicándose. La utilizaban muchísimo [...] entre las comunidades se podían comunicar.» (Ruben, membre la communauté de Quilmes, voir entretien complet en annexe)<sup>125</sup>

Si ce dispositif est utilisé uniquement dans les endroits les moins bien équipés, son usage contribue tout de même à l'établissement d'un réseau communicationnel intercommunautaire.

Quelques informations diffusées par VHF à l'attention d'autres communautés sont certes transmises dans des messages codés, mais ces pratiques restent néanmoins minoritaires et sont particulièrement associées à des échanges entre comuneros ayant un rôle politique. Les messages transmis sont principalement d'ordre pratique ou urgent. Ainsi, bien que l'artefact permette l'établissement d'une communication entre différentes communautés, celui-ci n'est pas sollicité pour créer ou participer à l'éclosion ou au développement d'une identité intercommunautaire, ou du moins pas de manière consciente et réfléchie. Autrement dit, à la lueur du travail de terrain, le seul usage des radios VHF ne permet pas la concrétisation d'un projet politique identitaire, même s'il participe à la construction et au maintien de l'UPND. Par conséquent, l'usage de ces artefacts, dans le cadre de pratiques intercommunautaires, ne peut pas être fondamentalement associé à un espace de résistance et de lutte. Une analyse concluant que les pratiques communicationnelles intercommunautaires à partir des radios VHF sont à considérer comme un lieu d'expression des revendications et de critique des

---

<sup>125</sup> Traduction : Au début chaque communauté avait une radio de communication VHF. Après, plusieurs communautés ont commencé à souffrir des dégâts, des ruptures de ces équipements. Comme après il n'y avait pas de budget pour les régler, plusieurs communautés sont restées paralysées sans ce moyen pour communiquer entre elles. Elles sont peu celles qui l'ont encore mais elles continuent à l'utiliser. Elles l'utilisaient beaucoup [...] entre les communautés elles pouvaient communiquer.

conditions de dominations, serait donc erronée ou biaisée dans la mesure les pratiques ne se limitent pas à la transmission de messages politiques. Par conséquent, je souhaite rapidement pointer du doigt que l'analyse faite par Maria Mata concernant la communication communautaire – mobilisée dans la première partie – n'est ici pas observable :

« Inserción y organicidad fueron los rasgos decisivos de la politicidad de la comunicación popular como lugar de expresión del conflicto y de búsquedas de articulaciones capaces de construir espacios de poder, lugar de expresión de la opresión y la subalternidad y de visibilización y discusión de ideas, proposiciones, modos organizativos y prácticas tendientes a revertirlas. » (Mata, 8 : 2011)

Cependant, on peut noter que ces pratiques sont particulièrement représentatives d'un fonctionnement horizontal dans la mesure où il n'y a pas de hiérarchisation au sein des usagers, dans le sens où tout comunero peut s'adresser aux autres communautés sans avoir nécessairement un rôle ou un statut particulier au sein de l'UPND.

#### 8.2.1.2. *Les radios FM*

Les radios FM sont également sollicitées pour diffuser des informations d'ordre intercommunautaire. J'utilise le terme « ordre » et non pas « à destination » dans la mesure où, comme il a été vu dans le chapitre précédent, les messages véhiculés via cet artefact sont en général à destination des membres de la communauté où l'émission a lieu. Cependant, nombres de messages diffusés ont un rapport avec les autres communautés et leurs actualités ainsi qu'avec le fonctionnement de l'UPND. Ce dispositif est également utilisé pour transmettre des informations ou débattre de questions communes, souvent celles liées à l'identité ou au fonctionnement d'une communauté indigène. Par conséquent, les radios FM contribuent en ce sens à la communication intercommunautaire.

Contrairement aux radios VHF, ces artefacts sont propices à la transmission de contenus visant l'éclosion, le développement et le maintien d'une identité, ou du moins d'une fraternité, intercommunautaire.

« Me parece que es una buena herramienta [la radio] como para captar más que nada a otros chicos que se sumen, que se motiven y la idea no es solamente pasar por ahí noticias tristes o de problemas, sino también [transmitir] noticias buenas, como cuando se hace una restitución de tierra o cuando se expropia y el Estado las

entrega o de debatir también cuestiones terminológicas [entender: los pueblos originarios, las comunidades indígenas] o de la mujer en las comunidades.»<sup>126</sup>  
(Cynthia O., membre la communauté de Indio Colalao, voir entretien complet en annexe)

Outre les questions sociales, les thématiques politiques intercommunautaires sont également présentes sur les ondes FM. Par exemple, ce dispositif va être utilisé pour annoncer la tenue de réunion de l'UPND, des thématiques à aborder lors de celles-ci, ou encore, de rendre compte des décisions qui y ont été prises. Mis à part les locuteurs habituels des radios FM, les représentants CPI apparaissent comme des acteurs particulièrement sollicités pour transmettre ce genre d'informations. Les extraits ci-dessous sont des retranscriptions d'une interview radio effectuée le 5/10/2009 sur FM Libertad (Amaicha del Valle) à l'ex CPI David S..

« Creo que, como se trataba en la asamblea extraordinaria de Colalao del Valle, que hemos tenido la semana anterior, es: ¿Cómo estamos hoy y cuál es nuestra lucha y cuáles son las estrategias a seguir? Hoy con la aplicación de la ley 26.160, están surgiendo muchos conflictos en las distintas comunidades. Los terratenientes están apurados [...], esto es uno de los puntos principales que se deberá tratar en la reunión de la UPND.» (David S., voir en annexe la transcription complète)<sup>127</sup>

Entre expert, envoyé spécial et représentant, David S. est invité à rendre compte des actions de l'UPND et de la situation des autres communautés. Il agit comme porte-parole de cette institution intercommunautaire. Les dynamiques communicationnelles intercommunautaires post-réunion sont similaires à celles pré-réunion. Cependant, on peut noter qu'une utilisation plus marquée est faite des radios FM. En effet, il s'agit de transmettre aux comuneros une synthèse des problématiques et des résolutions évoquées lors de ces réunions. Si les participants autorisés aux réunions de l'UPND étaient majoritairement visés dans les pratiques intercommunautaires pré-réunion, c'est l'attention de tous les comuneros qui est sollicitée

---

<sup>126</sup> Traduction : Pour moi, c'est un bon outil [la radio] avant tout pour capter l'attention des autres jeunes, pour qu'ils participent, pour qu'ils se motivent, l'idée n'est pas de passer des nouvelles tristes ou des problèmes, mais également (transmettre) des bonnes nouvelles, comme quand il y a une restitution de territoire ou quand il y a une expulsion et que l'État les rend, ou de débattre sur les questions terminologiques (entendre : peuples originaires, communautés indigènes etc.), ou de des femmes dans les communautés.

<sup>127</sup> Traduction : Je crois que, comme cela a été vu lors de l'Assemblée extraordinaire à Colalao del Valle qui a eu lieu la semaine dernière, c'est le comment sommes-nous aujourd'hui dans notre lutte, et quelles sont les stratégies à suivre? Aujourd'hui avec l'application de la loi 26.160, beaucoup de conflits surgissent dans les différents communautés [...] cela est un des points qu'il faudra que l'on traite aux réunions de l'UPND

dans les messages post-réunion. La recherche d'un auditoire plus large invite donc les représentants à faire usage de la radio FM dont l'écoute est plus massive.

À travers ses interventions médiatiques, les acteurs cherchent à sensibiliser chaque communauté sur l'importance d'agir en commun dans le cadre de cette organisation collective, autrement dit, ils cherchent à développer la participation civique de ses concitoyens. L'action intercommunautaire est promue à travers la désignation d'un ennemi commun à toutes les communautés : les propriétaires terriens, mais également certains personnages importants de la Province, voire directement le gouvernement provincial.

« Mario: Ustedes transitan mucho las distintas comunidades diaguitas en particular en Tucumán. ¿Cuál es la situación de las comunidades en el Valle de Trancas y de la cumbre de Calchaquies, cómo están?

David: Bueno todas las comunidades tenemos una problemática en común que es el tema territorial. Con la aprobación de esta ley 26.160 que dice que se suspenden los desalojos por cuatro años y todo eso, en muchos casos no se está aplicando la ley 26.160 por los jueces, porque principalmente en Tucumán tienen la mentalidad muy clásica desde la propiedad privada, y en todo caso juzgan en contra de las comunidades indígenas. Entonces hoy en día tengo la posibilidad de recorrer casi todas las comunidades y la mayoría hay de los problemas son causas judiciales. En la Provincia de Tucumán tenemos 55 causas judiciales de diferentes comunidades que en su mayoría son por desalojo. Los otros casos son por persecución política, por juicios individuales a comunidad, pero la cuestión de fondo es la cuestión del territorio. » (Ibid.)

« Mario: ¿Usted lo que quiso decir es que no hay una aplicación real de la ley 26.160 en Tucumán? Se siguen dando desalojos. Nosotros ya habíamos comentado que hubo un desalojo en Colalao del Valle y luego en la semana siguiente en Lules, ¿porque ocurre eso David?

David: Bueno, ocurre porque los pueblos indígenas, somos mirados políticamente como algo que obstaculiza lo que de alguna manera se viene planteando con turismo, con el avasallamiento de la gente que viene de afuera, a hacer casa a hacer emprendimientos turísticos. Todos tienen la mirada hacia Tafi del Valle, las comunidades de Amaicha, de Quilmes; por ejemplo, muchos terratenientes quieren instalarse con la producción de la Vinicultura. Bueno son diferentes

miradas de ambiciones de gente de afuera, que ambiciona nuestros territorios, porque son codiciados por el clima, por la vista que tienen, etc. Entonces tenemos todo eso en contra y eso hace que muchos intereses de gente por ejemplo que está en Tafi del Valle son jueces, están en el poder político y judicial. En este caso los judiciales son más complicados, porque es el organismo competente que debería aplicar la ley y de alguna manera no lo está haciendo. También es porque en el poder judicial que tenemos, la mayoría de los terratenientes son abogados o jueces, y eso muchas veces nos juega en contra y hace que no se está aplicando la ley 26.160 en la provincia de Tucumán. » (Ibid.)

De ces extraits d'interview apparaît une stratégie de construction d'une identité collective intercommunautaire. Cette dernière s'appuie sur des discours et l'utilisation d'une sémantique précise où le « nous » est opposé à un « eux ». En outre, à travers l'utilisation d'exemples concrets, il cherche à prouver l'efficacité des dynamiques intercommunautaires, de la nécessité d'agir en commun. Il est ainsi question de mobiliser les différents acteurs pour changer les relations de pouvoirs institutionnalisées dans la société – pour reprendre les termes de Manuel Castells (2008). Les radios FM apparaissent ainsi, contrairement aux radios VHF, comme un espace de construction du pouvoir et de critique des situations de subalternité.

Dans la première partie, il a été vu que la communication communautaire était analysée comme une pratique dont l'organisation était nécessairement horizontale, et la participation particulièrement collective et ce, tout particulièrement dans les travaux latino-américains. Cependant, l'horizontalité des pratiques médiatiques intercommunautaires dans les communautés observées n'apparaît donc pas ici comme caractéristique dans la mesure où, à la lueur du travail de terrain, on ne peut conclure à une réelle hétérogénéisation des émetteurs. En effet, ces derniers, ou du moins ceux diffusant des messages d'ordre politique ou identitaire, sont généralement ceux ayant un rôle ou une place au sein de l'UPND. Il y a une hiérarchisation, consciente ou non, au sein des acteurs. Seuls ceux ayant un rôle important apparaissent comme légitimes pour s'exprimer sur le sujet. Cynthia, comunera de Indio Colalao, m'a fait part d'une distance et d'un certain éloignement entre les comuneros et les membres actifs de l'UPND. Elle prend comme exemple son envie d'organiser un espace de discussion et de construction d'une communication intercommunautaire et inter-ethnique avec des jeunes dans l'une des communautés de l'UPND :

« Yo por ahí le decía que a mí me gustaría invitar [jóvenes de comunidades], pero el tema es que siempre tiene que pasar por las autoridades, y yo tengo hasta miedo de ir y meterme en las comunidades [entender la instancia política] porque esas son las autoridades. No puedo ir a decir yo: “vengan los jóvenes vámonos”»<sup>128</sup>  
(Cynthia O., voir entretien complet en annexe)

Il apparaît dans son discours que les personnes pouvant transmettre des informations doivent obtenir d'une certaine manière l'accord des institutions dirigeantes. Par conséquent, et en fonction de son analyse, on peut en déduire qu'il y a une certaine forme de contrôle des discours, des acteurs et des thématiques. Le choix des émetteurs ne s'effectue pas sur des critères de connaissances techniques en matière d'expression radiophonique, autrement dit, ils ne sont pas tant sélectionnés pour leur professionnalisme en tant que journaliste, mais bien pour leur statut sociopolitique, un respect et accord avec les projets politique. Cette situation rejoint une hypothèse de Jean-Baptiste Legavel concernant les stratégies d'autonomie médiatique :

« celle de la nécessité d'un cumul de légitimité professionnelle et militante, seul capable de permettre aux communicateurs d'être autre chose que des employés de l'organisation, pour conquérir une autonomie qui s'appuie à la fois sur leur positionnement dans le groupe mobilisé et sur une compétence rare. » (Legavel in Neveu, 1999 : 71)

Outre le fait que cette limitation des locuteurs, en fonction de critères surtout politiques, dessine une organisation verticale, elle amène également à professionnaliser les personnes choisies dans la mesure où ils développent leur habitude à s'exprimer en public et à utiliser des artefacts communicationnels.

### 8.2.2. Un réseau informationnel politisé pluri-médias

L'utilisation des dispositifs de communication a entraîné une consolidation des relations intercommunautaires. Cette évolution va, avant tout, dans le sens donné par les acteurs à l'Union Diaguïta, son rôle, son impact et son fonctionnement. En effet, j'ai montré que les émetteurs les plus actifs sur les ondes FM sont particulièrement concernés par la lutte

---

<sup>128</sup> Traduction : Je leur ai dit, que moi j'aimerais inviter [des jeunes des communautés], mais ce qui se passe c'est qu'il faut toujours passer par les autorités, et moi j'ai presque peur d'y aller, et de me mettre dans les communautés [comprendre l'instance politique] parce que ce sont les autorités. Je ne peux pas aller et dire : « venez les jeunes, on y va » »

politique et identitaire de par leur rôle et leur place au sein de leurs propres communautés ou de l'UPND. Il en est de même pour ceux qui diffusent des informations d'ordre politique ou critique sur les ondes VHF, bien que ce constat soit plus nuancée dans la mesure où nombres de locuteurs actifs sont ceux disposant de cet artefact à leur domicile ou proche de celui-ci. L'orientation politique des acteurs impacte le sens donné aux pratiques médiatiques et les formes d'usages.

La radio FM semble être un moyen plus adapté que les VHF à la transmission de discours permettant de donner vie et sens à l'UPND. En effet, les radios VHF apparaissent surtout utiles au moment de prévenir les différentes communautés d'une urgence ou encore d'annoncer la tenue d'une réunion. En ce sens, il pourrait être considéré que seules les radios FM permettent la constitution d'un véritable espace médiatique politique. Certes les caractéristiques techniques du média déterminent le format des discours ainsi que son contenu. Par exemple, les informations transmises sur les ondes VHF ne sont pas toujours intelligibles. Les locuteurs transmettent donc des messages courts, qu'ils répètent au besoin plusieurs fois. Par conséquent, il apparaît difficile de diffuser des informations telles que celles transmises par David S. sur Radio Libertad (celles retranscrites dans le point précédent concernant les expulsions dans les autres communautés). Le réseau VHF n'est pas particulièrement identifiable comme étant un espace de critique des situations de subalternité, un espace permettant des dynamiques intercommunautaires visant à la consolidation et à la vitalité de l'UPND. Je rappelle que les communautés utilisant cet artefact sont en majorité celles ne disposant pas d'autres moyens de communication. Cependant, son utilisation contribue néanmoins à la diffusion de ces discours dans la mesure où les messages transmis s'inscrivent dans la continuité de ceux diffusés à partir d'autres artefacts. En effet, certains messages transmis sur les ondes FM sont par la suite relayés sur les radios VHF.

Comme il a été vu, les messages diffusés sur les radios FM ne parviennent pas à l'ensemble des communautés de l'UPND. Ils sont d'ailleurs principalement transmis pour les membres du lieu même de transmission. Ce fait est principalement imputable aux limitations exercées par les caractéristiques des artefacts techniques. Par conséquent, si les radios FM permettent de partager des discours, des débats et des analyses sur la vie des différentes communautés, elles ne contribuent pas à une communication intercommunautaire, dans le sens où les messages toucheraient en même temps toutes les localités. C'est dans ce cadre que les autres types de communications prennent le relais pour les transmettre. Par exemple, les

représentants du CPI acquièrent un rôle fondamental dans la transmission et la propagation des informations. En effet, ces derniers se déplacent régulièrement de communautés en communautés. Ils en profitent pour y diffuser les mêmes messages dans chacune d'entre elles à travers les artefacts techniques qui y sont disponibles.

On assiste à un ajustement opéré face aux contraintes techniques. Ces adaptations passent par la construction d'un réseau composé d'actants et d'acteurs. En conséquence, l'analyse des pratiques intercommunautaires doit ainsi être élaborée non pas à partir de l'observation de l'usage d'un artefact puis d'un autre, mais bien en prenant en compte la totalité des dispositifs utilisés. Ces dispositifs hétérogènes bien qu'utilisés de manière indépendante, parallèle et superposée, dépeignent un réseau communicationnel plurimédias dans lequel le sens du message est conservé, bien que la forme et la sémantique divergent, puisqu'ils sont adaptés à chaque dispositif. C'est la nature sociale des dispositifs qui est ici mobilisée. Des stratégies communicationnelles se développent faisant intervenir conjointement humains et non humains. Il apparaît ainsi une constitution conjointe des techniques et de leur environnement social et naturel, pour reprendre les termes d'Akrich (1993 : 4) empruntés à Simondon.

Cet ensemble technique et humain contribue à la constitution et l'incorporation d'un discours homogène dans toutes les communautés de l'UPND. C'est dans le processus de re-création d'un sentiment d'appartenance, de la prise de conscience de liens et de valeurs communes, puis du maintien de cette relation que la communication intercommunautaire apparaît comme une exigence. Elle permet également la mise en place des stratégies pour repérer les gisements de compétences et les possibilités de mise en place des projets de développement conjoint. En outre, cette dynamique vise à une modification des conditions d'existence à travers une lutte commune.

### **8.3. Une évolution des rôles dans les rapports de pouvoir ?**

L'Union Diaguïta s'est ainsi mise en place avec l'objectif de permettre aux communautés d'échanger des informations afin de changer leurs situations de subalternité. Cette organisation s'est mise en place grâce à la re-construction d'une identité commune.

Ainsi, les relations sociales entre les communautés indigènes semblent avoir subi une reconfiguration ou une recomposition suite à l'introduction des dispositifs techniques d'information et de communication.

Lors d'une conférence sur la Globalisation, l'identité et les mouvements sociaux, Manuel Castells s'intéressait aux transformations multidimensionnelles dans notre société actuelle. Il postulait que :

« En même temps qu'il y a eu ces changements technologiques et ces changements économiques et organisationnels, il y a eu aussi une éclosion de l'importance de l'identité, de l'affirmation de l'identité culturelle dans l'ensemble du monde, dans l'ensemble de la société. » (Castells, 2004 : 2)

Au vu des différents travaux réalisés sur ces thématiques, je partage son analyse cependant, il me semble qu'ils ne sont pas à considérer comme étant séparés ou parallèles mais bien co-construits. Il y a une interrelation forte entre ces changements qui doivent à mon sens être considérée comme un *tissu sous couture*, pour reprendre la célèbre métaphore. En effet, et à la lueur du travail de terrain ainsi qu'à celle de la modélisation que je viens d'effectuer, les deux faces doivent être entrevues comme étant rétro-alimentées dans la mesure où ces évolutions appartiennent à un même contexte, qu'elles ont un impact de l'une sur l'autre. L'agir ensemble se construit et est à comprendre dans l'ensemble des pratiques communicationnelles intercommunautaires. En ce sens, lorsque l'auteur parle de changements communicationnels, ce n'est pas tant le réveil médiatique qui est sous-tendu mais davantage l'apparition et l'appropriation de nouveaux médias de communication. Il fait un parallèle entre l'affirmation de l'identité et ces médias. Cependant, comme il a été vu dans les points précédents, la construction et l'affirmation identitaire, à travers l'UPND, n'est pas directement imputable à l'apparition d'Internet, mais davantage à une nouvelle appropriation du tissu médiatique existant, ce qui ne veut pas dire qu'ils n'ont pas de liens avec Internet, mais que l'affirmation identitaire n'est dans le cas précis pas directement reliée.

L'appropriation des médias de communication, à travers la circulation, création, diffusion et recherche d'informations et le développement d'un réseau intercommunautaire plurimédias a impacté la qualité et la performance de la lutte des communautés indigènes. Si un processus de mise en commun des problématiques et des formes d'actions collectives a vu le jour à travers ces pratiques médiatiques, on peut se demander quelle est la portée, l'efficacité et les conséquences réelles de cette nouvelle réalité intercommunautaire qui avait

comme objectif une modification des rapports de force ? Le travail de terrain a permis de mettre en évidence que l'un des avantages de l'UPND régulièrement pointé par les comuneros est la possibilité de résister collectivement lors de conflits.

« Hoy que la comunidad de Quilmes forma parte de la UPND es muy importante porque la comunidad se siente respaldada. Por ejemplo, en un desalojo que se ordene, se suman las otras comunidades que están a dentro de la Unión entonces la defensa se hace mucho más factible y sólida. »<sup>129</sup> (Comunero de Quilmes).

De fait, l'UPND est considéré comme un acteur social construit dans le cadre d'un affrontement contre un oppresseur extérieur aux communautés : les terratenientes. En ce sens, les stratégies mises en place font écho à celles des mouvements sociaux et militants. Erik Neveu, en reprenant les théories d'Alain Touraine (1978), analyse le phénomène des mouvements sociaux. Il postule que si dans un mouvement social, les acteurs se mobilisent « pour » un ou des buts, leurs actions sont avant tout dirigées « contre » un adversaire désigné. En effet, ici, les communautés se mobilisent dans le cadre de l'UPND pour modifier leurs conditions d'existence, et leurs actions sont menées contre « un » extérieur. Il s'agit de tous ceux qui les maintiennent dans une situation de domination.

Il est intéressant de remarquer que dans les discours indigènes, il apparaît que cet ennemi est considéré comme étant avant tout le résultat des actions des colons espagnols et des siècles de décisions politiques historiques visant à l'homogénéisation culturelle du pays. Ainsi, une continuité historique est particulièrement visible dans la désignation de l'ennemi commun. En effet, dans les discours de l'UPND il est très souvent fait référence à « cinq siècles de résistance », à l'instar de l'extrait suivant,

« La historia oficial marca en estos sangrientos sucesos, llamados Guerras Calchaquíes, la desaparición de nuestros pueblos, constituyéndose esto en una justificación de la usurpación territorial y el genocidio cometido.» (Document<sup>130</sup> de l'UPNDT du 3/09/2012)

---

<sup>129</sup> Traduction : Aujourd'hui le fait que la communauté de Quilmes appartienne à l'UPND est très important parce qu'elle se sent soutenue. Par exemple, quand il y a une expulsion qui est ordonnée, les autres communautés qui sont dans l'Union viennent et ainsi la défense est beaucoup plus faisable et solide.

<sup>130</sup> Traduction : L'histoire officielle marque dans ces « bains de sang » successifs, appelés Guerres Calchaquíes, la disparition de nos peuples, transformant ainsi ces guerres en justifications pour usurper notre territoire et avoir commis un génocide.

Ce document avait été envoyé à la Présidence argentine. Document en ligne (consulté le 12/01/2015) : [http://ccycn.congreso.gob.ar/export/hcdn/comisiones/especiales/cbunificacioncodigos/ponencias/tucuman/pdfs/TUC\\_017\\_FLORES\\_Mariela\\_xUnion\\_Pueblos\\_de\\_la\\_Nacion\\_Diaguitax.pdf](http://ccycn.congreso.gob.ar/export/hcdn/comisiones/especiales/cbunificacioncodigos/ponencias/tucuman/pdfs/TUC_017_FLORES_Mariela_xUnion_Pueblos_de_la_Nacion_Diaguitax.pdf)

À partir de ces messages, les communautés accusent l'ennemi actuel de continuer des massacres commis par les colons espagnols, publiquement connus. Les communautés soutiennent que le gouvernement connaît leur existence mais qu'il s'appuie sur une « fausse » histoire pour les maintenir dans une position de subalternité et pour usurper leurs droits. Par conséquent, dans cette lutte, elles proposent une autre lecture de leur position (celle de victime) ainsi que de celle de l'ennemi (associé à la colonisation). Cependant, ces discours s'adressent ici aux membres des communautés. Par conséquent, il ne s'agit pas de déprécier ou de culpabiliser l'ennemi, mais davantage de motiver et souder les communautés. La modification des rapports de forces s'effectue dans le cadre d'une consolidation des convictions intercommunautaires.

Ces revendications et ces dénonciations sont positionnées dans une continuité historique, tout en étant adressées aux autorités publiques actuelles. En ce sens, et d'après les travaux sur les mouvements sociaux d'Erik Neveu, il s'agit bien d'une lutte de pouvoir, d'un mouvement au caractère fondamentalement politique sous sa bannière identitaire :

« Prend une charge politique un mouvement qui *fait appel aux autorités politiques* (gouvernement, collectivités locales administrations...) pour apporter, par une intervention publique, la réponse à une revendication, qui impute aux autorités politiques la responsabilité des problèmes qui sont à l'origine de la mobilisation » (Neveu, 1999 : 11)

D'ailleurs, il suffit de se référer aux discours émis par les comuneros concernant la raison d'être de cette structure pour s'en rendre compte :

« La UPND [...] es una fuerza política, algo que se ha construido desde las comunidades, una visión política ambiciosa muy nuestra, que es recuperar nuestra organización ancestral, nuestra Nación Diaguita. Es algo muy importante, por ejemplo, cuando pasa algo en la comunidad tiene un respaldo tanto político con gente que puede colaborar así se hace más fácil la lucha » (David S., voir retranscription complète en annexe)

L'UPND se développe ainsi avec la création de cadres d'action pour la mobilisation, de ressources, d'un réseau et de répertoires d'actions. Il s'agit de stratégies politiques tournées vers la modification des rapports de force avec les institutions étatiques provinciales comme nationales ainsi qu'avec les grands propriétaires terriens.

Cette lutte peut être assimilée à celles menées par les mouvements indianistes qui se sont formés en Amérique Latine<sup>131</sup>, et qui deviennent de plus en plus visibles sur les scènes politiques internationales. L'indianisme est considéré comme un mouvement de lutte et une idéologie mis en place par les communautés indigènes dont le leitmotiv est la revendication d'une identité particulière qu'ils cherchent à promouvoir sur le plan politique et institutionnel. Dans un article du Monde Diplomatique, Marie-Chantal Barre analysait l'apparition de l'indianisme en Amérique Latine

« Les groupes ethniques s'organisent aux échelons communal, local, régional, national et international avec, comme revendications principales, l'autodétermination et l'instauration d'un nouveau type de développement fondé sur le communautarisme indien. » (Barre, 1982)

Aujourd'hui cette forme d'action communautaire s'est largement transformée. Comme je l'ai démontré, cette mutation est à considérer conjointement au développement des pratiques médiatiques. Manuel Castells écrivait :

« Le rapport entre ces deux processus « globalisation et transformation technologique » et « identité et lutte sociale » débouche aussi sur une crise radicale des légitimités politiques, des formes de représentation politique [...]. Aussi, le traitement de cette crise fait qu'il y a une évolution profonde des formes étatiques, des formes d'existence de l'État, en particulier de l'État-nation. » (Castells, 2004 : 3)

Peut-on, dans le cadre des pratiques médiatiques intercommunautaires étudiées, arriver à la même conclusion que Manuel Castells ? Le mouvement de lutte dans, pour et par les pratiques médiatique permet une certaine modification des rapports de force, dans la mesure où les communautés peuvent mieux s'organiser. Cependant, il apparaît que plus qu'un questionnement de l'existence de l'État et des formes étatiques, l'appropriation des artefacts communicationnels et le développement de discours identitaires au niveau intercommunautaire ont davantage comme conséquence une amélioration de la cohésion de ce groupe et des conditions de vie de chacun de ces composants.

---

<sup>131</sup> Voir l'histoire des mouvements Chiapas au Mexique, des Indiens d'Équateur, des Mapuches au Chili, mouvement Zapatiste en Bolivie, etc.

« La UPND, es una instancia articuladora entre las comunidades diaguitas, y ha resultado un avance en el encuentro, la toma de conciencia, organización y cohesión de las mismas.» (Document de l'UPNDT<sup>132</sup>)

En outre, et comme je l'ai souligné, les revendications menées par les communautés indigènes sont dirigées vers l'État. En ce sens, plus qu'une remise en question de son statut, les communautés lui accordent un réel pouvoir de décision et se maintiennent dans un rapport de dialogue.

Pour conclure, les pratiques médiatiques intercommunautaires sont développées à travers l'utilisation combinée et parallèle de divers artefacts communicationnels. La diversité des dispositifs et des ressources humaines utilisés tend à démontrer une appropriation créative, au sens de Michel De Certeau. En outre, à travers ce maillage communicationnel, il est apparu une homogénéisation des discours non seulement au niveau intercommunautaire, mais également une reprise des discours véhiculés au niveau intracommunautaire. Il s'agit d'un processus d'harmonisation des communautés à travers leurs pratiques communicationnelles. Cependant, et comme on vient de le voir, les communautés ne sont pas entrées dans une relation conflictuelle franche contre les instances publiques. Elles se sont rassemblées et ont créé cet acteur sociopolitique qu'est l'UPND. Si par ce biais, elles ont obtenu un statut plus solide, elles restent dépendantes du monde extracommunautaire. C'est dans ce cadre, qu'il apparaît maintenant nécessaire de s'intéresser à leurs rapports avec « l'extérieur » à travers les pratiques médiatiques, que j'appelle « extracommunautaires ».

---

<sup>132</sup> Document rédigé par l'UPND disponible en ligne (consulté le 30/03/2015). URL : <http://odhpi.org/wp-content/uploads/2012/09/ponencia-UPNDT.pdf>

## Chapitre 9 : Pratiques médiatiques extracommunautaires : l'accès à l'opinion publique

À la fin des années 90 et surtout au début des années 2000, les communautés indigènes ont connu ce qu'on appelle le « réveil indien » (Gros, 2001) à travers la revendication de leurs droits. En 2009, les débats sur la réforme de l'espace médiatique argentin ont constitué un tournant dans la relation que les communautés indigènes entretenaient avec « la société en général » ou « l'extérieur » – pour reprendre leurs termes –, et avec les médias de communication. Dans ce chapitre, je montrerai comment les communautés indigènes que j'ai observées ont progressivement mis en place une communication à destination des personnes extérieures à leurs territoires, c'est-à-dire la population au niveau de la province de Tucumán, mais également au niveau national et international. Pour des raisons analytiques, je dénomme ce phénomène « pratiques médiatiques extracommunautaires ». Je vais ici me focaliser sur les dynamiques mises en place afin de médiatiser leurs problèmes sur l'espace public. Si ce phénomène se développe, s'amplifie et se généralise, je tiens néanmoins à préciser qu'il demeure des îlots de résistance aux processus d'exposition médiatique. Lors d'un entretien, une comunera va soulever ce point et m'expliquer que pour elle, ces postures sont celles de personnes d'un âge avancé.

« Hay personas que están en contra de la comunicación y de la difusión, porque, yo creo más que nada, que tiene que ver con la etapa generacional... Por ahí la gente más grande... Por ejemplo, en una Asamblea le criticaban a Lily el hecho de que ella haya salido en la Gaceta como “la Cacica que hace historia”, es el título que le han puesto. Le criticaban por que le decían que era exponer la comunidad, que era exponer a todos, cuando tendría que ser todo lo contrario.»<sup>133</sup>(Cynthia O., membre la communauté de Indio Colalao, voir entretien complet en annexe).

Les indigènes sont depuis longtemps discriminés pour leur appartenance identitaire. Il en résulte une certaine méfiance envers les agents de l'extérieur. Ainsi, certains comuneros craignent qu'une médiatisation de leurs problématiques conduise à attirer l'attention sur leurs territoires, et à l'usurpation de leurs terres. En outre, ils craignent également que des personnes de « l'extérieur » s'immiscent dans leurs affaires, perturbent leur système

---

<sup>133</sup> Traduction : Il y a des personnes qui sont contre la communication et la diffusion, mais il s'agit avant tout, je crois, d'une question de générations... Les personnes plus âgées... Par exemple, dans une assemblée, ils critiquaient à Lily parce qu'elle était apparue dans La Gaceta [principal quotidien national] comme « La Cacique qui fait des histoires », c'était le titre qu'ils avaient mis. Ils la critiquaient en lui disant qu'elle exposait la communauté, qu'elle les exposait à tous alors qu'il faudrait faire le contraire.

sociopolitique voire « volent leurs secrets transmis oralement de générations en générations »<sup>134</sup>. Au début de mon travail de terrain, j'ai été témoin de cette attitude (notamment dans la communauté de Quilmes). Cependant, ces craintes semblent s'être au fur et à mesure dissipées. J'ai rencontré des comuneros qui de prime abord étaient hostiles à la médiatisation de leurs problèmes, et qui sont aujourd'hui des défenseurs des pratiques médiatiques extracommunautaires. Cette évolution peut s'expliquer par la prise de conscience du soutien que peut apporter l'opinion publique et l'impact de celle-ci. L'assassinat de Javier Chocobar, membre de la communauté de la Chuschagasta, affaire qui sera ici traitée, semble avoir contribué à la modification des comportements et des mentalités. En effet, le soutien de la société qui était auparavant envisagé comme une possibilité négligeable, est apparu comme une nécessité face aux persécutions, à une situation de subalternité et de domination. Les communautés ont pris conscience de l'intérêt que représentait l'opinion publique dans la résolution de leurs conflits : « Nadie defiende lo que no conoce » est devenu un principe évident et clé dans la lutte indigène. Dans un premier temps, je reviendrai sur l'évolution de ces initiatives communicationnelles, puis, dans un deuxième temps, je m'attacherai à dépeindre les enjeux poursuivis à travers ces stratégies extracommunautaires.

### **9.1. Les processus d'appropriation des TIC**

La démarche qui consiste à mettre en place une communication à destination de l'opinion publique n'est ni naturelle, ni évidente, pour des populations vivant dans des conditions de dénuements parfois très alarmantes, sans moyens de communication ni connaissances techniques en matière du maniement des artefacts. C'est pourquoi, les pratiques médiatiques extracommunautaires se sont tout d'abord mises en place sur des usages préexistants, et se sont par la suite transformées à partir d'initiatives personnelles, de choix sociopolitiques et le développement des compétences communicationnelles. C'est ce processus complexe et non linéaire qui sera retracé et analysé dans ce point.

---

<sup>134</sup> Cette justification m'a été donnée en juin 2011 par des représentants de la communauté de Quilmes.

### 9.1.1. La radio FM un moyen inadapté aux pratiques extracommunautaires

J'ai précédemment démontré que les pratiques médiatiques intra et intercommunautaires trouvent leurs fondements dans la consolidation de leurs organisations et dans la réappropriation de leur culture. Cependant, les relations sociales des communautés vont au-delà de leurs territoires. En effet, elles ne peuvent ignorer le reste de la population dans la mesure où elles ne sont pas des indépendantes du reste du pays, et donc, comme le Cacique d'Amaicha l'exprime dans l'extrait suivant, elles doivent travailler pour être connues et reconnues au niveau extracommunautaire.

« Tenemos que trabajar afuera y a dentro para que se respeta la cultura y para que se haga a conocer la cultura y si no la conocen de afuera no la van a respetar. Entonces, este tipo de cosa, tienen que tener un alcance donde se pueda concientizar el resto de la sociedad.» (Eduardo N., communauté d'Amaicha, voir entretien complet en annexe)

Dans cet extrait apparaît également la question du choix du moyen de communication et de la portée de celui-ci.

Au départ, l'un des médias privilégié était la radio FM. Cet artefact médiatique était considéré comme un outil qui permettait aux communautés d'acquérir facilement une présence sur la scène locale. Cependant, les radios présentes sur leurs territoires n'ont qu'une portée limitée. C'est pourquoi, en 2011-2012, un comunero de Quilmes, deux d'Amaicha et une d'Indio Colalao, installés dans la capitale provinciale pour des raisons professionnelles ou universitaires, ont créé une émission de radio appelée « La voz de la Pachamama »<sup>135</sup>. À travers ce média, ils souhaitaient participer à la lutte de leurs communautés en médiatisant non seulement la situation et les conflits de leur peuple, mais également leur culture, leur identité et leur manière de percevoir le monde. Comme l'explique l'une des fondatrices de l'émission, ce qui les a conduits à ce projet, c'est non seulement l'ignorance totale de leur propos, mais également la volonté de se charger eux-mêmes de cette mission de médiatisation.

« La radio nos permite empezar a visibilizar, como herramienta es fundamental para que haya una concientización plena de lo que implica la lucha de los pueblos originarios y que seamos nosotros las voces, que llevemos esto y que podemos

---

<sup>135</sup> Traduction : La voix de la Pachamama.

transmitir, que no sea otro que no tiene idea » (Cynthia O, voir entretien complet en annexe)

Les acteurs de cette émission de radio souhaitaient non seulement sensibiliser la population à leurs problématiques, mais également à partager leur « vision du monde ». Afin de se faire connaître, ils faisaient la couverture de nombre d'évènements ayant trait aux communautés indigènes. Cependant, cette émission de radio n'a pas duré plus d'un an car l'engagement que représente la production d'une émission hebdomadaire était trop contraignant.

Face à ce constat, Internet est apparu comme un artefact beaucoup plus opportun pour leurs pratiques extracommunautaires. En effet, contrairement à la radio qui requiert de préparer une nouvelle émission hebdomadaire, de se rendre toutes les semaines sur le lieu de production, d'organiser des réunions de travail, et de toucher et conserver une large audience, Internet apparaît comme un dispositif plus flexible. En ce sens, et en reprenant les termes de Jauréguiberry et Proulx (200 : 124), Internet se révèle être un excellent outil de gestion des contraintes temporelles, spatiales et relationnelles. Par conséquent, aujourd'hui, les pratiques médiatiques extracommunautaires ont quasiment exclusivement lieu sur la toile.

#### 9.1.2. Les premiers sites internet : des dynamiques personnelles sous une étiquette communautaire

Les communautés d'Amaicha et Quilmes sont les premières communautés à s'être appropriées Internet afin de développer leur communication extracommunautaire. Le site web d'Amaicha ([www.comunidadamaicha.org.ar](http://www.comunidadamaicha.org.ar)) est né d'une démarche personnelle entreprise sous une étiquette communautaire officielle. Comme il est possible de le voir ci-dessous, sur la page d'accueil tous les éléments représentatifs et symboliques de la communauté sont présents : le logo de la communauté avec le numéro de son inscription comme personne juridique (PJ 3276), et la photo du Cacique avec sa présentation sous la forme « je » qui précise la date de son élection. Tous ces éléments cherchent à démontrer qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle page sur Amaicha, mais bien celle, officielle, de la communauté. En outre, c'est le statut juridique reconnu qui est également mis en avant, comme si dès la page d'accueil ils cherchaient à prouver leur existence.



**-COMUNIDAD INDIGENA AMAICHA DEL VALLE-**

**PJ 3276 (RENACI)**

Calle San Martín - Tel: 03892-421428 - nunawayta@gmail.com - www.comunidadamaicha.org.ar



Quiero darles la bienvenida a todos. Mi nombre es Eduardo Alfredo Nieva y soy el actual cacique de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle, sucesor de Mario Quinteros, elegido por votación mayoritaria en la Asamblea del 24 de Agosto de 2008. Los invito a conocer parte de nuestra comunidad, y les pido disculpas por los vacíos que puedan encontrar, los cuales iremos llenando de a poco. Un abrazo a todos desde la entrada del Valle Calchaquí

# Bienvenidos al website de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle Provincia de Tucumán **ARGENTINA**

LA COMUNIDAD INDIGENA AMAICHA DEL VALLE  
PJ 3276 - Re.Na.C.I.  
PROYECTA

RECUPERACION DE LA EX -  
HOSTERIA DE AMAICHA

EL DISEÑO Y PUESTA EN MARCHA  
DE SERVICIO TURÍSTICO EN "LA  
PULPERÍA"

LA CONSTRUCCION DE UNA  
PASARELA PEATONAL SOBRE EL  
RIO LOS ZAZOS



Figure 3 : Page d'accueil site Internet d'Amaicha

Bien que se présentant comme étant le site officiel de la communauté, celui-ci n'était alimenté que par une seule personne. Conçu pour être un espace de communication communautaire, dans le sens où chaque membre pouvait l'alimenter, il n'a malheureusement pas rencontré de succès. D'ailleurs, le secrétaire m'a expliqué que les gouvernements ne s'y sont pas intéressés bien que son créateur leur avait donné tous les codes pour y accéder.

« Hay una página de internet pero está desactualizada. Nunca he entrado a esa página, pero estamos para actualizarla. Hay que ponerle información nueva, cosas que se están haciendo, que se hicieron, los proyectos que salieron. Todo hay que subirlo a la página. La maneja Mario que fue quien la creó, nos pasó la contraseña, nos pasó todo pero nunca la vimos, ni la abrimos.»<sup>136</sup> (Pablo D., communauté d'Amaicha, voir entretien complet en annexe)

Si certes, il apparaît une volonté de se servir de cet espace pour diffuser des nouvelles sur les actions entreprises par la communauté, cela n'a jamais été concrétisé. Dans l'impossibilité de continuer le financement de son hébergement en ligne et quelque peu frustré, Mario s'est résigné à l'arrêter en 2011.

À l'instar du site web d'Amaicha, la page de Quilmes a été créée non pas suite à une initiative communautaire mais personnelle. D'ailleurs, cet espace reste largement méconnu des membres de Quilmes. Le site est attribué à un membre de Quilmes qui vit actuellement à Buenos Aires. Il n'est d'ailleurs plus mis à jour depuis plusieurs années.

---

<sup>136</sup> Traduction : Il y a une page Internet mais elle n'est pas à jour, je n'y suis jamais entré sur cette page, mais on prévoit de la mettre à jour, il faut mettre des informations nouvelles, sur les choses qui est en train de se faire, sur les choses qu'on a faites, les projets qui sont sortis, il faut tout mettre sur la page. Elle n'est pas actualisée. Mario s'en occupe, c'est lui qui l'a créée. Il nous a donné le mot de passe, il nous a tout donné mais on ne l'a jamais vu, on ne l'a même pas ouverte.



**Figure 4 : Page d'accueil du site Internet de Quilmes**

En 2011, les dirigeants de cette communauté ne s'inscrivaient pas dans une dynamique de communication extracommunautaire. D'ailleurs, la diffusion de connaissances était considérée comme susceptible de leur porter préjudice. Pourtant, l'existence de ce site web montre que la communauté réalise un effort de dialogue avec le reste de l'opinion publique.

Les raisons du non-usage ou de l'abandon d'usage sont généralement expliquées par des problématiques techniques et cognitives liées au dispositif. Ici, les pages web n'ont pas connu le succès espéré et ont été abandonné ou laissé en l'état. On peut remarquer que les communautés se sont par la suite orientées vers les blogs et les réseaux sociaux pour leur communication extracommunautaire. Le changement de support numérique s'explique par le fait que les pages web exigeaient une certaine maîtrise technique et un effort financier, tandis que les autres supports sont gratuits et surtout relativement simples d'utilisation.

### 9.1.3. Les réseaux sociaux et blogs : nouvel élan des pratiques extracommunautaires en ligne

Les communautés ont progressivement développé leur présence sur Internet et sur les réseaux sociaux. Fin 2010, Mario Q. m'expliquait qu'il y a peu, les dirigeants de l'UNPD n'envisageait pourtant pas de s'insérer sur les plateformes numérique. Lui-même était réticent à l'idée de créer des profils sur les réseaux sociaux. Il considérait que ces derniers

étaient exclusivement destinés aux jeunes qui les utilisaient pour diffuser des informations sans importance, et dont l'audience était limitée à l'entourage relativement proche. Il percevait également les réseaux sociaux comme des outils représentatifs de la globalisation et du « premier monde »<sup>137</sup> dont ils voulaient se différencier. Si aucune raison particulière n'est donnée pour expliquer ce changement, il évoque tout de même la facilité d'usage et la diversité de l'audience. La participation et l'engagement progressif des jeunes comuneros semblent également avoir influencé ces nouveaux usages. On peut ainsi considérer, à l'instar de Josiane Jouët, que le sens donné à ces artefacts s'est transformé dans et par le corps social. Par conséquent, l'évolution des pratiques extracommunautaires apparaît comme s'inscrivant dans le cadre d'une double médiation, à la fois sociale et technique.

Sur Facebook, on peut aujourd'hui trouver les pages de plusieurs communautés. La page « Juventud Calchaquí » créée en octobre 2010, compte en août 2014 plus de neuf cent «amis». Il s'agit du premier compte créé par des représentants de communautés diaguitas. Comme l'explique le premier message diffusé « Somos la juventud de Amaicha Organizada »<sup>138</sup>, cette initiative a été prise par des jeunes membres de la communauté. Les pages « Nación diaguita » et « Comunidad Valle del Tafí » ont été conçues en 2011. Cette dernière compte plus de deux cent cinquante «amis» en août 2014. En 2012, la communauté d'Indio Colalao se met elle aussi sur Facebook, en 2013, c'est la page officielle de l'Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita qui voit le jour. Alors qu'en juin 2013, un peu moins de deux cent personnes suivaient l'actualité de l'UPND, ce chiffre est passé à plus de sept cent en août 2014. Depuis avril 2013, l'Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita est également présente sur Twitter. En août 2014, plus de cent soixante tweets ont été publiés et sont suivis par cinquante-trois personnes. Ces différents exemples permettent de se rendre compte de l'évolution de leurs pratiques extracommunautaires vers des usages connectés. Les comptes créés sur les réseaux sociaux sont certes parfois alimentés par une seule personne, mais cette dernière le fait au nom de sa communauté ou de l'ensemble des communautés (cas de l'UPND).

---

<sup>137</sup> En référence à l'appellation « tiers monde », les argentins désignent souvent l'Europe et les États-Unis comme étant le « premier monde ».

<sup>138</sup> Traduction : Nous sommes la jeunesse organisée d'Amaicha

Le blog de l'UPND ([uniondiaguita.blogspot.com.ar](http://uniondiaguita.blogspot.com.ar)) a été conçu en novembre 2008. Il a été initié dans cette mouvance en faveur de la médiatisation des débats et des actualités des communautés.



**Afirmando, que como Pueblos Indigenas somos iguales a todos los demás pueblos en cuánto a dignidad y derechos, reconociendo al mismo tiempo el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a si mismos diferentes y a ser respetados como tales.**

Figure 5 : Bandeau du blog de l'UPND

En 2008, seuls deux billets avaient été publiés, en 2009 ce chiffre grimpeait à quatre-vingt-quinze, puis à cent cinq en 2010. En août 2011, sur les quarante-deux billets publiés cette année-là, dix-huit avaient été rédigés par l'UPND, les autres provenaient d'autres plateformes telles que Indymedia, Contra punto, Primera fuente, etc. Il s'agit de médias indépendants ou alternatifs. Si ce blog était présenté comme un espace officiel et communautaire, il n'était en fait actualisé et géré que par un seul comunero, prénommé Mario, le créateur du site web. Ce blog a cessé d'être alimenté en août 2011. Différentes raisons ont été évoquées : surcharge de travail, bataille de pouvoir et de statuts internes à l'UPND, volonté de créer un espace véritablement communautaire et officiel, ou encore manque de flexibilité de la plateforme blogspot.

En 2010, l'UPND a créé un « Google groupe » : « Voces diaguita ». Il a tout d'abord été conçu comme un moyen d'échanger des informations sensibles entre les différents membres des communautés. D'un groupe fermé et sélectif, Voces diaguita s'est au fur et à mesure ouvert à des personnes et groupes alliés à la cause indigènes tels que des ONG, des collectifs de presse alternative, des universitaires engagés, ou encore des organisations de la société civile. Échange d'informations, organisation de réunions, débats, diffusion de comptes rendus, transmission d'articles politiques, ce groupe s'est transformé en un espace de brainstorming, en un incubateur philosophique et politique de la cause indigène.

Un autre blog est apparu en août 2012 : [voces-diaguita.blogspot.com.ar](http://voces-diaguita.blogspot.com.ar). Sur la page d'accueil, on peut lire en guise de présentation :

« Portal oficial de información de la *Corriente Indoamericana y Popular Liberación Diaguita*. Creado el 28 de agosto 2012. Esta página busca la participación de Pueblos Indígenas, Organizaciones Campesinas, Trabajadores, Organismos de Derechos Humanos, Organizaciones de Mujeres, en particular el Pueblo Diaguita que en Tucumán esta confederado en 12 Comunidades de los Valles Calchaquí, de Tafí, Trancas, de la Alta Montaña de las Cumbres Calchaquiés y de la Sierra del Aconquija »<sup>139</sup>

Il ne s'agit pas ici de la page officielle de l'UPND mais plutôt celle d'une branche politique de l'organisation diaguita. Elle ne s'adresse pas tant à des particuliers qu'à des organisations et des collectifs.

Une page officielle de l'Union des Peuples de la Nation Diaguita a été créée en avril 2013 sur la plateforme WordPress<sup>140</sup>. Contrairement aux supports précédents, il ne s'agit pas d'une initiative personnelle à visée communautaire, mais bien d'un projet « communautaire » dans le sens où il est né dans le cadre de réunions de l'UPND.



Figure 6 : Bandeau du site de l'UPNDT

« Site Officiel », « nous », « nos communautés » sont des éléments qui cherchent à démontrer le caractère communautaire de la page web – « communautaire » dans le sens où l'on va y

<sup>139</sup> Traduction : Portail officiel d'information du Courant Indo-américain et Populaire de Libération Diaguita. Créé le 28 août 2012. Cette page recherche la participation des Peuples Indigènes, Organisations d'Agriculteurs, Travailleurs, Organismes des Droits de l'Homme, Organisations de Femmes, en particulier le Peuple Diaguita qui a Tucuman est confédéré en 12 communautés des Vallées Calchaquí, de Tafí, Trancas, de la Haute Montagne des Sommets Calchaquiés et de la Montagne de l'Aconquija.

<sup>140</sup> URL : <http://uniondiaguita.redelivre.org.br/>

trouver des informations concernant l'ensemble des peuples constituant l'UPND. Cependant, cela est-il suffisant pour considérer qu'il s'agit d'un espace communautaire ? Dans la première partie (revoir Chapitre 2), il avait été vu que pour qu'un média soit considéré comme communautaire, sa propriété, sa gestion et sa participation doivent être collectives. Dans le cas de ce blog, l'UPND évoquent un travail collectif. Mais, concrètement, il est entretenu et alimenté par un seul comunero. En outre, il est intéressant de remarquer que ce dernier a été « désigné » par les représentants de l'UPND et qu'il ne s'agit pas de Mario Q., pourtant moteur depuis de nombreuses années du développement de la communication, et dont l'expertise l'aurait tout désigné pour la fonction. Delfin G., la personne en charge de cet espace, contrairement à Mario Q., a un statut au sein de sa communauté et était de l'UPND. Par conséquent, le choix du « responsable de la communication » semble être davantage fondé sur une appartenance aux institutions traditionnelles, qu'à des compétences techniques et cognitives.

Cette page web est aujourd'hui le principal portail de l'information des communautés indigènes diaguitas. En effet, bien que plusieurs espaces numériques existent, si les communautés souhaitent diffuser une information, elles demandent à la publier sur cette page. Elles se réfèrent ainsi à son responsable pour transmettre toutes leurs informations. Ces mutations vont dans le sens d'une officialisation et centralisation de l'information. Cette dynamique communicationnelle extracommunautaire montre également un effort de cohésion des communautés. De plus, ces pratiques révèlent une volonté d'harmonisation des discours, en reprenant au niveau extracommunautaire les communiqués de presse rédigés au niveau intra et inter communautaire. Les communautés indigènes professionnalisent leurs pratiques médiatiques. Le développement progressif des compétences techniques et cognitives en matière de communication se révèle non seulement par la multiplication des informations diffusées, le nombre de plateformes sollicitées, mais également à travers l'appropriation des formes et outils classiques en la matière. En effet, le site propose par exemple d'envoyer à ses lecteurs une revue de presse hebdomadaire récapitulant les actualités majeures de la semaine. À travers ces processus, les communautés, sous la bannière de l'UPND, cherchent à être davantage prises au sérieux dans leur lutte afin d'acquérir un réel poids sur la scène provinciale puis nationale.

## 9.2. La transformation de leur image dans l'espace public

À travers les pratiques médiatiques extracommunautaires, les communautés indigènes cherchent à sensibiliser et mobiliser l'opinion publique. Je rappelle que leur existence juridico-légale, bien que fondée sur l'auto-reconnaissance, est néanmoins dépendante de l'État. C'est pourquoi, une reconnaissance sociale leur permet d'asseoir leur légitimité lorsqu'il s'agit, par exemple, d'accéder à certains droits particuliers qui leurs sont alloués. De plus, à travers la médiatisation de leurs conditions et de leur actualité, elles recherchent le soutien de la population pour poursuivre leur lutte d'une manière générale et leurs combats lors d'affrontements spécifiques. Enfin, en mettant en place des projets, elles aspirent à développer leur territoire au niveau socioéconomique. Le développement touristique est également perçu comme une source de revenus privilégiée, et pour ce faire, elles mettent en avant leur identité et leur culture, prônent le retour au « naturel », à la vie juste et simple en opposition aux sociétés globalisées.

### 9.2.1. La mise en visibilité de leurs communautés

Dans l'imaginaire collectif des argentins, les communautés indigènes sont majoritairement perçues comme des ancêtres lointains qui auraient disparus, que comme des compatriotes du présent. Pourtant, depuis quelques dizaines d'années, le gouvernement met en place des mesures législatives qui cherchent à redonner une place à ces peuples dans l'espace social. Malgré tout, elles n'apparaissent que peu dans de médias, mis à part ponctuellement lors de cérémonies officielles ou lors de conflits très importants. En outre, de manière générale, dans les médias nationaux, les communautés sont encore largement ignorées, mis à part lors d'événements graves. Par conséquent, et comme l'explique une comunera de Indio Colalao, dans l'extrait d'entretien suivant, il persiste une ignorance généralisée à leur sujet en Argentine.

« Todavía hay gente que cree que los pueblos originarios han desaparecidos, que no hay indígenas acá en Tucumán. »<sup>141</sup> (Cintia O., communauté d'Indio Colalao, voir entretien complet en annexe)

---

<sup>141</sup> Traduction : Il y a encore des gens qui pensent que les peuples originaires ont disparus, qu'il n'y a pas d'indigènes à Tucumán.

« Hay que visibilizar las problemáticas al público que nos miren como desconociéndonos »<sup>142</sup> (Ibid.)

Absents de l'espace médiatique, les communautés sont ignorées ou méconnues de l'opinion publique. C'est en prenant conscience de cette réalité, que les communautés ont développé leurs pratiques médiatiques extracommunautaires.

En 2011, produire des informations à destination de l'opinion publique pour combler le vide médiatique a été la motivation première dans leur processus d'appropriation des artefacts médiatiques. Au cours de l'année 2012 et davantage en 2013, les questions du discours et de la manière de s'exprimer, du comment se présenter et du quoi raconter sont apparues comme de plus en plus prégnantes et importantes pour les communicants indigènes.

« La cuestión es cómo nos mostramos al resto de la población »<sup>143</sup> (Cintia O.)

Pourquoi continuent-elles à être largement méconnues par la population argentine ? Pourquoi demeurent-elles absentes de l'espace public ? Dans quelle mesure la population « extérieure » conserve-t-elle une vision négative des communautés indigènes et comment l'inverser ? Comment prouver leur préexistence et la survivance de leur culture ? Ces questions sont au cœur de nombres de réflexions de la part des communautés, et plus particulièrement des membres actifs de la cause indigène.

Au milieu de l'année 2013, le « comunicar con identidad »<sup>144</sup> est devenu leur leitmotiv. S'il a été vu dans la communication intra et intercommunautaire qu'il était question d'une réappropriation identitaire au niveau symbolique et historique, c'est la discursivité qui est apparue comme une préoccupation majeure, au niveau extracommunautaire.

« La identidad es todo, es “cómo se entiende el mundo”. Las noticias son entendidas de forma muy distinta: es más palpable, cómo el relato de un abuelo sobre el cerro, sobre la comida, etc. Tienen que ver con cómo se vive y se ve el mundo diariamente. Es muy distinto a la comunicación de los medios hegemónicos. »<sup>145</sup> (Cynthia O. notes prises d'un entretien non enregistré réalisé lors des rencontre universitaires : Catedra de los Pueblos Originarios)

---

<sup>142</sup> Traduction : Il faut visibiliser les problématiques vers ce public qui nous regarde mais ne nous connaît pas

<sup>143</sup> Traduction : La question est comment nous montrer au reste de la population.

<sup>144</sup> Traduction : Communiquer avec identité

<sup>145</sup> Traduction : L'identité c'est tout, c'est « comment on comprend le monde ». Les informations sont comprises de manière très différente : c'est palpable, comme le récit d'un grand-père à propos de la montagne, sur la nourriture, etc. Elles ont un rapport avec comment on vit et comment on voit le monde quotidiennement. C'est très différent de la communication des médias hégémoniques.

C'est ainsi que les pratiques médiatiques extracommunautaires se sont développées en opposition aux modèles des médias hégémoniques. Ils ont ainsi cherché à ne reproduire ni les thématiques, ni les formats, ni les styles discursifs présents dans ces médias mais, se sont eux-mêmes inscrits dans la lignée des médias alternatifs. Cependant, une analyse des formats des informations diffusés ne permet pas de considérer qu'ils ont réalisés une réelle rupture avec les schémas dominants. La distanciation apparaît par contre davantage dans leur point de vue sur l'actualité et le choix des sujets abordés.

La « vraie » histoire des Diaguitas et des différentes communautés est l'un des thèmes récurrents dans les discours extracommunautaires. Sur le blog officiel de l'UPND, ils ont rédigé un article à propos du 12 octobre qui a été déclaré « Journée Pluriculturelle, de résistance, valorisation, et reconstruction de l'identité collective » :

« Por mucho tiempo, esta fecha fue un símbolo del colonialismo del que fue víctima nuestra América, y parte de la construcción de una historia ficticia, que caminaba a contramano de nuestra historia real. »<sup>146</sup> (Article du 10/10/13 sur le site officiel)

L'appropriation des technologies d'information et de communication (TIC) leurs permet de faire connaître leur version de l'histoire, de réhabiliter leur passé qui est tout autre que celui enseigné par le système scolaire, soutenu dans les médias de masse et ignoré par la sphère politique.

« El proceso de genocidio y apropiación territorial ilícita cometido en contra de nuestros mayores los **Diaguita** por el colonialismo español ha sido justificado por una historia escrita basada en la negación y olvido que hasta nuestros días se repite. »<sup>147</sup> (Page d'accueil du site UPND)

Les communautés utilisent également régulièrement l'histoire du peuple Quilmes qu'elles comparent à la version officielle en mettant en avant ce qu'elles considèrent être une perversion de leur histoire et une preuve de leur survivance. Ces faits sont relatés non seulement sur les pages dédiées à Quilmes, mais également sur celles des autres communautés et celles de l'UPND.

---

<sup>146</sup> Traduction : Pendant longtemps, cette date a été le symbole du colonialisme duquel a été victime notre Amérique, et part de la construction d'une histoire fictive, qui marche à contre-courant de notre histoire réelle.

<sup>147</sup> Traduction : Le processus de génocide et d'appropriation territoriale illégale commis contre nos ascendants les Diaguita par le colonialisme espagnol a été justifié par une histoire écrite basée sur la négation et l'oubli qui jusqu'à nos jours se répète.

En exposant la culture, la cosmovision et les rites ancestraux et en les comparant à ceux d'aujourd'hui, ils cherchent à prouver leur légitimité en tant que descendants des populations pré-espagnoles. De plus, ils démontrent que leurs ancêtres ont bien existés là où se trouvent leurs actuelles communautés. Ils visent ainsi à contrecarrer les discours qui les considèrent comme étant des « usurpateurs »<sup>148</sup>. Pour ce faire, ils s'appuient sur des données concrètes, des travaux scientifiques, des dates, des articles de lois, etc. La page « Somos » du site, aujourd'hui disparu, de la communauté d'Amaicha, illustre parfaitement cette manière de présenter leur histoire en s'appuyant sur des données concrètes.



Figure 7 : Page de présentation du site Internet d'Amaicha

Il est intéressant de noter ces détails dans la mesure où ils racontent ici leur histoire et rappellent leur reconnaissance officielle en s'appuyant sur des données et des articles de lois extérieurs à leur communauté. Ils mélangent ainsi récits propres et règles, normes et codes véhiculés dans la société argentine pour assoir leurs discours et ainsi les rendre intelligibles et inattaquables.

Le lien avec leurs ancêtres et la survie de leur culture ancestrale sont sans cesse répétés, prouvés et argumentés. C'est ainsi que nombre de productions médiatiques traitent de

<sup>148</sup> Je rappelle qu'au cours de l'Histoire, les communautés indigènes ont été présentées comme une population éteinte (voir dans la partie 2 le point 6.1). Ainsi, pour certaines personnes, les indigènes n'existent plus de nos jours. Ces personnes questionnent la légitimité des « indigènes » en les considérant comme des « usurpateurs » et des « faux indigènes ». (Voir entretiens en annexe)

leurs élections politiques, du fonctionnement de leurs autorités ancestrales, de la Pachamama et de sa signification, de leurs héros, de leur symbolique, etc.



**Figure 8 : Publication sur la page Facebook de l'UPNDT**

Il est par ailleurs intéressant de remarquer que souvent les photos utilisées pour illustrer les articles mettent en scène des comuneros dont la physionomie ou l'habillement correspond à l'image que « l'extérieur » se fait des indigènes.

Un autre exemple révélateur peut être pris sur le site de l'UPND, où l'on peut lire un article expliquant la signification de leur drapeau :

« Nuestro símbolo: cultura y cosmovisión del Pueblo Diaguita (UPNDT).- Para el diseño de nuestra bandera hemos tomado elementos que representan a nuestra cultura y cosmovisión, por estar reflejados desde tiempos antiguos en el arte del pueblo diaguita y los encontramos en múltiples formas en la cerámica, el tejido, las pinturas rupestres y otras obras antiguas.

La negación cultural que impuso la invasión hispánica no logró extirpar de la memoria de nuestros mayores, la información que hoy nos permiten reinterpretar nuestra simbología, cuyos diseños hemos volcado en esta bandera, que fue aprobada por las autoridades tradicionales diaguitas de Salta, Catamarca, Santiago del Estero, La Rioja y Tucumán en Asamblea realizada en la Comunidad de El

Mollar en marzo de 2010. »<sup>149</sup> (Extrait d'un billet édité sur le site de l'UPND le 04/08/14)

Un autre défi, à l'aune de leur recherche de reconnaissance extracommunautaire, est celui de s'inscrire dans une contemporanéité. Comme l'avait déjà noté Carmen Gomez Mont, ils se positionnent en ce sens à l'opposé d'une représentation archaïque véhiculée dans la société :

« Como contraparte a esta visión cosmopolita del indígena, la imagen que ha construido la sociedad occidental dicta que: *el indígena oficialmente es aislado, rural y resistente al cambio.* »<sup>150</sup> (Gomez Mont, 2004 : 15)

Cette posture est d'ailleurs clairement établie sur le site de la communauté de Quilmes :

« Es nuestra postura la de revalorizar nuestros propios valores culturales utilizando los aportes de la ciencia y la tecnología: música, fotografía, video e internet. »<sup>151</sup> (Site Web Quilmes<sup>152</sup>)

Comme me l'expliquait un comunero de la Angostura dans une conversation off record, le plus important est de montrer qu'ils ne sont pas tournés vers le passé, mais qu'ils sont adaptés à la vie moderne. Certes pour eux, il est important de se rappeler de leurs ancêtres, mais ne souhaitent pas pour autant vivre comme il y a cinq siècles. À travers cette démarche, ils se présentent comme des pairs des autres argentins, comme des égaux et des contemporains dont le respect de la culture ancestrale ne va pas à l'encontre du progrès et du développement.

« No es porque valoras la cultura indígena que tienes que separarte y aislarte. Si no, no podríamos utilizar todas las herramientas como Internet, este tipo de cosas tenemos que aprender más a utilizarlas para la lucha y con identidad.»<sup>153</sup> (Cynthia O., voir entretien complet en annexe)

---

<sup>149</sup> Notre symbole : culture et cosmovision du Peuple Diaguita (UPNDT).- Pour le dessin de notre drapeau nous avons pris les éléments qui représentent notre culture et cosmovision, parce qu'ils apparaissent depuis les temps anciens dans l'art du peuple diaguita et nous les retrouvons dans multiples formes de céramique, de tissage, peintures rupestres et autres œuvres antiques. La négation culturelle imposée par l'invasion espagnole n'a pas réussi à extirper de la mémoire de nos anciens, l'information qui aujourd'hui nous permet de réinterpréter nos symboles, dessins que nous avons repris dans ce drapeau qui fut approuvé par les autorités traditionnelles diaguitas de Salta, Catamarca, Santiago del Estero, La Rioja et Tucumán au cours d'une Assemblée réalisée dans la communauté el Mollar en mars 2010.

<sup>150</sup> Traduction : Comme contrepartie de cette vision cosmopolite des indigènes, l'image que la société occidentale a construite dicte que : l'indigène est officiellement isolé, rural et résistant au changement.

<sup>151</sup> Traduction : Notre posture est celle de la revalorisation de nos propres valeurs culturelles en utilisant les apports de science et de la technologie : musique, photographie, vidéo et Internet.

<sup>152</sup> Extrait du site web consulté le 26/03/2014.

<sup>153</sup> Traduction : Ce n'est pas parce que tu valorises la culture indigène que tu dois te séparer et t'isoler. Sinon, nous ne pourrions pas utiliser tous les outils tels qu'Internet, ce type d'outils nous devons apprendre à plus les utiliser pour la lutte et avec identité.

À travers ces différentes dynamiques communicationnelles, ils créent ainsi un lien entre les destinataires « extérieurs » et eux-mêmes. Ils considèrent que pour être acceptés et reconnus, il faut être compris et ils mènent ce processus à partir non pas d'une différenciation brutale mais de la recherche de points de similitudes.

« La idea no es que formamos un Estado aparte, sino que el Estado nos valore, de tener un lugar sin perder nuestra identidad, porque al fin y al cabo, todos coincidimos, todos venimos de una mezcla, todos tenemos un conjunto de culturas.»<sup>154</sup> (Cynthia O., voir entretien complet en annexe)

Ils cherchent à montrer que si certes ils ont une culture autre que celle majoritairement partagée en Argentine, ils proviennent également, à l'instar de la majorité de leurs compatriotes, d'un mélange de cultures. Ce faisant, ils souhaitent diminuer la barrière culturelle ou la peur que certains pourraient ressentir face à leur lutte pour leur reconnaissance identitaire. Par exemple, lorsqu'ils parlent de la Pachamama, ils évoquent les mouvements écologistes de protection de la nature et s'inscrivent dans la même lignée. C'est à partir de la création d'un discours fraternel qu'ils cherchent ensuite le soutien de la population dans leur lutte.

«Otros diferentes a quienes se interpelaba solicitando atención, solidaridad, apoyo para las propias causas porque se consideraba que ellas trascendían lo particular involucrando a todos, en busca de un mundo más justo.»<sup>155</sup> (Mata, 2011 : 4)

Maria Mata soutient qu'à travers l'action de communication et la conviction que ces pratiques sont une source de reconnaissance, ils construisent avec « l'autre » des projets communs. La médiatisation de leur culture, de leur identité, de leurs fonctionnements sociopolitiques et de leur vision du monde, leur permet ainsi de rendre leur lutte plus intelligible et d'attirer le soutien populaire.

---

<sup>154</sup> Traduction : L'idée n'est pas de former un État à part, sinon que l'État nous valorise, d'avoir une place sans perdre notre identité, parce qu'en fin de compte, nous coïncidons tous, nous venons tous d'un mélange, nous venons tous d'un ensemble de cultures.

<sup>155</sup> Traduction : Les autres différents à qui il est fait appel en sollicitant attention, solidarité, appui pour les causes propres parce qu'il est considéré qu'elles transcendent le particulier en touchant tout le monde, dans la recherche d'un monde plus juste.

### 9.2.2. Les stratégies numériques pour un soutien populaire

Comme il a été vu dans le point précédent, les communautés prennent en main leur inscription dans l'espace public et créent des liens de fraternité avec les destinataires. La transformation de leur représentation au sein de la société ne s'arrête pas à un enjeu de reconnaissance, mais va plus loin dans la mesure où elle vise le soutien de la population dans leur lutte. En ce sens, il s'agit d'une démarche profondément politique. À travers les espaces d'expression qu'ils ont créés, ils rendent compte de leurs problématiques quotidiennes, se positionnent en tant que victimes : victimes de la colonisation espagnole, victimes des processus historiques d'homogénéisation culturelle, victimes d'un système qui les maintient dans une situation de subalternité, victimes d'une globalisation qui peu à peu détruit leur culture, mais également et surtout victimes de tous ceux qui participent au non-respect de leurs territoires : propriétaires terriens, hommes politiques, juges, avocats, etc.

En juin 2011, les communautés indigènes ont organisé une marche dans la capitale provinciale pour dénoncer les violences dont ils sont victimes et le non-respect de leur droit territoriaux. Pour mobiliser la population, ils ont mis en place une campagne de communication : billets sur les blogs, articles dans la presse alternative, commentaires sur les réseaux sociaux, conférences de presse etc. Ils ont même conçu l'affiche ci-dessous. Un enfant, une femme en habits traditionnels et un vieil homme sont les personnages choisis pour représenter les communautés indigènes. À travers ce choix visuels, ils se peignent eux-mêmes comme un peuple sans défense et innocent dans une situation de fragilité ; comme un peuple qui a besoin d'être protégé et soutenu.

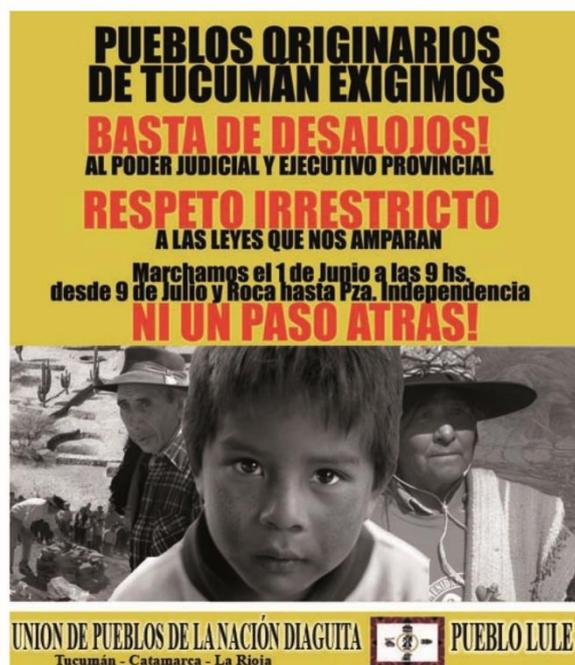


Figure 9 : Campagne de communication de l'UPND contre les expulsions, juin 2011

Sur la page de présentation du blog de l'UPND, à l'instar de nombre d'autres publications, on retrouve également ces éléments dénonçant les violences dont ils sont victimes.

« En el presente, nosotros sus descendientes nos organizamos y trabajamos para la aplicación de nuestros **derechos colectivos**, reconocidos en la **legislación** estatal. Nos oponemos al actual colonialismo que sigue pretendiendo nuestros territorios y sus recursos a costa de vidas como la de **Javier Chocobar**. »<sup>156</sup> (Blog de l'UPND, en gras dans le texte)

Ici, ils vont jusqu'à parler « d'actuel colonialisme », terme très fort et loin d'être anodin compte tenu de l'histoire de leurs ancêtres. *Quando on sait que le conflit terrien si certes a à voir avec la question de la possession, la comparaison est ici osée dans la mesure où il ne s'agit pas tant de personnes qui arrivent sur leurs terres pour la leur voler, mais davantage de propriétaires réclamant les territoires qu'ils ont acquis lorsque les droits territoriaux des communautés n'étaient pas reconnus. Si l'on laisse de côté la question de la véracité et de la force des termes utilisés*, il est intéressant de noter qu'en parlant de colonialisme, ils effectuent une fois de plus une comparaison entre leur situation et celle de leurs ancêtres.

<sup>156</sup> Traduction : Aujourd'hui, nous les descendants nous nous organisons et nous travaillons pour l'application de nos droits collectifs, reconnus dans la législation étatique. Nous nous opposons à l'actuel colonialisme qui continue à désirer nos territoires et nos ressources à coûts de vies comme celle de Javier Chocobar.

Le 12 octobre 2009, lors d'une altercation avec une personne se présentant comme propriétaire des lieux et deux de ses gardes, Javier Chocobar, le porte-parole de la Chuschagasta – communauté appartenant à l'UPND, située dans la vallée de Choromoro – a été assassiné et trois autres comuneros blessés par balles. Cet événement dramatique est devenu le symbole de la lutte des communautés indigènes et Javier Chocobar a été érigé en martyr de cette cause, comme on peut le lire ci-dessous dans un extrait de la présentation de l'UPND sur leur site.

« Un presente que nos encuentra con la amenaza de la violencia judicial y material por parte de los intereses económicos sobre nuestros territorios y recursos. Un presente en el que como **Pueblo Diaguita** debemos recordar **un nuevo mártir como Javier Chocobar** a los tantos de nuestra historia, y por eso estaremos en Chuschagasta este 12 de octubre a 4 años de su asesinato.»<sup>157</sup> (Site officiel de l'UPND, en gras dans le texte)

Si l'on laisse de côté le dramatique de l'affaire et que l'on se focalise sur l'usage fait des médias de communication, cette « affaire » - el caso Chocobar – est emblématique du développement des pratiques médiatiques extracommunautaires. Tout d'abord, ce meurtre et ses tentatives d'assassinat ont été filmés par l'un des protagonistes sur son téléphone portable. Cette vidéo a par la suite été mise en ligne sur la plateforme YouTube, laquelle a été relayée sur tous les espaces Internet détenus par les communautés indigènes, réseaux sociaux, blogs, etc. Elle a de plus été transmise sur toutes les plateformes de médias alternatifs avec lesquelles les communautés étaient en relation.

Il est par ailleurs intéressant de noter que dans la communauté en question, il n'y a pas de réseau de portables, la personne avait néanmoins un téléphone dernière génération puisqu'elle disposait d'un appareil photo/ vidéo. Quand on sait combien coûtent les téléphones portables en Argentine (environ trois fois plus cher qu'en France) et qu'on connaît le revenu moyen d'un comunero (très faible), il est intéressant de prendre en compte cette donnée. La vidéo a été largement diffusée et a servi de preuve pour incriminer les responsables et de moyen de pression pour que le procès ait lieu.

---

<sup>157</sup> Site <http://uniondiaguita.redelivre.org.br/> [en ligne], consulté le 11/11/2013. Traduction : Un présent qui nous trouve sous la menace de la violence judiciaire et matérielle de la part d'intérêts économiques sur nos territoires et nos ressources. Un présent dans lequel en tant que Peuple Diaguita nous devons nous rappeler un nouveau martyr comme Javier Chocobar en plus de tous ceux de notre histoire, et pour cela nous serons à la Chuschagasta ce 12 octobre à 4 ans de son assassinat.

Le 13 octobre 2009, le principal journal provincial, La Gaceta, à l'instar d'autres médias, relatait le dramatique événement dans la rubrique policière comme s'il s'agissait d'une simple dispute qui s'était mal terminé. Face à ce traitement médiatique qui minorait les faits, les raisons et les conséquences de cet événement, et face à la lenteur de la justice<sup>158</sup>, les communautés ont décidé de médiatiser l'affaire elles-mêmes. Elles ont pris conscience de l'importance de l'UPND dans ce type de situation et décidé d'attirer l'attention de la société comme l'explique ci-dessous, une comunera de la Angostura.

« Por ejemplo, el tema de un cacique que ha muerto en la Chuschagasta y que está en la nada en este momento. [...] Es importante hacer una marcha, es para que nos escuchen, para que sepan lo que pasa en nuestro territorio, porque nos amenazan, y amenazan nuestras tierras. Entonces, nos unimos. La Unión Diaguita dice que todos los pueblos tenemos que estar acompañados para hacer los reclamos a la justicia de que esto se haga realidad, como debe ser la justicia. Recién han matado a Javier Chocobar, están libres teniendo pruebas concretas. Él por levantar los brazos para levantar una máquina fotográfica, lo han matado, no es que él fue a apuntar o algo no! Fue una muerte injusta y eso está acá clarísimo. Los que han hecho todo eso están libres. Por todo esto decimos que la Unión Diaguita es importante, porque tenemos en cada comunidad un problema, que están con nosotros, nos acompañan todas las comunidades.»<sup>159</sup> (Clemencia N., voir entretien complet en annexe)

La lenteur de la justice, dont parle mon interlocutrice, a choqué un grand nombre de personnes dans la mesure où la scène a été filmée. Un collectif s'est donc mis en place pour médiatiser l'affaire et faire pression sur la justice pour que le procès ait lieu. L'affaire n'étant pas jugée malgré le nombre de preuves disponibles (dont la vidéo), ce collectif a décidé de créer un site Internet : [www.juicioporchocobar.com.ar](http://www.juicioporchocobar.com.ar) pour sensibiliser la population et acquérir son soutien. Il est composé par non seulement les communautés de l'UPND, mais également des ONG, des collectifs de presse alternative, des communicants et des

---

<sup>158</sup> En septembre 2014, l'affaire n'a toujours pas été jugée.

<sup>159</sup> Traduction : Par exemple, le thème du Cacique qui est mort à la Chuschagasta, et qui n'avance pas actuellement. [...] Il est important de faire une marche, pour qu'ils nous écoutent, pour qu'ils savent ce qui se passe sur notre territoire, parce qu'ils nous menacent, ils menacent nos terres. Donc, nous nous sommes regroupés. L'Union Diaguita dit que tous les peuples nous devons être accompagnés pour réclamer que justice soit faite, comme cela devrait l'être. Ils [les propriétaires terriens] ont récemment tué Javier Chocobar et ils sont libres alors qu'il y a des preuves concrètes. Lui, parce qu'il a levé les bras pour lever un appareil photo, ils l'ont tué, lui il visait rien. C'est une mort injuste et ça c'est très clair. Ceux qui ont fait ça sont libres. Pour toutes c'est raisons nous disons que l'Union Diaguita est importante, parce que dans chaque communauté on a un problème, parce qu'ils sont avec nous, ils nous accompagnent toutes les communautés.

organisations de la société civile, etc. Le site créé montre qu'une évolution des pratiques numériques extracommunautaires : de la diffusion d'informations à caractère général sur des plateformes uniques, ils sont passés à l'appropriation des TIC pour des problématiques spécifiques. Sur ce site, le lecteur est invité à signer une pétition demandant la tenue imminente d'un procès. Il est également proposé de se prendre en photo avec l'affiche téléchargeable créée pour l'occasion.



**Figure 10 : Campagne de communication de l'UPND en juin 2014 : Justicia por Chocobar**

A l'instar de la comunera ci-dessus, nombre de comuneros mais également de civils non indigènes se sont pris en photo avec l'affiche. Ces clichés ont été par la suite diffusés sur le site dédié à l'affaire mais également sur les réseaux sociaux. Toutes les formes et outils de communication sont donc sollicités, ainsi que toutes les plateformes numériques. En effet, comme on peut le voir ci-dessous, sur ce site, le lecteur est invité à partager l'information sur diverses plateformes et réseaux sociaux.



**Figure 11 : Page du site Internet : Justicia por Chocobar**

Ci-dessus, l'intégration des logos montre une appropriation supérieure des supports numériques et une acquisition d'expertises et de compétences. De fait, les communautés étendent leur présence numérique sur un maximum de supports. Elles exploitent ainsi les différentes plateformes, et utilisent les possibilités de partage que celles-ci permettent pour atteindre un maximum de destinataires. Cette dynamique démontre une évolution non seulement de leurs connaissances techniques et logicielles des plateformes numériques, mais également une modification du rôle des TIC dans leur lutte, ainsi qu'un renouvellement de leur confiance en leur pouvoir d'action collective à travers les pratiques numériques.

### 9.2.3. Des enjeux économiques

Si les enjeux principaux qui apparaissent à travers les pratiques médiatiques extracommunautaires sont, comme il a été vu préalablement, leur reconnaissance et le soutien de l'opinion publique dans leur lutte, un autre enjeu, bien que mineur en comparaison des précédents, transparaît également, il s'agit de celui du développement socioéconomique et touristique de leurs localités.

Les efforts touristiques en Argentine sont relativement récents. En effet, ce n'est qu'à travers la loi 25198 du 10 novembre 1999 que le tourisme a été déclaré d'intérêt national comme activité socio-économique au même niveau de l'activité industrielle. Le tourisme proposé par les communautés indigènes est appelé « tourisme ethnique » ou « tourisme

rural ». À ce propos, l'anthropologue argentin Jorge Sosa considère qu'il s'agit d'avantage d'une réponse aux phénomènes de globalisation qu'une initiative adaptée à un certain tourisme. Les communautés indigènes se seraient ainsi vues contraintes de rendre leur territoire aptes au tourisme dans la mesure où leurs systèmes socio-économiques de survie se seraient vus affaiblis par la tertiarisation du monde rural (Sosa, 2011 : 134). Cependant, le développement touristique de ces territoires ne surviendrait pas tant d'initiatives endogènes que d'initiatives étatiques. À partir des travaux de Mantero (2004), Jorge Sosa critique ces politiques touristiques descendantes qui loin de mettre en place des stratégies favorisant le développement et la participation des communautés locales, elles commercialisaient leurs ressources territoriales en excluant de ce processus les populations.

« La “planificación del turismo” ha sido concebida, fundamentalmente, como una “herramienta” tendiente a desarrollar una actividad económica que se basa en el “uso” de las sociedades anfitrionas y sus recursos ambientales y/o culturales.»<sup>160</sup>  
(Sosa, 2011 : 135)

Par conséquent, plus que des acteurs et des gestionnaires du développement touristique de leur territoire, les communautés indigènes étaient envisagées comme des « ressources » ou des « outils » permettant de vendre un tourisme ethnique, exotique, pittoresque et folklorique. Comme le remarque Jorge Sosa, il suffit d'aller sur la page web du ministère du tourisme de Tucumán pour se rendre compte de la vision utilitariste qu'a le gouvernement des communautés :

« Las comunidades indígenas tucumanas contribuyen al desarrollo turístico »<sup>161</sup>

Au niveau provincial, il est important de souligner que, mis à part quelques édifices historiques dans la capitale, les principaux centres d'intérêts touristiques sont Amaicha del Valle, les ruines de Quilmes<sup>162</sup> et Tafi del Valle. D'ailleurs, l'office du tourisme de S.M. de Tucumán promotionne avant ce circuit touristique, qui est considéré comme celui attirant le plus de visiteurs. Par conséquent, Tafi-Amaicha-Quilmes sont perçues par le gouvernement provincial comme des ressources touristiques qui sous-tendent des enjeux économiques particulièrement importants. Seul site archéologique d'une telle ampleur de la province, les ruines de Quilmes sont régulièrement présentées comme un « mini Machu Picchu » compte tenu de leurs configurations et afin de les placer sur la lignée du lieu reconnu mondialement.

---

<sup>160</sup> Traduction : La planification du tourisme a été conçue, fondamentalement, comme un “outil” qui vise à développer une activité économique basée sur « l'usage » des sociétés amphi-prionnes et de leurs ressources environnementales et/ou culturelles.

<sup>161</sup> Traduction : Les communautés indigènes tucumanas contribuent au développement touristique

<sup>162</sup> Ce site est appelé « Ruinas de Quilmes » ou « Ciudad Sagrada de Quilmes » (Cité Sacrée des Quilmes).

La question de la propriété, de l'administration et de la gestion de ces ruines est emblématique des problématiques des communautés indigènes avec les propriétaires terriens mais également avec le gouvernement. En effet, ces dernières étaient la propriété à un particulier non comunero<sup>163</sup>. Ce dernier avait obtenu la propriété et le droit d'utilisation des ruines jusqu'en 2002. Face aux destructions archéologiques entreprises par l'ex propriétaire – telle que la construction d'un hôtel avec piscine sur le cimetière archéologique – les communautés indigènes ont entamé une bataille pour reprendre possession du site. Par la suite, en 2006 et 2007, c'est avec le gouvernement provincial que Quilmes s'est longuement affrontée concernant la propriété des ruines. Pour ce dernier, il était impensable d'en perdre l'exploitation puisqu'elles constituent la principale et la plus rentable attraction touristique du fameux « Circuito Turístico Valles Calchaquíes »<sup>164</sup>. Aujourd'hui, la communauté s'est réappropriée le site et gère son exploitation depuis le 9/01/2008.

Un cas comparable a été observé à Amaicha. En 1950, le gouvernement provincial avait initié la construction de diverses *hosterias* dont à Amaicha, Quilmes et Colalao del Valle, afin d'y promouvoir le tourisme. Celui d'Amaicha, inauguré en 1955, a été cédé dix ans plus tard à une entreprise privée (Termas de Reyes) pour une durée de quatre ans, puis en 1971 à l'Automovil Club Argentino (A.C.A.) pour une durée de quatre-vingt-dix-neuf ans. Finalement, elle est passée sous la direction d'un entrepreneur local au début des années 1990, puis de nombres d'autres entreprises privées à partir de 1992, et enfin de nouveau aux mains du gouvernement provincial en 2004. Finalement, la communauté s'est octroyée sa possession en juin 2009 afin de le transformer en un lieu communautaire (administration, bibliothèque, etc.).

Ces conflits sont symboliques de la bataille silencieuse que livrent les communautés indigènes aux entrepreneurs privés d'un côté et au gouvernement provincial de l'autre. Ce dernier continue d'ailleurs à développer et promouvoir un tourisme dans lequel les communautés indigènes ne sont envisagées ni comme des acteurs ni comme des partenaires. À partir de ces deux exemples, qui pourraient être suivis de nombre d'autres, transparaît un évident conflit économique de l'exploitation des terres indigènes.

---

<sup>163</sup> Pour plus de détails, lire ANDHES 2008

<sup>164</sup> Traduction : Circuit Touristique Vallées Calchaquíes

Les communautés, pourtant légalement reconnues comme propriétaires exclusifs au niveau provincial, national et international, sont victimes de campagnes visant à criminaliser (Sosa, 2011) et à dénigrer leurs revendications territoriales, lesquelles, in fine, visent à les exclure de l'exploitation touristique de leurs terres. Ces campagnes de communication sont régulièrement dénoncées par de nombreux comuneros. Un des membres d'une communauté de Lules (au sud de Tucumán), également membre de l'UPND, l'avait dénoncé lors d'une catedra de pueblos originarios en juillet 2011.

« Una de las metodologías que utilizan los terratenientes y otros es simplemente apocarnos y decir que somos un grupo vandálico o decir que somos un grupo reducido de indios o falsos indígenas. Son maneras de apocar y seguir discriminando como en la época de la colonización.» (Anonyme, juillet 2011)

165

Face à ces diffamations, dont nombres sont diffusées dans le principal quotidien local, Internet apparaît comme un outil incontournable non seulement comme droit de réponse, mais également pour faire eux-mêmes la promotion de leurs territoires et de leurs offres touristiques. Le conflit entre Quilmes et le gouvernement provincial concernant l'exploitation des ruines a par exemple été largement médiatisé sur les espaces numériques des communautés. Sur le site de la communauté de Quilmes, un long communiqué rectifiait les articles parus dans la presse :

« Atento a lo retratado por la prensa en el día de la fecha; respecto de la ejecución del desalojo en la Ciudad Sagrada de Quilmes en el día de ayer; se adjunta para su conocimiento las reivindicaciones de la Comunidad India Quilmes (CIQ) registrada en acta comunitaria del 8/12/07; cuya transcripción se adjunta para vuestro conocimiento y evaluación correcta, respecto de las negociaciones, en la actualidad entre el Pueblo Quilmes y el Gobierno de la Provincia de Tucumán en el marco de la lucha por la restitución de la Ciudad Sagrada.» (Site Internet de la CIQ)

Ici, il s'agit certes pour Quilmes de donner à la population leur version des faits et de les sensibiliser à leur lutte pour la récupération de leur Cité Sacrée, mais également, en mettant en avant les abus dont ils sont victimes, ils alertent sur l'irrationalité d'une exploitation par des

---

<sup>165</sup> Traduction : Une des méthodologies que les propriétaires terriens utilisent et autres est simplement de nous rabaisser et de dire que nous sommes un groupe de vandales ou dire que nous sommes un petit groupe d'indiens ou de faux indiens. Ce sont des formes de nous rabaisser et de nous discriminer comme à l'époque de la colonisation.

agents extérieurs à la communauté. Cette stratégie leur permet d'inciter les visiteurs à avoir recours à leurs propres offres touristiques. Sur la page web, ils invitent les touristes à venir visiter ce site archéologique. Dans leur lutte pour gérer eux-mêmes leurs offres touristiques, ils ont mis en place une certaine stratégie qui consiste à vanter les mérites d'avoir un guide « natif » et « comunero ». Sur la page Internet de la communauté de Quilmes, les visiteurs sont ainsi invités à n'employer que des guides travaillant sur le site archéologique. Ces derniers sont exclusivement des membres de la communauté depuis leur prise de possession des ruines en 2008. A l'instar de Quilmes, de nombreuses communautés valorisent le tourisme guidé par des « natifs ». Depuis ces trois dernières années, « communauté indigène » est devenue un symbole, une marque qu'ils valorisent. D'ailleurs, le Cacique d'Amaicha a commencé en 2009 à créer une marque « Communauté Indigène d'Amaicha del Vallée » pour que les productions locales soient facilement différenciables des autres aux yeux des touristes.

Les communautés d'Amaicha, Tafi, Colalao, et dans une certaine mesure Quilmes connaissent déjà un certain afflux touristique. Le développement du tourisme apparaît comme une source de revenus particulièrement intéressante, et de fait, souhaite la développer davantage. Les trois premières communautés sont celles qui investissent le plus au niveau événementiel. Tous les types de publics sont visés. Concerts, festivals, rencontres, excursions, mais également événements scientifiques, colloques, congrès, l'offre touristique se développe et se diversifie considérablement ces dernières années. Chaque événement fait l'objet d'une publication sur la page des réseaux sociaux de la communauté hôte, sur celles de l'UPND, de la création d'un événement Facebook, ainsi que d'un billet sur le blog de l'UPND. Tous les supports numériques à disposition sont ainsi réquisitionnés pour faire la promotion des activités communautaires à destination des touristes.

Les communautés font la promotion de leurs événements touristiques en s'alliant à des groupes sociaux en faveur de leur lutte ou à des groupes dont les valeurs sont proches des leurs. Elles cherchent à accroître leur présence dans l'espace public par le biais de la constitution d'un réseau social sensible à leurs valeurs. Par exemple, elles ont fortement développé leurs relations avec le monde artistique de Tucumán. Elles se servent de ces relations artistiques pour organiser des concerts et des expositions sur leurs territoires, attirants ainsi un autre type de tourisme. Elles cherchent ainsi à renforcer leur visibilité en profitant de la notoriété de ces groupes. À travers ces démarches, elles souhaitent se différencier des voies empruntées par le gouvernement provincial pour attirer des visiteurs.

Elles cherchent à développer socio économiquement leurs territoires sans dépendre entièrement de la promotion effectuée par le ministère du tourisme provincial.

En guise de conclusion de ce chapitre, je rappellerai que les pratiques médiatiques extracommunautaires sont principalement l'œuvre de comuneros qui ont un rôle et un statut spécifique et officiel au sein de l'UPND. Par conséquent, la communication produite ne prend pas tant les traits d'une communication réellement communautaire, dans le sens où tout comunero pourrait utiliser les espaces créés pour diffuser des informations. En effet, les espaces numériques ne sont pas gérés et alimentés de manière collective. Cependant, l'effort de mise en commun des informations, réalisé au niveau intercommunautaire, transparaît dans les discours retransmis au niveau extracommunautaire. Ainsi, si certes, une certaine verticalité, et de fait un certain contrôle dans l'exercice de la diffusion des informations, transparaissent de ces usages, cela va de pair avec une mutation des possibilités d'expression, une évolution de l'appropriation des supports numériques, et une transformation de leurs propres manières de se concevoir et d'appréhender leur lutte. Ces dynamiques vont également de la main avec une professionnalisation et une valorisation de l'usage des médias de communication. À travers les pratiques médiatiques extracommunautaires, les communautés indigènes acquièrent progressivement une place dans l'espace public. Cependant, la présence médiatique des communautés demeure encore limitée. En effet, si leurs informations sont suivies et relayées, leur niveau de visibilité ne dépasse que peu les cercles sociaux qui étaient déjà sensibles à leur lutte. Par conséquent, si leurs possibilités d'expressions ont clairement évoluées, leurs impacts restent néanmoins à relativiser. Pour autant, il est utile de rappeler que ces dynamiques sont très récentes, et compte tenu de la rapide évolution de leurs pratiques, tout porte à croire que leur incursion dans l'espace public n'en est qu'à ces premiers stades.

Dans cette partie, les pratiques médiatiques des communautés indigènes observées ont été modélisées pour des raisons analytiques en trois catégories : intracommunautaire, intercommunautaire et extracommunautaire. Si certes cette division provient d'une décision scientifique prise pour clarifier un panorama complexe, elle s'appuie sur une segmentation – consciente ou non – qui est présente dans les discours des interlocuteurs rencontrés.

Au niveau intracommunautaire, les pratiques médiatiques trouvent leurs raisons d'être certes dans la nécessité de diffusion d'informations localisées, mais également et surtout dans un projet sociopolitique visant à la réappropriation identitaire. L'expérience du déni, vécu par l'ensemble des populations est ainsi à mettre en relation avec le développement de stratégies communicationnelles qui se développent progressivement au sein de chaque communauté. Si certes, ces dernières ne disposent pas des mêmes ressources communicationnelles, les stratégies, les combinaisons, les détournements, l'usage de codes linguistiques et des ressources juridiques dépeignent un usage actif et complexe. Celui-ci est partout alimenté par une volonté de transcender et dépasser les limites techniques, et ce, afin de s'émanciper d'un passé qui les a maintenu dans une situation de subalternité. La naissance de la radio communautaire FM Origen à Quilmes, n'est que la première d'une longue liste. En effet, nombres de communautés sont actuellement en passe d'obtenir elles-aussi leur accès à l'espace médiatique. À la fois moyen et fin, les pratiques médiatiques apparaissent ainsi, au niveau intracommunautaire, comme étant au cœur de la lutte indigène.

Sur le plan intercommunautaire, une volonté de cohésion et de dépassement des intérêts particuliers apparaît à travers l'édification de l'UPND. Cette institution a engendré le déplacement des problématiques sociales, politiques et économiques particulières, sous une bannière unique, celle de l'identité. Symbole d'un peuple Diaguita uni et fort, ce regroupement se veut coopératif, horizontal, participatif et fondamentalement respectueux de l'organisation sociopolitique traditionnelle des communautés. La construction de ce réseau intercommunautaire ne peut être pensée sans prendre en compte le développement des pratiques communicationnelles. En effet, la circulation des informations, l'homogénéisation des discours, et l'organisation de la lutte, n'a pu être mise en place qu'à partir de l'appropriation des artefacts techniques.

La position de subalternité des communautés diminue leurs possibilités de défense face à situations conflictuelles, qui d'ailleurs sont souvent le fruit de négation de leurs droits.

Par conséquent, l'espace public leur ait apparu comme une scène nécessaire pour faire entendre et être soutenues dans leurs revendications. Les pratiques médiatiques extracommunautaires naissent suite à ce constat. Réseaux sociaux, blog, sites internet, groupes de discussions, tous les supports ont été investi à cette fin. Chaque canal de diffusion permet de faire connaître leur identité, leur culture, leur histoire et leurs traditions, de sensibiliser le public à leurs problématiques, ainsi que de valoriser et de développer leurs territoires. En proposant une autre lecture de leur actualité, les communautés indigènes sont entrées dans un processus d'autoreprésentation qui non seulement leur permet de transformer leur image et de potentialiser leur lutte, mais également de s'émanciper des médias hégémoniques en les plaçant dans la lignée des médias alternatifs.

Comme il a été vu, les artefacts, les enjeux, les acteurs, ou encore les destinataires varient en fonction du niveau de communication dans lequel on se place : inter, intra ou extra communautaire. Cependant, derrière l'apparente complexité et diversité des pratiques, le discours véhiculé demeure quant à lui relativement homogène et dessine une ligne cohérente, celui de la lutte pour leur droit et la revendication identitaire ainsi que celui de créer des espaces où tous peuvent participer. Les dynamiques sociopolitiques mises en place à travers, pour et par l'UPND ont permis la construction d'une communication communautaire – dans le sens où elle est émise par des communautés -, relativement efficace, rationnelle et stable. Pour autant, si les acteurs fonctionnent certes de manière communautaire - du moins au niveau de leur organisation sociopolitique-, qu'à travers leurs pratiques médiatiques il ne s'agit pas de défendre des intérêts particulier mais bien collectif, il a été vu qu'une certaine verticalité demeure dans leur appropriation technique, de même que dans la diversité très restreinte des acteurs en jeu. Par conséquent, dans quelle mesure peut-on, ou doit-on parler de communication communautaire ?



## **CONCLUSION GÉNÉRALE : VERS UN CONCEPT DE COMMUNICATION COMMUNAUTAIRE INDIGÈNE**

Ce travail de thèse est parti du constat que la notion de communication communautaire est particulièrement équivoque. Pourtant, ce syntagme est régulièrement employé dans les recherches scientifiques, dans les discours politiques, dans les textes législatifs ou encore dans le langage courant. La notion de communication communautaire se rapporte aux pratiques médiatiques réalisées dans un cadre collectif. Ces dernières sont apparues au sein de contextes et de groupes sociaux très divers. Cette hétérogénéité se retrouve dans les modes d'usages, dans les stratégies, dans les enjeux et les processus d'appropriation. Les médias communautaires se développent de manière exponentielle sous cette appellation bien que leurs caractéristiques soient extrêmement hétéroclites. Nombre de pays latino-américains, à commencer par l'Argentine, ont été amenés à repenser la répartition de leur espace médiatique pour prendre en compte ce phénomène. Afin d'avancer dans l'interprétation de la notion de communication communautaire, d'en discerner les mécanismes, les acteurs, les dynamismes et les enjeux, j'ai suivi une double démarche. D'un point de vue théorique, j'ai retracé la genèse et le développement scientifique de cette notion. J'ai relevé les controverses dont elle a fait l'objet, en fonction d'aires culturelles et de positions idéologiques. D'un point de vue purement empirique, cette recherche a permis de rendre compte de l'usage et de l'appropriation de divers médias de communication par les communautés indigènes diaguitas. Finalement, ce travail démontre qu'il existe un écart entre les approches conceptuelles et la réalité des pratiques communautaires observées. L'hypothèse était que la particularité de la communication communautaire réside dans l'appropriation de médias par des groupes dont l'organisation, la gestion et la participation sont collectives, horizontales ou réticulaires. En ce sens, les pratiques médiatiques des communautés indigènes devaient être emblématiques de celles qui sont rangées sous la notion de communication communautaire. Cependant, cette hypothèse n'a pas permis d'avancer dans la compréhension de la notion de communication communautaire.

Le travail de terrain a permis d'apporter des connaissances fines sur les pratiques médiatiques des communautés indigènes. De par leur identité, leur culture et leurs luttes, ces populations s'inscrivent de manière particulière par rapport au reste des groupes sociaux ayant des pratiques médiatiques communautaires. Cependant, elles ont des caractéristiques

analogues avec toutes celles désignées sous cette notion de communication communautaire. Elles donnent donc des indices sur cette dynamique. De plus, leurs pratiques communicationnelles s'inscrivent dans un élan auquel participent plusieurs communautés indigènes latino-américaines. Par conséquent, et en guise de conclusion de ce travail, je propose non pas une reformulation du concept de communication communautaire, ce qui serait réducteur et erroné vis-à-vis des autres types de pratiques existantes, mais je suggère une ébauche d'un concept que l'on pourrait nommer « communication communautaire indigène ». Ce dernier rendrait compte de cette réalité communicationnelle indigène qu'il serait irraisonnable de passer sous silence, ou d'apparenter à l'ensemble des pratiques communicationnelles réalisées dans un cadre collectif. Il est espéré, à travers des pistes de conceptualisation, mieux appréhender les pratiques médiatiques indigènes collectives.

Je propose tout d'abord de rappeler les différents points abordés lors de ce travail. J'insisterai ensuite sur les limites des approches théoriques existantes pour penser et analyser les pratiques médiatiques des communautés indigènes. L'inadéquation de ces outils conceptuels m'amènera à démontrer la pertinence de la construction d'un nouveau concept de « communication communautaire indigène ». Pour ce faire, j'appuierai mon propos en présentant des pratiques médiatiques similaires d'autres communautés indigènes. À partir des connaissances accumulées et des conclusions tirées au travers de l'étude conceptuelle et empirique, je proposerai des pistes de réflexion et les contours de ce que recouvrerai un concept de « communication communautaire indigène ». Ce dernier s'inscrirait comme une branche spécifique de la communication communautaire. Tout travail scientifique comporte ses limites, celles-ci seront donc également présentées. Enfin, je montrerai à travers l'exemple du plan gouvernemental argentin « Argentina conectada »<sup>166</sup> que les pratiques médiatiques des communautés indigènes sont appelées à évoluer et à se moderniser. L'évocation de ces perspectives d'évolutions permettra de renforcer mon encouragement à la prise en compte scientifique des pratiques médiatiques indigènes.

---

<sup>166</sup> Traduction : Argentine connectée

## 9.1. Synthèse des apports de la thèse

C'est d'abord au travers d'un état de l'art scientifique que j'ai cherché à construire une approche théorique permettant d'appréhender les pratiques médiatiques communautaires. J'ai réalisé une revue critique des travaux occidentaux portant sur les usages des dispositifs communicationnels. En m'appuyant sur la sociologie des usages, j'ai rappelé que les formes d'usages sont liées à des schèmes perspectivo-moteurs, à des habitudes, à l'expérience antérieure ainsi qu'aux besoins et aux enjeux des usagers. Il a également été précisé que les pratiques médiatiques se réalisent dans le cadre d'une médiation sociotechnique. Radicalisé dans la sociologie de la traduction, ce principe a mis en exergue la « signification sociale » des dispositifs techniques, la manière dont ils peuvent contraindre ou faciliter l'action humaine. Ces derniers participent à la construction de la société. Ces approches théoriques se sont révélées pertinentes pour souligner le rôle et la place des dispositifs communicationnels. Cependant, elles ne donnent que peu d'indications concernant les pratiques réalisées dans un cadre collectif. Contrairement à la sociologie des usages, dans leur première topique, les travaux de la sociologie de la réception se sont penchés sur les collectifs. La notion de communauté est apparue à la frontière de ces deux axes de recherche : les usages et la réception. Dans les SIC, cette notion est conçue comme un espace de construction de sens et d'échange d'informations. Les théories ont montré que divers types de communautés peuvent exister en fonction des modalités et des dynamiques qui les animent. Cependant, un reproche a été adressé à ces travaux, celui de considérer davantage une communauté comme un ensemble d'éléments, plutôt qu'une entité en soi. Autrement dit, ils portent plus sur les modalités d'actions individuelles lorsqu'elles se développent dans des sphères collectives. Ils ne se penchent donc que peu sur les caractéristiques et les enjeux de la communauté. En outre, ces travaux ne fournissent qu'une grille de lecture partielle pour les pratiques numériques et médiatiques dans lesquelles les questions d'identité et de culture sont centrales. À travers les notions de « pratiques » et « d'appropriation », il a été démontré que ces questions s'inscrivent pourtant comme fondamentales. Les cultural studies ont permis d'insister sur la place de la culture et les identités collectives dans les expériences médiatiques. Les chercheurs de ce centre ont démontré qu'il existait un lien entre l'appartenance culturelle et identitaire et les dimensions de résistance aux processus de domination. Cette approche des pratiques communicationnelles et des formes d'expressions des mouvements sociaux est également présente dans les travaux en sociopolitique des usages. Ces derniers ont démontré que les pratiques médiatiques, et surtout numériques, pouvaient favoriser l'ouverture de

l'espace public et la modification des systèmes de domination. Ces travaux scientifiques, et en particulier ceux de la sociopolitique des usages, ont permis de compléter les travaux des approches précédentes. Cependant, leurs grilles de lecture se situent à un niveau macrosocial, et ne donnent que peu d'instruments pour analyser des dynamiques microsociales telles que celles des communautés indigènes. Il est donc apparu pertinent de se référer à ceux qui font directement référence à la communication communautaire.

Dans le chapitre 2, j'ai mis en évidence, à travers une revue historique critique, que la communication communautaire est analysée dans deux perspectives dominantes bien distinctes. Les approches occidentales en la matière la présentent comme appartenant au champ de la communication pour le développement. En ce sens, elle est appréhendée comme une méthodologie. Il s'agit de mettre en place des dispositifs de communication dans des communautés défavorisées afin que celles-ci participent à l'élaboration de projets de développement. Ces initiatives sont celles de structures dominantes. En implémentant des dispositifs communicationnels, ces dernières font participer les populations destinataires à l'élaboration de leur projet. L'amélioration de la communication entre les décideurs et les destinataires des projets de développement est conçue comme une stratégie pouvant faire coïncider les besoins et les solutions proposées. La communication communautaire est alors pensée comme une forme d'échange de type questions-réponses. Dans cette perspective, le rôle des membres des communautés est davantage celui de collaborateur ou de receveur, que d'acteur ou de moteur dans l'appropriation des médias de communication. Le mode d'usage des dispositifs et les enjeux des pratiques sont alors influencés par les conditions d'appropriation. Les travaux latino-américains se sont construits en rupture avec cette dernière approche. Ils la considèrent comme « paternaliste » et « impérialiste » parce qu'elle suppose une transmission verticale d'une idéologie sur le développement et la modernisation. Un historique des travaux latino-américains a permis de constater que les médias communautaires de cette région ont surgis dans le cadre de projets politiques et culturels. L'usage de dispositifs communicationnels est fortement lié à une volonté de modification des rapports de force, de transformation des conditions d'existence et des systèmes de domination.

Le chapitre 3 s'est focalisé sur l'approche latino-américaine de la communication communautaire. Les pratiques médiatiques communautaires résultent d'un projet sociopolitique collectif, mis en place par des groupes subalternes dans le cadre de

confrontations et de luttes avec un système dominant. Ces projets visent la cohésion populaire, la modification des structures sociales, voire un changement radical du fonctionnement de la société. J'ai analysé dans cette approche que les pratiques médiatiques sont considérées comme communautaires lorsque la propriété, la gestion et la participation y sont collectives et horizontales. Les individus à l'origine de ces projets aspirent ou revendiquent la création de discours, de codes et de formes médiatiques opposés à ceux des médias dominants. Ces caractéristiques se retrouvent dans la définition des médias communautaires établie dans la nouvelle loi argentine sur les services de communication (loi 26.522). Cette dernière a été mise en place en 2009 suite à la pression de professionnels issus de secteurs très divers. Avec cette loi, le gouvernement argentin a réparti équitablement son espace médiatique entre les secteurs privés, communautaires et publics. L'étude de cette législation a permis de mettre en exergue le fait que les médias appartenant à des communautés indigènes étaient assimilés au secteur public et non à celui communautaire, mais sans pour autant en être exclus. Ce choix ne signifie pas pourtant qu'ils n'ont pas les mêmes caractéristiques que les médias communautaires, mais que leur accès à l'espace médiatique n'est pas subordonné à la reconnaissance officielle de leur communauté. Cette posture ne les contraint pas à répondre à des critères d'horizontalité et de collectivité, bien que dans les travaux scientifiques ils aient été considérés comme tels. En conclusion, cette première partie a permis de rendre compte de la diversité des dimensions à considérer pour analyser des pratiques médiatiques. Puis, j'ai entrepris un défrichage de la notion de communication communautaire. J'ai mis à jour les divergences existant entre deux approches dominantes : occidentale et latino-américaine. Une étude approfondie de cette dernière et du contexte argentin actuel a permis d'avancer dans la compréhension des caractéristiques des pratiques médiatiques communautaires dans cette région.

Dans la deuxième partie de cette thèse, j'ai présenté le travail de type ethnographique que j'ai effectué de 2011 à 2013. Celui-ci a été réalisé dans sept communautés indigènes hétérogènes de l'ethnie diaguitas, situées dans le nord-ouest argentin. Dans le chapitre 4, j'ai tout d'abord rappelé que le terme « communauté indigène » ne fait pas seulement référence à un type d'organisation sociopolitique, mais également à une inscription identitaire qui suppose un « nous » et un « extérieur ». L'inscription comme « indigène » n'est pas définie par des critères extérieurs, mais provient d'une auto-reconnaissance. Les membres d'une communauté obéissent à des règles et des droits imposés par leur gouvernement traditionnel dirigé par un Cacique. En plus de cette appartenance à une structure sociopolitique, j'ai

précisé qu'en 2005, les communautés étudiées se sont réunies pour former une instance intercommunautaire : l'Union des Peuples de la Nation Diaguitas (UPND). Les communautés indigènes sélectionnées s'inscrivaient dans des organisations pluri-niveaux.

Le chapitre 5 a été consacré à la présentation détaillée du travail de terrain. J'ai expliqué que celui-ci a été déterminé par une approche théorique, qui correspond aux éléments discernés dans la première partie, et s'est appuyé sur une méthodologie ethnographique. J'ai également précisé que les méthodes de recueil de données avaient été adaptées à la réalité et la spécificité du terrain. J'ai ainsi montré qu'il était indispensable de connaître les règles, les normes et l'actualité des groupes sociaux pour s'y déplacer. Les conflits récurrents entre les communautés, les propriétaires, les instances dominantes, ainsi que leur passif avec certains chercheurs, ont impacté mes relations avec certains interlocuteurs. J'ai néanmoins pu partager leur quotidien, échanger avec eux et établir des relations de confiance, en mettant en place des stratégies de différenciation et de recommandation. Au cours de ce travail de terrain, j'ai réalisé des observations, des actions participantes, plus de quarante entretiens et une enquête quantitative sur l'usage des radios VHF. J'ai cherché à appréhender non seulement leurs pratiques médiatiques, mais également à connaître le contexte historique, social, culturel, économique, politique et technique dans lequel celles-ci s'inscrivaient.

Dans le chapitre 6, j'ai présenté les trois thématiques récurrentes dans les discours et dans la vie quotidienne des communautés indigènes. Par ordre d'importance, la première qui est apparue est celle la question de la re-connaissance identitaire. Je rappelle que l'Argentine s'est construite sur des discours d'homogénéisation identitaire. Le regard tourné vers l'Europe, ce pays a effacé son passé indigène à travers des politiques d'assimilation et de réécriture de l'Histoire. Pour que leur préexistence et des droits particuliers leurs soient reconnus, les communautés indigènes ont dû attendre l'année 1994 au niveau national, et 2006 au niveau provincial. Cette méconnaissance ou négation a affecté leur auto-reconnaissance en tant qu'indigène – terme souvent considéré comme péjoratif –, et leur possibilité de faire reconnaître la propriété de leur territoire. Je rappelle que pour les communautés, la terre est bien plus qu'un espace géographique, tel qu'envisagée dans le code civil, elle représente leur cosmovision, leur spiritualité : la Pachamama (la Mère Terre). Ainsi, la question de la propriété des terres indigènes apparaît également centrale pour ces populations. Au niveau officiel, la non-reconnaissance historique a permis à des propriétaires

terriens d'acquérir légalement leurs terres. Affrontements judiciaires, expulsions et violences sont ainsi le quotidien de nombre de communautés, et plus encore de celles récemment reconnues. La seule communauté qui a échappé à ces conflits est celle d'Amaicha. Cas unique en Argentine, elle dispose depuis 1753 d'un document qui la reconnaît comme légitime propriétaire des terres communautaires. Cependant, la reconnaissance territoriale n'a pas empêché Amaicha de perdre sa langue et une grande partie de sa culture traditionnelle. Elle souhaite aujourd'hui se ré-appropriier ses racines à travers la recherche et le partage de connaissances. La troisième thématique importante est celle des dispositifs médiatiques et numériques. À partir du travail de terrain, j'ai référencé les différents moyens de communication disponibles dans les communautés : toutes disposent de radios VHF, quatre d'entre elles de radios FM, et trois d'un bon réseau mobile et d'Internet. Ces données, valables en août 2014, évoluent puisque les communautés indigènes ont accéléré leur processus d'appropriation médiatique. L'essor de ces médias communautaires sert de base à cette recherche qui aspire à avancer dans la compréhension de la communication communautaire.

Dans la troisième partie, j'ai analysé le travail de terrain réalisé à partir d'une modélisation à trois niveaux : intracommunautaire, intercommunautaire et extracommunautaire. Au départ, cette approche répondait à des critères strictement analytiques. Par la suite, le travail de terrain a permis de constater que cette modélisation coïncidait à la réalité des pratiques médiatiques. Ces dernières se développaient au sein de trois dynamiques distinctes qui se retro-alimentaient. Dans le chapitre 7, il a été vu que les pratiques intracommunautaires ont actuellement lieu à travers l'usage de radios VHF et FM. Les radios VHF ont été implantées suite à la création de projets de développement menés par des organismes extérieurs. De fait, les modes et les significations d'usages font suite à des prescriptions initiales. Cependant, j'ai constaté des détournements d'usage avec par exemple l'utilisation de codes cryptés. Mais de telles inventions restent minoritaires face à l'ensemble des usages. En outre, j'ai montré que l'usage de ces dispositifs pouvait être considéré comme communautaire, dans le sens où n'importe quel membre de la communauté pouvait s'en servir, indépendamment de leur statut ou de leur rôle au sein de leur organisation sociopolitique. Les radios FM constituent, quant à elles, un autre dispositif communicationnel majoritairement utilisé. J'ai démontré que dans les discours des comuneros, les radios FM étaient présentées comme des artefacts communautaires, c'est-à-dire que la propriété, la gestion et la participation sont collectifs. Dans les faits, la majorité des communicants avaient

un rôle ou une place au sein de la communauté en tant qu'institution politique. L'usage restreint et politique s'explique par les représentations que les communautés se font de ces dispositifs médiatiques. Les radios FM sont envisagées comme pouvant contribuer à la mise en application de projets politiques. L'usage est donc lié à la reconstruction de l'identité, la défense du territoire, le respect de leurs droits et le développement de dynamiques communautaires. Les radios FM sont donc considérées comme des dispositifs essentiels à leur lutte. Les communautés cherchent d'ailleurs à en acquérir davantage en faisant valoir les nouvelles réglementations sur les médias communautaires, et en acceptant des aides provenant de programmes de développement menés par des organismes extérieurs. Les pratiques intracommunautaires visent donc une reconstruction et une réappropriation identitaire. Elles sont ainsi entrées dans un processus d'émancipation qui passe par une certaine dépendance aux instances dominantes extérieures. Le gain d'émancipation sociale, technique, politique et communicationnelle est ainsi envisagé dans le cadre d'ententes avec les structures dominantes, et non pas dans le cadre d'une franche opposition ou d'un conflit ouvert.

Dans le chapitre 8, j'ai démontré que la construction de l'Union des Peuples de la Nation Diaguita constitue une stratégie politique. L'objectif de cette structure est de modifier leur situation de domination en améliorant la communication entre les communautés. Un autre enjeu est de faire évoluer les relations de pouvoir afin d'établir un dialogue « d'égal à égal » avec les structures dominantes. Pour atteindre ces objectifs, les communautés ont pris conscience de l'importance de transmettre entre elles des informations et des connaissances. Ainsi, le processus de construction de l'UPND est intimement lié au développement d'un réseau de transmission d'information et de communication multi-artefacts. J'ai démontré que les radios VHF et les FM ne constituent pas à elles seules un espace de consolidation de l'UPND et d'organisation dans la lutte. Cependant, l'usage combiné de ces artefacts, la mise en place de réunions intercommunautaires régulières et le déplacement régulier de représentants, permettent une circulation efficace des informations entre toutes les communautés. Par ailleurs, j'ai relevé que ces pratiques médiatiques pouvaient être considérées comme communautaires dans le sens où chaque communauté participe, crée et diffuse des informations, et non pas tant dans le sens où tout membre d'une communauté peut y prendre part.

Dans le chapitre 9, j'ai montré que les dynamiques communicationnelles des communautés n'ont pas uniquement lieu sur le plan intra et intercommunautaire mais également sur le plan extracommunautaire. Autrement dit, les communautés indigènes conçoivent des informations et les diffusent à l'attention du grand public. Les dispositifs numériques sont apparus comme des outils indispensables pour faire évoluer leur situation et leur réalité. À travers des profils sur les réseaux sociaux, des blogs et des sites internet, les communautés ont cherché à obtenir la re-connaissance de l'opinion publique et son soutien lors de conflits. Elles ont également tenté de développer l'attraction touristique de leurs territoires. Sur les plans intra et inter communautaire, les pratiques médiatiques étaient orientées vers la re-construction d'une identité collective et la consolidation des liens sociaux communautaires. Cette démarche passait, entre autres, par une distinction entre les indigènes (« nous ») et le reste de la société civile (« eux »). Avec leurs pratiques extracommunautaires, il apparaît que cette démarche de différenciation ne signifie pas que les communautés souhaitent se séparer du reste de la société. L'usage des dispositifs numériques montre leur intégration au reste de la société.

À la lumière de l'analyse effectuée, il n'apparaît plus possible de penser indépendamment la lutte indigène et les médias de communication. En ce sens, il faut appréhender la question de la communication communautaire en prenant en compte l'ensemble des niveaux dans lesquels elle s'inscrit. Ainsi, à travers l'observation et l'analyse des pratiques médiatiques des communautés indigènes diaguïtas, la communication communautaire peut être appréhendée comme un système complexe composé de trois niveaux qui se rétro-alimentent. Cette analyse peut certes apparaître comme une approche systémique, mais elle comporte l'avantage de mettre en exergue l'imbrication et l'impact de chaque niveau sur les suivants. En effet, les efforts de ré-appropriation de l'histoire, de la culture et des traditions, à travers les pratiques intracommunautaires, permettent aux communautés de s'unir sous la bannière de l'UPND. Cette structure contribue d'ailleurs elle-même à l'homogénéisation des discours qui, par la suite, sont véhiculés au sein de chaque localité. C'est également l'harmonisation discursive et l'organisation supra-communautaire qui permettent aux communautés de se positionner dans l'espace public comme un acteur audible. Cette incursion sur la scène « extérieure », d'où elles tirent un soutien, a également des répercussions directes sur les conditions d'existences des communautés, sur la viabilité et la performance de leur organisation intercommunautaire

## **9.2. Limites des approches théoriques sur la communication communautaire**

J'ai entamé cette conclusion en avançant qu'il serait pertinent de proposer un concept de communication communautaire adapté aux pratiques médiatiques des communautés indigènes. Je souhaite ici justifier cette proposition en montrant que les approches théoriques portant sur la communication communautaire sont incomplètes pour analyser les pratiques observées sur le terrain. Dans les travaux occidentaux, j'ai constaté que cette notion est analysée comme la mise en place de dispositifs de communication par des institutions dominantes dans des localités marginalisées. Ces artefacts médiatiques permettraient aux populations visées de participer à l'élaboration des projets de développement de leurs territoires, d'instaurer un dialogue fluide entre elles et les instances dominantes. Le travail de terrain a montré que l'acquisition de dispositifs communicationnels et l'accès à l'espace médiatique s'effectuent dans le cadre d'accords avec des structures extracommunautaires : gouvernement, organismes, ONG et associations. Cependant, la mise en place de projets communicationnels provient de choix faits par les communautés diaguitas. Les médias communautaires ne naissent pas suite à d'initiatives prises par des institutions extérieures. Les communautés n'ont donc pas un simple rôle de collaboratrices. Elles sont souveraines en ce qui concerne les modalités, les discours et les formes que prennent leurs pratiques médiatiques et numériques. Enfin, en ce qui concerne les enjeux de l'appropriation médiatique, il a été établi que les communautés aspirent à une modification de leur situation de subalternité, à une reconnaissance de leur culture, de leur identité et de leur territoire, ainsi qu'au développement de leur territoire. Ces objectifs passent par une amélioration de leurs échanges avec les institutions dominantes. Cependant, il ne s'agit pas de leur objectif premier, mais d'une étape dans leur processus. D'ailleurs, les informations diffusées font souvent référence à des conflits entre les communautés et les institutions dominantes. Par conséquent, l'usage des médias communautaires observé sur le terrain diffère de celui envisagé dans les approches occidentales.

Dans les travaux latino-américains, la communication communautaire est appréhendée comme l'appropriation de dispositifs communicationnels par des populations subalternes dans le cadre d'un projet politique. Ce dernier a pour objectif la transformation des systèmes sociaux qui maintiennent certaines populations en situation de domination, une reconstitution du tissu social et du dialogue social. Les médias communautaires sont envisagés comme l'expression d'un malaise entre des institutions dominantes et une population dominée. Cette volonté de changement se retrouverait également dans les modalités de transmissions des discours médiatiques. Se démarquer des pratiques des médias dominants signifie également réinventer les pratiques journalistiques, proposer une autre lecture de l'actualité, un agenda médiatique indépendant, des formes, des langages et des modes de communication. En outre, les principes des médias communautaires sont à l'opposé des logiques individualistes et hiérarchiques. La propriété, la gestion, l'élaboration, la participation sont donc collectives et horizontales. Le travail de terrain a permis de constater que si certaines caractéristiques énoncées dans ces approches apparaissent effectivement dans les pratiques médiatiques communautaires indigènes, d'autres s'en éloignent. En effet, les discours des communautés indigènes ne montrent pas une volonté de changer fondamentalement le système social. Il transparaît certes une volonté de transformation mais à un niveau plus local. Elles visent d'abord à modifier leurs propres conditions d'existence et celles des autres communautés de l'UPND, puis des indigènes en général. Les discours politiques visant à une modification des systèmes de domination sont donc dirigés vers des sujets qui leur sont proches. Il en est d'ailleurs de même concernant la propriété, l'organisation, la participation et la gestion des médias. Enfin, il n'a pas pu être prouvé que les modalités d'expressions médiatiques s'éloignent véritablement de celles des médias dominants, bien que cela soit un des objectifs des communautés. Les approches latino-américaines sur la communication communautaire s'avèrent donc limitées pour comprendre les dynamiques et les processus observés sur le terrain.

Les pratiques médiatiques des communautés diaguitas partagent des caractéristiques énoncées dans chacune des deux approches dominantes sur la communication communautaire. Cependant, aucune d'elle n'est suffisante et adéquate pour penser la réalité observée. Ces carences théoriques et la présence de nombreux médias communautaires dans d'autres communautés indigènes invitent à repenser et définir un nouveau concept qui en rendrait compte.

### 9.3. Des pratiques médiatiques similaires sur d'autres territoires

Les communautés indigènes diaguitas ne sont pas les seules à être entrées dans un processus d'appropriation de dispositifs médiatiques. En effet, ces dynamiques apparaissent dans de nombreuses autres ethnies en Argentine. On peut citer les Wichis situés dans la province de Jujuy, les Mapuches en Patagonie, les Qom de Formosa, les Guaranis du Chaco, de Salta et de Misiones, etc. Des pratiques médiatiques similaires sont également apparues dans la grande majorité des pays latino-américains<sup>167</sup> : au Mexique (les Chiapas), au Chili (les Mapuches), en Colombie (les Nasas), et d'autres encore au Guatemala, au Honduras, au Nicaragua, au Salvador, au Brésil et au Paraguay. Leurs pratiques ont lieu à travers des radios VHF et FM. Les chaînes de télévision indigènes sont, quant à elles, beaucoup plus rares sur le continent. Leurs productions se retrouvent également sur des blogs, sur des réseaux sociaux et des sites dont elles sont propriétaires, ou sur des plateformes alternatives du type d'Indymedia.

Les traces numériques de ces communautés montrent que leurs enjeux sont similaires à ceux des diaguitas. En effet, nombres de contenus portent sur des événements au cours desquels elles se sont senties discriminées, sur des violences commises à leur encontre, sur des problèmes de reconnaissance de leur identité et de leur territoire. Elles diffusent également des informations pour faire connaître leur culture, leur histoire, leur langue, etc. On retrouve donc, comme dans les pratiques extracommunautaires des diaguitas, un besoin de visibilité, de soutien de la part de la société civile et de développement de leurs territoires.

Les TIC apparaissent ainsi comme des dispositifs ayant profondément transformés leurs possibilités d'expression et d'organisation. À travers Internet, les communautés partagent, diffusent et échangent des informations. Elles se regroupent dans une lutte commune en formant des mouvements nationaux et internationaux. La tenue d'événements réunissant majoritairement des membres de différentes communautés indigènes montre qu'il existe une communication intercommunautaire au niveau régional latino-américain. Lors de ce travail, j'ai évoqué le IV<sup>ème</sup> Parlement régional indigène Juan Calchaquí qui a eu lieu en mars 2014. Ce dernier a réuni des communautés de plusieurs provinces du nord-ouest

---

<sup>167</sup> Des pratiques similaires ont également lieu dans des communautés indigènes situées sur d'autres continents.

argentin. L'organisation de ce parlement s'est effectuée suite des échanges soutenus via des dispositifs d'information et de communication, et en particulier via Internet.

L'accès à l'espace médiatique et numérique est devenu central dans ces dynamiques politiques et identitaires. De fait, les dispositifs d'information et de communication ne sont plus seulement considérés comme des moyens pour promouvoir leur lutte, mais ils font également partie des éléments sur lesquels portent leurs revendications. Autrement dit, ces dispositifs sont à la fois des moyens par lesquels passent la lutte indigène, mais également un enjeu pour lequel les indigènes luttent. Ces revendications se retrouvent au sein des congrès, des sommets, des séminaires, des forums et des rencontres portant sur la communication communautaire indigène qui se multiplient au niveau national et international. Ces événements réunissent des communautés de tous les pays et ethnies. Ces dernières exigent aux gouvernements le respect des requêtes internationales dont la mise en place de politiques publiques de communication, et la reconnaissance du droit des peuples indigènes à l'information et à la communication. Le but de ces communautés n'est pas d'avoir une meilleure réception des médias « extérieurs », mais de pouvoir créer leurs propres réseaux de communication. Elles considèrent que ces artefacts médiatiques et numériques sont indispensables à la transformation de leurs conditions d'existence.

#### **9.4. Pistes pour un nouveau concept : « communication communautaire indigène »**

Nombre de chercheurs se sont intéressés aux médias communautaires, alternatifs, populaires et citoyens. Les productions scientifiques s'accumulent à partir de travaux empiriques, mais refusent d'aborder la question d'une délimitation du champ. Une grande partie estime qu'il est essentiel de laisser le choix de cette inscription aux acteurs eux-mêmes. Peut-être, est-ce par peur de contraindre une liberté d'expression populaire, et de réduire le phénomène en déqualifiant des médias qui remettent en cause l'ordre établi. Mais, force est de constater, que ces travaux participent ainsi au maintien d'une définition non suffisamment rigoureuse de la communication communautaire. En conséquence, ils laissent le champ libre à toutes les interprétations. La communication communautaire devient alors une notion vague et subjective où l'on y range tous les médias non conformes aux pratiques dominantes. Ainsi,

même si les apports scientifiques sont loin d'être négligeables, ils contribuent néanmoins à la confusion régnant sur ce sujet qu'ils se proposent d'analyser.

Le format de cette thèse ne permet pas d'accomplir cette tâche de conceptualisation et de délimitation de la communication communautaire. D'ailleurs, elle ne saurait être réduite à un travail effectué sur les pratiques médiatiques indigènes diaguitas. Les modalités de ces dernières sont inextricablement liées à l'histoire, l'identité, les conditions d'existence, les problématiques et l'organisation sociopolitique de ces communautés. J'ai démontré que leurs pratiques partagent certaines caractéristiques énoncées dans les travaux portant sur la communication communautaire, et de fait s'inscrivent dans ce champ d'étude. Cependant, leurs spécificités et l'insuffisance des approches théoriques existantes amènent à les considérer comme une catégorie spécifique. Par conséquent, je propose de commencer à déblayer ce champ de connaissances en avançant des pistes de réflexions quant à un concept de « communication communautaire indigène ». Celui-ci s'inscrirait comme une branche spécifique de la communication communautaire.

Ce concept correspond à des pratiques médiatiques collectives qui se déploient sur trois niveaux : intracommunautaire, intercommunautaire, et extracommunautaire. Comme il a été démontré dans ce travail, chacun des niveaux a des caractéristiques particulières. Pour résumer, il s'agit de la ré-appropriation identitaire au niveau intracommunautaire, de la modification des rapports de force par la consolidation des liens sociaux au niveau intercommunautaire, et du soutien de l'opinion publique ainsi que du développement des territoires au niveau extracommunautaire. Ces trois niveaux se complètent, se rétro-alimentent et répondent ensemble à un projet. Les pratiques communautaires indigènes n'ont pas comme objectif premier une transformation radicale de la société, même si elles participent à un mouvement de contestation contre des systèmes de domination, et revendiquent leur liberté d'expression. Elles aspirent à améliorer leurs propres conditions d'existence et à se développer en respectant leur culture et leur identité. Les dynamiques médiatiques sont sociales, mais elles sont également techniques. En effet, l'apparition et la possibilité d'accès à de nouveaux dispositifs transforment les pratiques, les représentations, les significations, les relations et les modes d'expressions. Les dispositifs techniques potentialisent la lutte et font évoluer les enjeux de celle-ci. Le caractère communautaire de ces pratiques est à rechercher dans la pluralité des acteurs, mais également et surtout, dans l'adéquation avec une structure organisationnelle où la notion de collectif est centrale.

À partir des considérations abordées et des conclusions auxquelles je suis parvenue, un certain nombre de critères sont apparus au sein de ces trois niveaux (intracommunautaire, intercommunautaire et extracommunautaire) de pratiques médiatiques. Les caractéristiques suivantes pourraient servir de base à d'autres travaux de recherche qui souhaiteraient avancer dans la construction d'un concept de « communication communautaire indigène ».

- **Propriété et gestion :** Les dispositifs médiatiques et numériques appartiennent à la communauté. Ils sont donc communautaires dans le sens où ils sont la propriété et sont sous la responsabilité d'une institution qui représente une collectivité. Ils peuvent également appartenir à un individu ou un petit collectif qui en aurait donné l'usage à la communauté (à l'institution sociopolitique traditionnelle). Théoriquement, tout membre de la communauté peut donc en faire usage.
- **Organisation :** La forme organisationnelle du média communautaire est horizontale. C'est-à-dire que plusieurs membres ou communautés peuvent participer, contribuer et réagir à son développement. Une organisation collective ne signifie pas pour autant un réseau hétérarchique – pour reprendre la métaphore cybernétique qui s'oppose à celle de hiérarchie. En effet, il peut exister des leaders, c'est-à-dire des individus avec plus de responsabilités ou de pouvoir de décisions. Ce rôle peut provenir de l'expertise, des connaissances, de la légitimité, de l'engagement ou de l'autorité de l'individu au sein de sa communauté. En ce sens, l'organisation des médias communautaires des communautés indigènes pourraient être assimilée à des médias institutionnels. L'existence de leaders ne va pas pour autant à l'encontre d'une organisation communautaire. En effet, l'organisation communautaire serait adaptée à l'organisation sociopolitique indigène.
- **Dispositifs techniques :** Les pratiques médiatiques ne sont pas limitées à un seul dispositif technique. Puisqu'elles sont directement conditionnées par l'accès, elles peuvent se développer sur un ou plusieurs dispositifs, peu importe son niveau de complexité et de technologie. Les dispositifs peuvent également être combinés pour que l'information touche un plus large public.
- **Destinataires :** Les messages sont diffusés à l'intention des membres de la communauté, d'autres communautés et de la société civile sans distinction.
- **Discours :** Les communautés cherchent à mettre en place une production communicationnelle adaptée aux centres d'intérêt, aux problèmes et aux thématiques

qui les intéressent directement. Celles-ci peuvent être politiques, culturelles, économiques, historiques, etc. Elles ne dépendent pas du traitement de l'actualité effectué par les médias dominants. La construction d'un agenda médiatique propre ne signifie pas pour autant qu'elles ne relayent pas, ne commentent pas ou ne critiquent pas les événements relayés par les autres médias.

- **Financement :** Sans projets engendrant des gains économiques suffisants, l'implémentation, le fonctionnement et le développement des médias communautaires indigènes peuvent être suspendus aux aléas des politiques sociales, ainsi qu'à des fonds provenant d'organismes extérieurs.
- **Modes d'usages :** Au cours de ce travail, il a été vu que lorsque l'implémentation des dispositifs de communication a été décidée par des organismes externes, l'usage va dans le sens des règles prescrites. À contrario, lorsque le dispositif est installé dans le cadre d'un projet sociopolitique interne, les modes et formes d'usages sont décidés par la communauté. L'usage communautaire est donc plus à percevoir dans son adéquation avec les problématiques qui touchent directement les communautés et dans la pluralité des individus y participant, que dans les modalités d'implémentation.

Les caractéristiques ici mentionnées font écho aux points abordés dans les différentes perspectives théoriques sur la communication communautaire ainsi qu'aux conclusions auxquelles je suis parvenue lors du travail de terrain. L'idée n'est pas de prendre parti pour l'approche occidentale ou la perspective latino-américaine, mais de trouver un positionnement adapté aux dynamiques observées. Ces caractéristiques pourraient constituer des critères pour considérer la communication communautaire indigène. Cette dernière peut se développer sur un ou plusieurs niveaux : intracommunautaire, intercommunautaire, extracommunautaire.

Dans ce travail, les communautés observées disposaient chacune d'au moins un dispositif de communication. Ces derniers ont permis de constater la présence de pratiques communicationnelles entre les membres d'un même territoire. Ce niveau de communication, que j'ai nommé « intracommunautaire », a donc été pris en compte dans l'élaboration de pistes de réflexions pour le nouveau concept proposé. L'absence de dispositif de communication au sein d'une communauté indigène peut amener à penser que la modélisation proposée est incompatible avec leur réalité. En effet, la présence de pratiques intercommunautaires dépend des dispositifs techniques présents sur le territoire. Cependant, les communautés peuvent mettre en place d'autres formes de communication pour échanger

des informations entre leurs membres malgré l'absence de dispositifs techniques. Il y aurait donc tout de même une communication « intracommunautaire ». Quoi qu'il en soit, l'absence de pratiques médiatiques intracommunautaire ne signifie pas l'absence de pratiques inter et extracommunautaires. En effet, les communautés peuvent se déplacer pour communiquer avec d'autres qui disposent de dispositifs de communication, et/ou participer à l'élaboration d'information à destination de l'espace public. Il serait intéressant que des travaux futurs se penchent sur ce cas en le démontrant ou l'infirmant.

Concernant les pratiques médiatiques intercommunautaires, dans mon étude, celles-ci avaient lieu entre des groupes de la même ethnie, réunis dans le cadre d'une institution nommée l'UPND. Cependant, elles peuvent également se développer entre des communautés d'ethnie différentes. Ce cas de figure a par exemple été observé lors de l'organisation du Parlement Indigène Juan Calchaqui et lors d'un voyage dans l'Amazonie péruvienne. Cependant, il est probable que certaines communautés n'aient pas de relations avec d'autres groupes. Par conséquent, elles n'auraient pas développé des pratiques intercommunautaires. Toutefois, l'absence de ce niveau n'exclut pas l'existence de dynamiques intra et extra communautaires.

Enfin, le terrain et les traces disponibles sur Internet m'ont permis de concevoir un niveau de pratiques que j'ai nommé « extracommunautaire ». Nonobstant, certaines communautés peuvent ne pas communiquer avec le reste de la société civile. L'absence de pratiques extracommunautaires peut être due à des choix politiques, culturels, sociaux, historiques ou tout simplement techniques. Néanmoins, cela ne contredit pas la mise en place d'une communication intra et inter communautaire.

L'absence d'un niveau ou de plusieurs niveaux ne freine pas de facto l'appréhension d'un concept de communication communautaire indigène sur trois niveaux. En effet, si l'un d'eux n'est pas directement observable, cela ne signifie pas qu'il n'existera pas par la suite, ou qu'il ne constitue pas déjà un objectif de développement. L'absence d'un niveau peut également résulter d'une impossibilité technique. La présence de ces trois niveaux de communication (intracommunautaire, intercommunautaire et extracommunautaire) démontrerait que les communautés sont arrivées à un stade avancé dans leurs pratiques médiatiques et/ou numériques. Des travaux futurs pourraient prouver ou réfuter le fait que ces

niveaux ne constituent pas des conditions cumulatives. Il serait également intéressant que des études se penchent sur les raisons de l'absence de l'un de ces trois niveaux.

## **9.5. Limites et perspectives**

Ce chapitre était l'occasion d'offrir autant une conclusion qu'une ouverture, dans le sens où j'ai proposé des pistes de réflexion quant à un concept de « communication communautaire indigène ». Un concept a pour vocation à servir de boîte à outils pour analyser les pratiques présentes sur divers terrains. Un seul travail de terrain n'est pas suffisant pour appréhender l'ensemble des pratiques médiatiques des communautés indigènes, et pour déterminer un concept de « communication communautaire indigène ». En effet, la spécificité du contexte impacte les observations réalisées, les conclusions émises et la conceptualisation réalisée. Les critères spécifiés et la modélisation sur trois niveaux découlent directement du terrain sur lequel a été réalisé ce travail. Les pistes ici avancées aspirent à être des bases pour des recherches futures. Il serait donc intéressant qu'elles soient mises à l'épreuve dans des communautés évoluant sur d'autres territoires ainsi que dans des contextes sociaux, historiques et techniques différents. Ces pistes pourraient également être mobilisées pour analyser les pratiques d'autres types de groupes sociaux. En effet, ces derniers pourraient avoir un fonctionnement similaire aux communautés indigènes. Autrement dit, une analyse de leurs pratiques à travers les trois niveaux proposés (intracommunautaire, intercommunautaire et extracommunautaire) pourrait permettre d'appréhender différemment leurs dynamiques. Le déplacement de cette modélisation sur d'autres terrains servirait également à l'enrichissement de la conception de la « communication communautaire indigène ».

À la lueur de l'évolution de leurs pratiques, la transformation de leurs formes d'expression et de représentation, le développement de leurs organisations intercommunautaires, la dynamique de leur lutte, les communautés indigènes bousculent les préjugés à leur insu. Elles s'inscrivent comme des acteurs non-négligeables sur les scènes provinciales, nationales et internationales. Elles participent également à la reconfiguration des sociétés en discutant la répartition des espaces médiatiques. À travers leurs pratiques, elles rappellent l'existence d'autres modes de production et d'organisation. Leurs dynamiques effervescentes ont en commun une inscription identitaire et territoriale. Cependant, la viabilité

de celles-ci est, entre autres, conditionnée par des critères économiques. Dans un contexte socioéconomique où les communautés ne peuvent que modérément compter sur un financement provenant des membres de leur communauté – généralement très modestes – pour financer leurs médias, elles doivent élaborer des moyens pour pérenniser et développer leurs pratiques. De plus, elles doivent relever plusieurs défis : celui de générer des profits pour créer des emplois, moderniser leurs équipements techniques, ou au moins pour pouvoir les réparer en cas de besoin. La génération de revenus leur permettrait également de s'affranchir ou de se protéger de dépendances économique ou technique à des institutions et à des organismes extérieurs, et leur garantirait une liberté d'expression.

Dans les communautés observées, la fibre optique se met progressivement en place grâce au plan gouvernemental « Argentina conectada » (Argentine connectée). La communauté d'Amaicha del Valle envisage de se servir de cette opportunité pour elle-même des convertir en prestataires de services de télécommunication existants. Une connexion Internet haut débit, la VOIP et la télévision câblée constituent des aspirations réelles et fortes des membres des communautés. La communauté (en tant qu'institution sociopolitique) souhaite contrôler la distribution de ces services afin d'améliorer la réception, et de baisser les tarifs pour que le plus grand nombre possible de personnes puissent y avoir accès. La réception n'est pas le seul objectif recherché à travers l'appropriation de la distribution. En effet, la communauté souhaite également développer et diversifier leurs pratiques (radios sur Internet, chaînes de télévision, etc.). La mise en place de la fibre optique signifie également l'accélération du développement de médias numériques, et l'élargissement de leur audience. Un futur travail pourrait observer et analyser l'évolution de leurs pratiques médiatiques et de leur organisation. Les dispositifs numériques d'information et de communication comportent l'avantage de la flexibilité d'usage, de la rapidité de transmission et du choix des destinataires. Avec les TIC, les communautés indigènes pourraient s'émanciper des contraintes techniques que leur imposent leurs appareils désuets.

La communication communautaire indigène est apparue non seulement comme un lieu d'expression des réalités vécues avec la mise en place d'une communication identitaire, mais également un espace de consolidation des liens sociaux, et un outil dans et pour leur lutte visant à la modification de leurs conditions d'existence. Une question demeure et serait à interroger sur un temps long ou dans un futur éloigné : le caractère politique et conflictuel de la communication communautaire indigène est-il à attribuer à une position de subalternité, ou

à l'inscription fondamentale de ces médias dans un mouvement alternatif, anticapitaliste et altermondialiste ? L'évolution des dispositifs numériques s'accompagnera-t-elle d'un effort d'élargissement de la participation communautaire, citoyenne et démocratique ? À cet égard, l'analyse de l'évolution de l'usage devrait passer par une approche critique du rapport de la communauté à elle-même, de l'appréhension de sa situation, de l'évolution de ses exigences et de ses impératifs, ainsi que de son adéquation à la société de l'information.

## BIBLIOGRAPHIE

AKRICH, Madeleine, « The Description of Technical Objects », In BIJKER, Wiebe E., LAW, John (dir.), *Shaping Technology/Building Society. Studies in Sociotechnical Change*, Cambridge, Massachusetts, London, MIT Press, p. 205-224

AKRICH, Madeleine, « Comment décrire les objets techniques », in *Technique&Culture*, n° 54-55, 2010, p. 205-219.

AKRICH, Madeleine, « Comment sortir de la dichotomie technique/société. Présentation des diverses sociologies de la technique », In LATOUR, Bruno, LEMONNIER, Pierre, *De la préhistoire aux missiles balistiques : l'intelligence sociale des techniques*, Paris, La Découverte, 1994, p.105-131.

AKRICH, Madeleine, « De la sociologie des techniques à une sociologie des usages. L'impossible intégration du magnétoscope dans les réseaux câblés de première génération », *Techniques et Culture*, n°16, 1990, p. 83-110.

AKRICH, Madeleine, « Les formes de la médiation technique », in *Réseaux*, n°60, juillet-août, 1993, p. 87-98.

AKRICH, Madeleine, « Les objets techniques et leurs utilisateurs, de la conception à l'action », in *Raisons pratiques*, n°4, « Les objets dans l'action », 1993, p. 35-57.

AKRICH, Madeleine, « Retour sur « Comment décrire les objets techniques » », in *Technique&Culture*, n°54-55, 2010, p. 202-204.

AKRICH, Madeleine, CALLON, Michel, LATOUR, Bruno, *Sociologie de la traduction, textes fondateurs*, 1<sup>ère</sup> édition, Paris, Presses des Mines de Paris, coll. Sciences sociales, 2006, 300 p.

ALTABE, Ricardo, BRAUNSTEIN, José, GONZALES, Jorge Abel, « Derechos indígenas en la Argentina. Reflexiones sobre conceptos y lineamientos generales contenidos en el art. 75

inciso 17 de la Constitución Nacional », *Relaciones de la sociedad argentina de antropología*, Tome XXI, 1996, p. 77-101.

ALTHABE, Gérard, SÉLIM, Monique, *Démarches ethnologiques au présent*, Paris, L'Harmattan, coll. « Anthropologie critique », 1998.

ANDHES, *Reclamo Administrativo y Judicial de la Ciudad Sagrada. Ponencia del Seminario de Patrimonio Arqueológico y Derechos de los Pueblos Indígenas: El Caso Quilmes*. Dirección de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, de la Secretaria de Derechos Humanos de la Nación y Sociedad Argentina de Antropología, 2008.

BALANDIER, Georges, « L'expérience de l'ethnologue et le problème de l'explication », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 21, juillet-décembre 1956, Paris : Les Presses universitaires de France, p. 114-127.

BARBERO, Jesús-Martín, « Comunicación popular y los modelos transnacionales », en *Chasqui*, n° 8, CIESPAL, Quito, 1983, p. 4-11.

BARBERO, Jesús-Martín, *De los medias a las mediaciones: comunicación, cultura, hegemonía*, México, CG Gili, 2<sup>e</sup> éd., 1991, 300 p.

BARBERO, Jesús-Martín, *Des médias aux médiations : Communication, culture et hégémonie*, Paris, CNRS Edition, 2002, 221 p.

BARBERO, Jesús-Martín, *Oficio de cartógrafo, Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2002, 484 p.

BARBERO, Jesús-Martín, Ollivier Bruno, « Débats et combats autour du populaire en Amérique Latine », *Hermès, La Revue* 2/ 2005 (n° 42), p. 78-85

BARBERO, Jesús-Martín, « De la Comunicación a la Cultura: perder el "objeto" para ganar el proceso », in *Signo y Pensamiento*, vol. XXX, núm. 60, janvier-juin, 2012, p. 76-84

BARRE, Marie-Chantal, « De l'indigénisme à l'indianisme », *Le Monde Diplomatique*, mars 1982.

BELLIER, Irène, « Autochtone », *EspacesTemps.net*, [En ligne] 09.02.2009  
<http://espacestems.net/document7583.html>

BERRIGAN, Frances, *Les médias communautaires et le développement*, UNESCO, Études et documents d'information, n° 90, mai 1979, 48 p.

BERRIGAN, Frances, *Access: Some Western Models of Community Media*, UNESCO, Paris, 1977, 229 p.

BERTACCHINI, Yann, « Intelligence territoriale : une lecture retro-prospective », *Revue internationale d'intelligence économique* 1/ 2010 (Vol 2), p. 65-97

BESSETTE, Guy, « La communication pour le développement en Afrique de l'Ouest et du centre : vers un agenda d'intervention et de recherche », in BESSETTE, Guy, RAJASUMDERAM, C.V., *La communication participative pour le développement. Un agenda ouest africain*, Centre de recherches pour le développement international, 1996, p. 9-39.

BOULLOSA JOLY, Maïté, *Re-devenir Indien en Argentine. Amaicha et Quilmes à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle*, Thèse de doctorat, EHESS, Paris. Extrait disponible sur Internet : <http://nuevomundo.revues.org/60954> (consulté le 04 août 2011)

BOURDIEU, Pierre, CHAMBOREDON, Jean-Claude, PASSERON, Jean-Claude, *Le métier de sociologue : Préalables épistémologiques*, 5<sup>ème</sup> éd., Berlin, EHESS, Mouton de Gruyter, 2006, 357 p.

BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois essais d'ethnologie kabyle*, 2<sup>ème</sup> éd., Paris, Du Seuil, Essais, 2000, 429 p.

BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, 1<sup>ère</sup> édition, Paris, Les Editions de minuit, coll. Le sens commun, 1980, 474 p.

BOUVET, Laurent, *Le communautarisme : Mythes et Réalités*, 1<sup>ère</sup> éd., Paris, Lignes de repères, 2007, 157 p.

BRETON, Philippe, *L'utopie de la communication : Le mythe du « village planétaire »*, 2<sup>ème</sup> éd., Paris, La Découverte, 1997, 168 p.

BRETON, Philippe, PROULX, Serge, *L'explosion de la communication : à l'aube du XXI<sup>ème</sup> siècle*, Paris, La Découverte, Sciences et Société, 2002, 389 p.

BRETON, Philippe, PROULX, Serge, *L'explosion de la communication : Introduction aux théories et aux pratiques de la communication*, Paris, La Découverte, Coll. Grands Repères, 2006, 381 p.

BRIONES, Claudia, « Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales » in BRIONES Claudia (comp.), *Cartografías argentinas : políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Editorial Antropofagia, 2005, p. 9-41.

CACERES, Sergio, « Bolivie : Les mouvements indigènes, la création du Mouvement vers le Socialisme, la victoire d'Evo Morales », in GELARD, Jean-Pierre, CHEMIN, Alain, *L'Amérique latine, identités et ruptures*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, 298 p.

CAGGIANO, Sergio, *Lo que no entra en el crisol : inmigración boliviana, comunicación y procesos identitarios*, Prometeo, Miradas Antropológicas, 2006, 206 p.

CALLON, Michel, « Pour une sociologie des controverses techniques », *Fundamenta Scientiae*, Vol. 2, n° 3/4, 1981, p. 381-399.

CALLON, Michel, FERRARY, Michel, « Les réseaux sociaux à l'aube de la théorie de l'acteur réseau », in *Sociologie des pratiques*, 2006/2, n°13, p. 37-44

CANCLINI, Nestor García, *Culturas híbridadas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Nouvelle édition, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2001, 349 p.

CARDON, Dominique, « De l'innovation ascendante », entrevue réalisée par GUILLAUD, Hubert, *Internet Actu*, 01 juin 2005, [En ligne], consultée le 15/10/2011, <http://www.internetactu.net/2005/06/01/de-linnovation-ascendante/>

CARDON, Dominique, « L'identité comme stratégie relationnelle », *Hermès, La Revue*, 2009/1 n°53, p. 61-66.

CARDON, Dominique, GRANJON, Fabien, « Peut-on se libérer des formats médiatiques ? Le mouvement alter-mondialisation et l'Internet », *Mouvements*, 2003/1 n°25, p. 67-73.

CARDOSO, Fernando Henrique, FALETTO, Enzo, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 1977, 213 p.

CARRASCO, Morita, *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*, Buenos Aires, Vinciguerra, Internacional Work Group for Indigenous Affairs, Vinciguerra Testimonios. Buenos Aires, 354 p.

CASTELLS, Manuel, *Globalisation et identité. Les mouvements sociaux*, 30 mars 2004, UQAM, Montréal. Montréal : Cahiers du CRISES, février 2005, Collection Études théoriques – ET0503.

CASTELLS, Manuel, « Tecnologías de la información y de la comunicación y desarrollo global », *Revista de Economía Mundial*, n° 7, 2002.

CASTELLS, Manuel, « Comunicación, poder y contrapoder en la sociedad red (I). Los medios y la política », *TELOS : Cuadernos de comunicación e innovación*, n° 74, 2008 (a), p. 13-24.

CASTELLS, Manuel, « El poder en la era de las redes sociales », *Nexos*, 1 de septiembre 2012.

CASTELLS, Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, 3èd., México, siglo veintiuno, 2001, Vol.II, 495 p.

CASTELLS, Manuel, « Comunicación, poder y contrapoder en la sociedad red (II). Los nuevos espacios de la comunicación », *TELOS : Cuadernos de comunicación e innovación*, n° 75, 2008 (b), p. 11-23.

CHAMBAT, Pierre, « Usages des technologies de l'information et de la communication (TIC) : évolution des problématiques », in *Technologies de l'information et société*, volume 6 n°3, 1994, P. 249-270.

CHARON, Jean-Marie, *La presse quotidienne*, Paris, La Découverte, Repères, 2013, 128 p.

Centre National de Ressources Textuelles et Linguistiques, [en ligne] <http://www.cnrtl.fr>

CONEIN, Bernard, « Communauté épistémique et réseaux cognitifs : coopération et cognition distribuée », *Revue d'Économie Politique*, numéro spécial *Marché en ligne et communautés d'agents*, n°113, 2004, p. 141-159.

COULON, Alain, *L'École de Chicago*, 5<sup>e</sup> ed., Paris, Presses Universitaires de France « Que sais-je ? », 2012, 128 pages.

DE CERTEAU, Michel, *L'innovation du quotidien. 1. Arts de faire*, 1<sup>ère</sup> éd., Paris, Gallimard, 1990, 347 p.

DÉROCHE, Frédérique, *Les peuples autochtones et leur relation originale à la terre. Un questionnement pour l'ordre mondial*, L'Harmattan, Paris, 2008, 506 p.

DIBIAGGIO, Ludovic, FERRARY, Michel, « Communautés de pratique et réseaux sociaux dans la dynamique de fonctionnement des clusters de hautes technologies », *Revue d'économie industrielle*, Vol. 103. 2e et 3e trimestre 2003, p. 111-130.

DORFMAN, Ariel, MATTELART, Armand, *Para leer al pato Donald. Comunicación de masa y colonialismo*, siglo veintiuno editores, 18<sup>e</sup> éd., Mexico, 1979, 167 p.

DOS SANTOS, Theotonio, *Imperialismo y dependencia*, Mexico, Ediciones Era, 1978.

DOYTCHEVA, Milena, *Le Multiculturalisme*, Paris, La Découverte, coll. Repères, 2005, 123 p.

ELHAJJI, Mohammed, « Les radios communautaires à l'ère des nouvelles technologies : de l'impératif de se réinventer pour perdurer », *Les enjeux de l'information et de la communication*, 1/ 2013 (n° 14/1), p. 73-83

*Études de communication*, 2002/1 (n° 25). 160 p.

FERREOL, Gilles, *Dictionnaire de Sociologie*, 3<sup>ème</sup> éd., Paris, Armand Collin, 2002. 242 p.

FERRON, Benjamin, « Des médias de mouvements aux mouvements de médias », *Mouvements* 1/ 2010 (n° 61), p. 107-120.

FINQUELIEVICH, Susana, « Movimientos sociales en las pantallas. El caso de ArgentiCna », in *Kairos*, n°9 semestre 1, 2002.

FLICHY, Patrice, « Technique, usage et représentations », *Réseaux*, 2008/2, n° 148-149, p.147-174.

FLICHY, Patrice, *L'innovation technique, Récents développements en sciences-sociales, Vers une nouvelle théorie de l'innovation*, 2<sup>ème</sup> éd., Paris, La Découverte, coll. Sciences et société, 2003, 250 p.

FLICHY, Patrice, *Le sacre de l'amateur. Sociologie des passions ordinaires à l'ère du numérique*, Le Seuil et La république des idées, 2010, 96 p.

FRASER, Colin, RESTREPO ESTRADA, Sonia, *Manuel de la Radio Communautaire*, UNESCO, 2001, Paris, 108 p.

FRASER, Nancy, « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *Revue du MAUSS*, 2004/1 no 23, p. 152-164.

FREIRE, Paulo, *Pédagogie des opprimés*, 2<sup>ème</sup> édition, Paris, La Découverte & Syros, coll. [Re]découverte, 2001, 197 p.

GARRIDO, Hilda Beatriz, « Población y tierra en la cuenca de Trancas, provincia de Tucumán (República Argentina) », *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 2005, 54, p. 31-60.

GIRARDOT, Jean-Jacques, « L'intelligence territoriale », in WIEBER, Jean-Claude, *Mélanges Annales Littéraires de Franche-Comté*, 2002.

GÓMEZ MONT, Carmen, « Los usos sociales de Internet en comunidades indígenas mexicanas », *Comunicación y diversidad cultural*”, Barcelona: Forum Universal de las Culturas, 24-27 mai 2004.

GOODY, Jack, *La raison graphique*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, 274 p.

GOSSIAUX, J.-F., « Communauté », In Sous la dir. de, BONTE, Pierre, IZARD, Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France. 3<sup>ème</sup> édition, 2007, 830 p.

GRANJON, Fabien, *Reconnaissance et usages d'Internet. Une sociologie critique des pratiques de l'informatique connectée*, Presses des Mines, Collection Sciences sociales, 2012, 215 p.

GRAZIANO, Margarita, « Para una definición alternativa de la comunicación », *Revista INICO*, 1, 1980, p. 71-74.

GRIMSON, Alejandro, « Redes para mundos incomunicados, Trastocamientos tecnológicos de la comunicación », *Telos, Cuadernos de innovación y comunicación*, n° 93, décembre 2012, p. 90-92.

GRIMSON, Alejandro, SEMAN, Pablo, « Presentación: la cuestión 'cultura' », *Etnografías contemporáneas*, Vol. 1, n° 1, 2005, p. 11-22.

GROS, Christian, « Métissage et Identité. La mosaïque des populations et les nouvelles demandes ethniques », *Pouvoirs*, 2001/3 n°98, 2001, p. 147-159.

GUIDICELLI, Christophe, BOULLOSA JOLY, Maité, « D'un indien à l'autre. Les avatars de l'identité *diaguita calchaqui* (Nord-Ouest argentin – 16<sup>ème</sup>/21<sup>ème</sup> siècle) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios, 2005, [En ligne], mis en ligne le 19/03/2005. URL : <http://nuevomundo.revues.org/863>

GUMUCIO DAGRON, Alfonso, *Haciendo Olas. Historias de comunicación participativas para el cambio social*, The Rockefeller Foundation, 2001, 356 p.

HAAS, Peter, « Introduction : epistemic communities and international policy coordination », in *International Organization*, vol. 46 n°1, *Knowledge, Power, and International Policy Coordination*, 1992, p. 1-35.

HALL, Stuart, *Identités et cultures : Politiques des cultural studies*, Paris, Ed. Amsterdam, 2007, 327 p.

HAUDRICOURT, André-Georges, *La technologie science humaine, Recherche d'Histoire et d'ethnologie des techniques*, Paris, La maison des sciences de l'homme, 1988, 343 p.

HEREDIA, María Isabel, NUÑEZ, María José, GALÍNDEZ, Lucila, « Historia oral en el valle de Tafí : una propuesta de trabajo con la comunidad indígena de Casas Viejas » In, *Actes de Primeras Jornadas de Historia Reciente del NOA. Memoria, Fuentes Orales y Ciencias Sociales*. 1 et 2 juillet 2010 - Facultad de Filosofía y Letras de la UNT (Argentine)

HERNÁNDEZ ARREGUI, Juan José, *Imperialismo y cultura*, Ediciones Continente, Amerindia, Buenos Aires, 1957.

HOFFMANN, Odile, « Del territorio étnico a la ciudad. Las expresiones de identidad negra en Colombia a principios del siglo XXI », in B. Nates (comp.), *Territorio y cultura. Territorio y Cultura. Territorios de conflicto y cambio sociocultural*, Universidad de Caldas. Manizales. Columbia, 2002, p. 277-307.

HOGGART, Richard, *La Culture du pauvre* (présentation de J.-C. Passeron), Paris, Minuit 1970, [1957], 424 p.

KALIMAN, Ricard J., et al., *Identidad : propuestas conceptuales en el marco de una sociología de la cultura*, Tucumán, Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos, 2006, 86 p.

ISLA, Alejandro, « Estado y Comunidad. Políticas de identidad », in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2005, p. 2-15.

ISLA, Alejandro, « Los usos políticos de la memoria y de la identidad », in *Estudios Atacameños*, 2003, n°26, p. 35-44.

ISLA, Alejandro, *Los usos políticos de la identidad, Criollos, indígenas y Estado*, 1<sup>ra</sup> ed., Buenos Aires, Libros de la Araucaria, Colección Violencia y Cultura, 2009, 295 p.

JAURÉGUIBERRY, Francis, PROULX, Serge, *Usages et enjeux des technologies de communication*, Toulouse, Erès, 2011, 143 p.

JOUËT Josiane, « Des usages sociaux des technologies numériques d'information et de communication », in DENOUEËL, Julie, GRANJON, Fabien, (dirs), *Communiquer à l'ère du numérique, regards croisés sur la sociologie des usages*, Paris, Presses des mines, 2011, 320 p.

JOUËT Josiane, « Pratiques de communication et figures de la médiation », in *Réseaux*, 1993, vol. 11 n°60, p. 99-120.

JOUËT Josiane, « Retour critique sur la sociologie des usages », in *Réseaux*, 2000, vol. 18 n°100, p. 487-521.

JOUËT, Josiane, « Critique de l'utilisation des media légers dans le Tiers Monde », In *Tiers-Monde*, 1979, tome 20 n°79. Audio-visuel et développement, p. 549-562.

JOUËT, Josiane, « Usages et pratiques des nouveaux outils », In SFEZ, Lucien, *Dictionnaire critique de la communication*, Paris, Presses universitaires de France. Tome 1, 2702 p.

KAUFMANN, Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan, 1996, 128 p.

KEJVAL, Larisa, *Comunicación alternativa: perspectivas y tensiones contemporáneas*. In XIV Jornadas de investigadores en comunicación. Investigación y participación para el cambio social, Bernal, Buenos Aires, 2010.

KEJVAL, Larisa, *Significaciones en torno a las radios comunitarias, populares y alternativas argentinas*. Mémoire : communication et culture. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2013.

KEJVAL, Larisa, *Truchas. Los Proyectos Político-Culturales de Las Radios Comunitarias, Alternativas y Populares Argentinas*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, 120 p.

KIYINDOU, Alain, « Culture et appropriation de l'information générale et spécialisée en milieu rural africain », *Hermès*, n°28, 2000, p.233-243

KIYINDOU, Alain, « Le sommet mondial sur la société de l'information. Quels enjeux pour le développement ? », in MATHIEN, Michel, *Le Sommet Mondial sur la Société de l'Information et « après » ? Perspectives sur la cité globale*, Bruxelles, Bruylant, coll. Médias, Sociétés et Relation Internationales, 2007, 431 p.

KIYINDOU, Alain, *Les pays en voie de développement face à la société de l'information*, Paris, L'Harmattan, 2009, 267 p.

LAPLANTINE, François, *La description ethnographique*, Paris, 2<sup>ème</sup> éd., Armand Collin, Sciences sociales 128, 2005, 127 p.

LATOUR, Bruno, *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, 2<sup>ème</sup> édition, Ed. La Découverte, coll. Armillaire, 2007, 400 p.

LATOUR, Bruno, *Petites leçons de sociologie des sciences*, Paris, 2<sup>ème</sup> édition, La Découverte, coll. Points, 1993, 251 p.

LATZKO-TOTH, Guillaume, PROULX, Serge, « Le virtuel au pluriel : cartographie d'une notion ambiguë », in PROULX, Serge, POISSANT, Louis, SÉNÉCAL, Michel, *Communautés virtuelles. Penser et agir en réseau*, Presses de l'Université de Laval, Sainte-Foy, 2006, p. 57-76.

LEMONNIER, Pierre, « L'étude des systèmes techniques, Une urgence en technologie culturelle », in *Techniques & Culture*, n°54-55, volume 1, 2010, p. 46-67.

LEONE, Miguel, « Pueblos originarios y democracia. Conformación de nuevos sujetos políticos. Argentina, 1983-2013 », In *Actes X Jornadas de sociología de la UBA : 20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI*, 1 au 6 juillet 2013

LIPCOVICH, Pedro, « Lo que el Censo ayuda a visibilizar », *Página 12*, 30 juin 2012, [En ligne] (consulté le 05/06/2013): <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-197566-2012-06-30.html>

MACBRIDE, Sean, *Voix multiples, un seul monde*, Paris, La Documentation française et Éd. UNESCO, 1980, 367 p.

MAGAROLA, Oscar, *Una aproximación al campo de la Comunicación Comunitaria*, document pédagogique TAO Comunitaria, UBA, Buenos Aires, 2005, 46 p.

MALINOWSKI, Bronislaw, *Les argonautes du pacifique occidental*, Paris, 1993, 2<sup>ème</sup> éd., Gallimard, coll. Tel, 606 p.

MALLEIN, Philippe, TOUSSAINT, Yves, « L'intégration sociale des technologies d'information et de communication : une sociologie des usages », *TIS*, 1994, p.315-335.

MARTÍNEZ-COBO, José, *Study of the problem of discrimination against indigenous population*. Rapport UNESCO, E/CN.4/ SUB 2/1986/87 ADD 1-4, 1981.

MATA, María Cristina, *Comunicación Popular: Continuidades, transformaciones y desafíos*, *Oficios Terrestres*, vol. 26, n°26, 2011, p. 1-22.

MATA, María Cristina, « Comunicación comunitaria en pos de la palabra y la visibilidad social », in *Construyendo comunidades... Reflexiones actuales sobre comunicación comunitaria*, La Crujía Ediciones, Edición Buenos Aires, 2009, p.21-24.

MATTELART Armand, MATTELART, Michèle, *Historias de las teorías de la comunicación*, Barcelona, Alain Moreau, 1997, 143 p.

MATTELART, Armand, *La comunicación-mundo : Historia de las ideas y de las estrategias*, 2ème éd., Buenos Aires, siglo veintiuno Editores, 2003, 360 p.

MATTELART, Armand, *La communication-monde : Histoire des idées et des stratégies*, Paris, La Découverte, Sciences Humaines et Sociales, 1997, 354 p.

MATTELART, Armand, NEVEU, Éric, *Introduction aux cultural studies*, Paris, La Découverte, coll. Repères, 2008, 128 p.

MAUSS, Marcel, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Éditions sociales, coll. Petite Bibliothèque Payot, 1967, 264 p.

MAUSS, Marcel, *Techniques, technologie et civilisation*, Paris, PUF, coll. Quadrige, Paris, 2012, 481 p.

MIÈGE, Bernard, « Le communicationnel et le social : déficits récurrents et nécessaires (re)-positionnements théoriques », revue *Loisir et Société*, vol. 21, N° 1, Presses de l'Université du Québec, printemps 1998, pp. 25-42.

MIÈGE, Bernard, « Pour une méthodologie inter-dimensionnelle », *Revue française des sciences de l'information et de la communication*, 1, 2012.

Ministerio de la Economía y Finanzas Publicas = Ministère de l'économie et des Finances Publiques, *Información legislativa y documental : Instituto Nacional de Asusntos Indígenas*, [consulté le 05/04/2012], Disponible à l'adresse : <http://infoleg.mecon.gov.ar/infolegInternet/anexos/195000-199999/197896/norma.htm>

Ministerio del desarrollo social = Ministère du développement social argentin, *Instituto Nacional de Asusntos Indígenas (INAI) Estadísticas*, [En ligne] (consulté le 10/11/2011),

URL :

<http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/i1/Institucional/6.InformacionEstadistica.pdf>

Ministerio del Interior = Ministère de l'Intérieur, *Marco de Planificación para Pueblos Indígenas, Proyecto de Seguridad Vial*, [En ligne] (consulté le 05/01/2014), URL : [http://www.mininterior.gov.ar/ansv/banco\\_mundial/MarcoPlanificacionParaPueblosIndigenas MPPI.doc](http://www.mininterior.gov.ar/ansv/banco_mundial/MarcoPlanificacionParaPueblosIndigenas_MPPI.doc)

MUSSO, Pierre, *Communiquer demain*, Paris, Ed. de l'Aube, coll. Mondes en cours, 1994, 287 p.

NEGT, Oskar, KLUGE, Alexander, «The proletarian public sphere », In Mattelart, Armand, Siegelau S. (Eds.), *Communication and class struggle*, Vol. 2, NewYork- Bagnolet, IGAMMRC, 1983, p. 92-94.

NEVEU, Erik, « Médias, mouvements sociaux, espaces publics », *Réseaux*, 1999, volume 17 n°98. pp. 17-85.

NEVEU, Erik, MATTELART Armand, *Introduction aux Cultural Studies*, Paris, La Découverte «Repères», 2008, 128 pages.

NEVEU, Erik, MATTELART, Armand, «Cultural studies' stories. La domestication d'une pensée sauvage ? », In: *Réseaux*, 1996, volume 14 n°80. pp. 11-58.

PATRIARCHE, Geoffroy, « Publics et usagers, convergences et articulations », *Réseaux*, 2008/1 n° 147, p. 179-216. DOI : 10.3166/réseaux.147, p. 179-216.

PAUL, Virginie, PERRIAULT, Jacques, « Introduction », *Hermès, La Revue 2/ 2004* (n° 39), p. 9-16

PERRIAULT, Jacques, *La logique de l'usage. Essai sur les machines à communiquer*, L'Harmattan, 2008, 253 p.

PROULX, Serge, « Les communautés virtuelles : ce qui fait lien », in PROULX, Serge, POISSANT, Louis, SÉNÉCAL, Michel, *Communautés virtuelles. Penser et agir en réseau*, Presses de l'Université de Laval, Sainte-Foy, 2006, p. 13-27

PROULX, Serge, « Penser les usages des TIC aujourd'hui : enjeux, modèles, tendances », in VIEIRA, Lise, PINEDE, Nathalie, *Enjeux et usages des TIC : aspects sociaux culturels*, tome 1, Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 2005, p. 7-20

PROULX, Serge, « Une lecture de l'œuvre de Michel de Certeau: l'invention du quotidien, paradigme de l'activité des usagers », *Communication*, vol. 15, no. 2, Université Laval, éditions St-Martin, Montréal, 1994, p. 171-197.

PROULX, Serge, « Usages des technologies d'information et de communication : reconsidérer le champ d'étude ? », in Actes du XIIe Congrès national des sciences de l'information et de la communication UNESCO (Paris), *Émergences et continuité dans les recherches en information et communication*, du 10 au 13 janvier 2001, p. 57-67

PROULX, Serge, KLEIN, Annabelle, *Connexions. Communication numérique et lien social*, Presses universitaires de Namur, 2012, 353 p.

PROULX, Serge, VITALIS, André, *Vers une citoyenneté simulée. Médias, réseaux et mondialisation*, Ed. Apogée, 1999, 267 p.

QUÉRÉ, Louis, « Les boîtes noires de Bruno Latour ou le lien social dans la machine », In: *Réseaux*, 1989, vol. 7 n°36. p. 95-117.

QUIJADA, Monica, « ¿"Hijos de los barcos" o diversidad invisibilizada?: la articulación de la población indígena en la construcción nacional argentina (siglo XIX) », *Historia Mexicana*, El colegio de Mexico, 2003, vol. 53 n°2, p. 469-510

RAMOS PASQUATI, Eric, *L'appropriation socioculturelle du téléphone portable par des agriculteurs de la Boucle du Mouhoun, Burkina Faso. Contribution à une approche socioculturelle des TIC pour le développement socio-économique*. Thèse de doctorat, Nanterre Université, 2011

RAOUL, Bruno, « Un travail d'enquête à l'épreuve du terrain ou « l'expérience de terrain » comme relation en tension », *Études de communication*, 25 | 2002, p. 87-103.

RASSE, Paul, « Aux origines des cultural studies, Hoggart et les cultures populaires », *Les sciences de l'information et de la communication à la rencontre des cultural studies*, L'Harmattan, 2009, p.53-76

RHEINGOLD, Howard, *The virtual community : homesteading on the electronic frontier* (Revised ed.), Cambridge, MIT Press, 2000, 447 p.

RODRÍGUEZ ESPERON, Carlos, VINELLI, Natalia (comp.), *Contrainformación. Medios alternativos para la acción política*, 2<sup>ème</sup> éd., Continente, Buenos Aires, 2004. 121 p.

RODRIGUEZ, Lorena B, « La "comunidad" de Colalao y Tolombón (Argentina) hacia mediados del siglo XIX. Características de una institución en redefinición », *Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines*, vol. 40 : 3, 2011, p. 533-559.

SANDOVAL, Luis Ricardo, *Tecnología, comunicación y ciudadanía. Usos políticos de Internet y las TIC en la Argentina reciente (1997-2009)*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2012, 147 p.

SOSA, Jorge, « Políticas de desarrollo turístico y comunidades originarias : el caso de Amaicha del Valle en la Provincia de Tucumán », *Antropología y Ciencias Sociales*, n° 10, 2011, p. 129-152.

STEINMAN, Ana Laura, « Estado y comunidad: disputas y articulaciones en el espacio local a partir de la fundación de la Villa de Amaicha del Valle, Tucumán. Fines del siglo XIX a mediados del XX », in *Memoria americana*, n°21-2, Ciudad Autonoma de Buenos Aires, 2013.

THEVENOT, Laurent, « Essai sur les objets usuels. Propriétés, fonctions, usages », in CONEIN, Bernard, DODIER, Nicolas, THÉVENOT, Laurent, (eds.), *Les objets dans l'action : de la maison au laboratoire*, Paris, Ed. de l'EHESS (Raisons pratiques 4), 1993, p. 85-111.

TORDINI, Ximena, « Profundizar la democracia de los medios. Fin de una larga transición », in *Le Monde Diplomatique*, 10 décembre 2012.

TREMBLAY, Gaëtan, « De Marshall McLuhan à Harold Innis ou du village global à l'empire mondial », *tic & société*, Vol. 1, n°1, 2007, [En ligne], mis en ligne le 15 février 2008, consulté le 19 octobre 2012. URL : <http://ticetsociete.revues.org/222>

UPNDT, *Del I al IV Parlamento Regional Indígena Juan Calchaquí. 4 décadas de construcción y de resistencia*, UPNDT, 28p. [En ligne], consulté le 10/10/2014. URL : <http://uniondiaguaita.redelivre.org.br/>

VILLAGRA, Elizabeth L., LATINA, Carlos A., *La facultad de Agronomía y zootécnica con comunidades rurales en el proyecto UNIR Tucumán (1994-1999)*, in I Congreso sobre historia de la UNT, Tucumán, 18 et 19 mars 2010 p. 557-565 [En ligne] [http://www.archivo.unt.edu.ar/attachments/059\\_villagralatina.pdf](http://www.archivo.unt.edu.ar/attachments/059_villagralatina.pdf)

VINELLI, Natalia, RODRÍGUEZ ESPERÓN, Carlos, *Contrainformación. Medios alternativos para la acción política*, 2<sup>e</sup> éd. , [www.dariovive.org](http://www.dariovive.org), 2008, 130 p.

VITALIS, André, « Les techno-réseaux en temps de marée noire : des outils de mobilisation et d'expression citoyennes », In: *Quaderni*, n° 55, Automne 2004. L'État et les collectivités locales face aux techno-réseaux. p. 75-84.

VITALIS, André, *Médias et nouvelles technologies. Pour une socio-politique des usages*, Edition Apogée, collection médias et nouvelles technologies, 1994, 159 p.

WENGER, Etienne, *Théorie des communautés de pratiques*, Presses universitaires de Laval, Laval, 1998.

WILLIAMS, Raymond, *Culture & Matérialisme*, Trad. de l'anglais par CALVÉ, DOBENESQUE, Nicolas, Étienne, Paris, Les prairies ordinaires, coll. Penser/Croiser, 2009, 245 p.

WINKIN, Yves, *Anthropologie de la communication : De la théorie au terrain*, Paris, 2<sup>ème</sup> édition, De Boeck & Larcier S.A. / Le Seuil, 2001, 332 p.

WOLTON, Dominique, *Penser la communication*, Flammarion, coll. Champs essais, 1997, 401 p.

YACOURB, Joseph, *Les minorités dans le monde : faits et analyses*, Paris, 1<sup>ère</sup> éd., Desclée de Brouwer, 1998, 923 p.

## Table des figures

### Tableaux :

|  |     |
|--|-----|
| Tableau 1: Les communautés indigènes diaguitas de la province de Tucumán par département ..... | 123 |
| Tableau 2 : Moyens de communication présents dans les communautés indigènes en août 2014 ..... | 191 |

### Figures :

|   |     |
|---|-----|
| Figure 1: Localisation des communautés indigènes Diaguitas de la province de Tucumán .. | 124 |
| Figure 2 : Projets de développement d'Amaicha del Valle, 2011 .....                     | 221 |
| Figure 3 : Page d'accueil site Internet d'Amaicha .....                                 | 258 |
| Figure 4 : Page d'accueil du site Internet de Quilmes .....                             | 260 |
| Figure 5 : Bandeau du blog de l'UPND .....  | 262 |
| Figure 6 : Bandeau du site de l'UPNDT .....   | 263 |
| Figure 7 : Page de présentation du site Internet d'Amaicha.....                         | 268 |
| Figure 8 : Publication sur la page Facebook de l'UPNDT.....                             | 269 |
| Figure 9 : Campagne de communication de l'UPND contre les expulsions, juin 2011 .....   | 273 |
| Figure 10 : Campagne de communication de l'UPND en juin 2014 : Justicia por Chocobar.   | 276 |
| Figure 11 : Page du site Internet : Justicia por Chocobar .....                         | 277 |

## ANNEXES

|       |   |                                    |
|-------|---|------------------------------------|
| 1.    | Liste des communautés indigènes diaguitas .....                   | 326                                |
| 2.    | Liste des personnes interviewées.....                             | 327                                |
| 3.    | Législations importantes .....                                    | 328                                |
| 4.    | Index des noms propres .....                                      | 331                                |
| 5.    | Index des thématiques.....  | 334                                |
| 6.    | Projet UNIR – Accord avec la communauté d’Amaicha del Valle.....  | 338                                |
| 7.    | Transcription d’entretiens .....                                  | Erreur ! Signet non défini.        |
| 7.1.  | Ernesto Lamas : spécialiste en radio communautaire .....          | <b>Erreur ! Signet non défini.</b> |
| 7.2.  | Eduardo N. : cacique Amaicha del Valle .....                      | <b>Erreur ! Signet non défini.</b> |
| 7.3.  | Angelo B. : FM Libertad.....                                      | <b>Erreur ! Signet non défini.</b> |
| 7.4.  | Pablo D. : secrétaire de la communauté de Amaicha del Valle.....  | <b>Erreur ! Signet non défini.</b> |
| 7.5.  | Maria D. : cacique Indio Colalao.....                             | <b>Erreur ! Signet non défini.</b> |
| 7.6.  | Cynthia O. : membre de Indio Colalao.....                         | <b>Erreur ! Signet non défini.</b> |
| 7.7.  | Ruben : membre de la communauté de Quilmes.                       | <b>Erreur ! Signet non défini.</b> |
| 7.8.  | Gustavo M. : membre de la communauté Quilmes.....                 | <b>Erreur ! Signet non défini.</b> |
| 7.9.  | Clemencia N. : vice cacique de la communauté de la Angostura..... | <b>Erreur ! Signet non défini.</b> |
| 7.10. | Juan Jose C. : ex cacique de la communauté de la Angostura..      | <b>Erreur ! Signet non défini.</b> |
| 7.11. | David S. : Interview dans l’émission La voz de la comunidad       | <b>Erreur ! Signet non défini.</b> |

## 1. Liste des communautés indigènes diaguitas

| Nom et population des communautés indigènes diaguitas de la province de Tucumán par département <sup>168</sup> |                           |                                   |
|--|---------------------------|-----------------------------------|
| Département  | Nom de la communauté      | Nombre de familles <sup>169</sup> |
| Tafi del Valle   | C.I. Amaicha del Valle    | 873                               |
|  | C.I. Tafi del Valle       | 667                               |
|  | C.I. Quilmes              | 593                               |
|  | C.I. Diaguita El Mollar   | 435                               |
|  | C.I. la Angostura         | 105                               |
|  | C.I. Casas Viejas         | 105                               |
|  | C.I. Ayullu El Rincón     | 50                                |
|  | C.I. Mala-Mala            | 20                                |
| Trancas  | C.I. Indio Colalao        | 60                                |
|  | C.I. Potrero Rodeo Grande | 101                               |
|  | C.I. Pueblo de Tolombon   | 257                               |
|  | C.I. de la Chuschagasta   | 84                                |
| Tafi Viejo   | C.I. Chasquivil           | 100                               |
|  | C.I. Diaguita Anfama      | 84                                |
| Lules  | C.I. El Nogalito          | 75                                |
| Chicligasta  | C.I. Solcos Yampas        | 10                                |

<sup>168</sup> L'affiliation à tel ou tel département évolue en fonction des documents et des sources. J'utilise ici celle qui est la plus communément utilisée par les communautés.

Le nombre de communautés évolue également entre 13 et 18 en fonction des sources. J'ai listé ici les communautés reconnues par l'Union des Peuples de la Nation Diaguitas et par l'INAI.

<sup>169</sup> Chiffres fournis à partir d'une évaluation effectuée par l'INAI en 2010. Document non publié.

## 2. Liste des personnes interviewées

| Prénom et initiale du nom de famille | Communauté d'appartenance | Rôle ou fonction spécifique |
|--------------------------------------|---------------------------|-----------------------------|
| Eduardo N.                           | Amaicha del Valle         | Cacique                     |
| Mario Q.                             | Amaicha del Valle         | Ex-Cacique                  |
| Angelo B.                            | Amaicha del Valle         | Directeur de FM Libertad    |
| Pablo D.                             | Amaicha del Valle         | Secrétaire                  |
| Isabela P.                           | Amaicha del Valle         |                             |
| Omar A.                              | Amaicha del Valle         | CPI                         |
| Sandra M.                            | Amaicha del Valle         | Journaliste à FM Libertad   |
| Rene A.                              | Amaicha del Valle         | Journaliste à FM Libertad   |
| Yuto S.                              | Amaicha del Valle         |                             |
| Cynthia O. O.                        | Indio Colalao             | Secrétaire                  |
| Maria D.                             | Indio Colalao             | Cacique                     |
| Juan Jose C.                         | La Angostura              | Ex-Cacique                  |
| Clemencia N.                         | La Angostura              | Secrétaire de la communauté |
| David S.                             | Potrero Rodeo Grande      | CPI                         |
| Daniel S.                            | Potrero Rodeo Grande      |                             |
| Ruben                                | Quilmes                   | FM Origen                   |
| Gustavo M.                           | Quilmes                   |                             |
| Sergio C.                            | Quilmes                   | Délégué de la communauté    |
| Jose D.                              | Quilmes                   | Délégué communal            |
| Delfin G.                            | Quilmes                   | Secretario de la UPND       |
| Santos P.                            | Tafi del Valle            | Cacique                     |
| Rufino M.                            | Tolombon                  | Cacique                     |

### 3. Législations importantes

#### Au niveau international :

- Article 26<sup>170</sup> de la Déclaration des Nations Unies<sup>171</sup> sur les Droits des Peuples Autochtones
- Article 17 ratifié par la Convention 169<sup>172</sup> de l'OIT (Organisation Internationale du Travail)

#### Au niveau national :

- Article 75<sup>173</sup> paragraphe 17 de la Constitution Nationale argentine de 1994 qui mentionne deux situations distinctes concernant les terres indigènes :
  - o El « reconocimiento de la posesión y propiedad comunitaria de la tierra que tradicionalmente ocupan »
  - o La « regulación del acceso a tierras aptas y suficientes para el desarrollo humano »
- Loi argentine 23.302<sup>174</sup> promulguée le 30 de septembre 1985 déclare d'intérêt national « l'attention et l'appui aux aborigènes et aux communautés indigènes » et crée l'INAI

---

<sup>170</sup> Article 26

1. Les peuples autochtones ont le droit aux terres, territoires et ressources qu'ils possèdent et occupent traditionnellement ou qu'ils ont utilisés ou acquis.

2. Les peuples autochtones ont le droit de posséder, d'utiliser, de mettre en valeur et de contrôler les terres, territoires et ressources qu'ils possèdent parce qu'ils leur appartiennent ou qu'ils les occupent ou les utilisent traditionnellement, ainsi que ceux qu'ils ont acquis.

3. Les États accordent reconnaissance et protection juridiques à ces terres, territoires et ressources. Cette reconnaissance se fait en respectant dûment les coutumes, traditions et régimes fonciers des peuples autochtones concernés.

URL : <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/fr/drip.html> (consulté le 01/12/2011)

3. Los Estados asegurarán el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos. Dicho reconocimiento respetará debidamente las costumbres, las tradiciones y los sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas de que se trate. »

URL : <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/drip.html>

<sup>172</sup> « Les droits de propriété et de possession sur les terres qu'ils occupent traditionnellement doivent être reconnus aux peuples intéressés. », Convention 169 relative « aux peuples indigènes et tribaux », 1989. Convention disponible en ligne, [En Ligne].

URL : [http://www.ilo.org/dyn/normlex/fr/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100\\_ILO\\_CODE:C169#A17](http://www.ilo.org/dyn/normlex/fr/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169#A17)

<sup>173</sup> « Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones. » Site du Sénat argentin [En Ligne].

URL : <http://www.senado.gov.ar/web/interes/constitucion/atribuciones.php>

<sup>174</sup>

- Loi 24.071 rectifiant la Convention 169 sur les Peuples Indigènes et tribaux en pays indépendants.
- Loi 26.160 (2006) et son amendement la Loi 26.544 instituent l'état d'urgence relatif à la possession et à la propriété des terres et prévoit l'arrêt des délogements des communautés indigènes pour une durée de 4 ans.
- Rapport de la Convention 169 approuvant la Convention 169.
- Décret 1122/2007 établi que l'INAI approuvera les programmes de recensement des terres des communautés indigènes.
- Décret 155/89 Décret réglementaire de la Loi 23.302 sur les Politiques Indigènes et l'Appui aux Communautés Aborigènes.
- Décret National 757/95 Adjudication des Terres aux Communautés Indigènes du Chaco
- Décret National 1.455/96 Structure Organique du Secrétariat du Développement Social de la Présidence de la Nation.
- Décret National 1.294/2001 Approbation du Modèle de la Convention des Prêts avec la Banque Internationale de Reconstruction pour la Réalisation du projet de Développement des Communautés Indigènes.
- Décret National 1.300/2002 Structure Organique du Ministère du Développement Social.
- Décret National 402/2003 Monuments et Lieux Historiques.
- Décret National 345/2004 Désignation du Président de l'Institut National des Affaires Indigènes (INAI).
- Résolution INAI N° 152/2004, établi la formation du Conseil de Participation Indigène (CPI).

Au niveau provincial :

- Article 149<sup>175</sup> de la Constitution de Tucumán, chapitre 5 *Droits des Communautés Aborigènes*.

---

<sup>175</sup> “La provincia reconoce la preexistencia étnico cultural, la identidad, la espiritualidad y las instituciones de los Pueblos Indígenas que habitan en el territorio provincial.

Garantiza la educación bilingüe e intercultural y el desarrollo político cultural y social de sus comunidades indígenas, teniendo en cuenta la especial importancia que para estos Pueblos reviste la relación con su Pachamama.

Reconoce la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan ; y regulara la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano ; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos”

Reconoce la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regulará la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos.

Asegura su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten.

---

Se dictarán leyes que garanticen el pleno goce y ejercicio de los derechos consagrados en este artículo”.

## 4. Index des noms propres

### A

AKRICH, Madeleine: .. 27, 28, 36, 37, 38, 39, 58, 149,  
200, 201, 246, 302

ALTABE, Ricardo: ..... 182, 302

ALTHABE, Gérard: ..... 162, 164, 182, 303

### B

BALANDIER, Georges: ..... 165, 303

BARBERO, Jésus-Martín: .... 16, 25, 71, 72, 75, 76, 78,  
79, 80, 81, 83, 87, 88, 99, 303

BARRE, Marie-Chantal: ..... 250, 304

BELLIER, Irène: ..... 111, 112, 304

BERRIGAN, Frances: 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71,  
74, 78, 196, 220, 304

BERTACCHINI, Yann: ..... 218, 304

BESSETTE, Guy: ..... 70, 71, 304

BOULLOSA JOLY, Maïté: ..... 163, 183, 229, 304, 309

BOURDIEU, Pierre: ..... 143, 144, 146, 153, 222, 304

BOUVET, Laurent: ..... 113, 114, 116, 305

BRETON, Philippe: ..... 27, 217, 305

BRIONES, Claudia: ..... 182, 305

### C

CACERES, Sergio: ..... 305

CAGGIANO, Sergio: ..... 80, 83, 305

CALLON, Bruno: ..... 36, 37, 39, 40, 238, 302, 305

CANCLINI, Nestor Gar: ..... 81, 82, 129, 305

CARDON, Dominique: ..... 32, 306

CARDOSO, Fernando Henri: ..... 74, 306

CARRASCO, Morita: ..... 17, 177, 180, 306

CASTELLS, Manuel: .. 56, 57, 58, 59, 60, 97, 231, 234,  
243, 246, 247, 250, 306

CHAMBAT, Pierre: ..... 30, 43, 307

CHAMBOREDON, Jean-Claude: ..... 304

CHARON, Jean-Marie: ..... 87, 307

CONEIN, Bernard: ..... 44, 45, 46, 237, 307, 317

### D

DE CERTEAU, Michel: ... 30, 31, 69, 217, 222, 251, 307

DÉROCHE, Frédérique: ..... 117, 307

DIBIAGGIO, Ludovic: ..... 45, 307

DORFMAN, Ariel: ..... 74, 307

DOS SANTOS, Theotonio: ..... 74, 307

DOYTCHEVA, Milena: ..... 307

### E

ELHAJJI, Mohammed: ..... 308

### F

FERRARY, Michel: ..... 39, 40, 45, 305, 307

FERREOL, Gilles: ..... 308

FERRON, Benjamin: ..... 86, 308

FINQUELIEVICH, Susana: ..... 96, 97, 308

FLICHY, Patrice: .... 39, 40, 73, 87, 149, 202, 223, 308

FRASER, Nancy: ..... 70, 233, 234, 308

FREIRE, Paulo: ..... 77, 78, 216, 308

### G

GALÍNDEZ, Lucila: ..... 310

GARRIDO, Hilda Beatriz: ..... 135, 309

GIRARDOT, Jean-Jacques: ..... 218, 309

GÓMEZ MONT, Carmen: ..... 183, 309

GONZALES, Jorge Abel: ..... 182, 302

GOODY, Jack: ..... 34, 309

GOSSIAUX, J.-F.: ..... 114, 309

GRANJON, Fabien: . 34, 210, 211, 212, 222, 224, 306,  
309, 311

GRAZIANO, Margarita: ..... 86, 309

GRIMSON, Alejandro: ..... 82, 187, 188, 309

GROS, Christian: ..... 252, 309

GUIDICELLI, Christophe: ..... 309

GUMUCIO DAGRON, Alfonso: ..... 73, 74, 98

### H

HAAS, Peter: ..... 46, 310

HALL, Stuart: ..... 44, 310  
HAUDRICOURT, André-Georges: ..... 34, 35, 310  
HEREDIA, María Isabel: ..... 114, 115, 310  
HERNÁNDEZ ARREGUI, Juan José: ..... 310  
HOFFMANN, Odile: ..... 184, 310  
HOGGART, Richard: ..... 51, 310, 317

## **I**

ISLA, Alejandro: .. 112, 115, 116, 117, 118, 119, 128,  
129, 158, 183, 186, 311

## **J**

JAURÉGUIBERRY, Francis: ..... 28, 49, 255, 311  
JOUËT Josiane: ..... 29, 30, 31, 35, 48, 50, 67, 69, 195,  
208, 211, 222, 258, 311

## **K**

KAUFMANN, Jean-Claude: ..... 168, 311  
KEJVAL, Larisa: ..... 73, 74, 75, 80, 90, 91, 92, 94, 311,  
312  
KIYINDOU, Alain: ..... 0, 50, 71, 73, 74, 76, 312

## **L**

LAPLANTINE, François: ..... 312  
LATINA, Carlos A.: ..... 75, 77, 78, 196, 306, 318  
LATOURET, Bruno: ..... 36, 37, 38, 39, 40, 302, 312, 316  
LATZKO-TOTH, Guillaume: ..... 44, 312  
LEMONNIER, Pierre: ..... 33, 302, 312  
LEONE, Miguel: ..... 179, 180, 313

## **M**

MAGAROLA, Oscar: ..... 93, 313  
MALINOWSKI, Bronislaw: ..... 144, 147, 163, 313  
MALLEIN, Philippe: ..... 35, 313  
MARTÍNEZ-COBO, José: ..... 313  
MATA, María Cristina: 74, 79, 89, 93, 239, 240, 268,  
313  
MATTELART, Armand: 51, 53, 61, 63, 71, 74, 77, 154,  
307, 313, 314, 315  
MAUSS, Marcel: ..... 33, 34, 314

MIÈGE, Bernard: ..... 49, 107, 314  
MUSO, Pierre: ..... 315

## **N**

NEVEU, Erik: ..... 51, 53, 244, 248, 249, 314, 315  
NUÑEZ, María José: ..... 114, 115, 310

## **P**

PASSERON, Jean-Claude: ..... 304, 310  
PATRIARCHE, Geoffroy: ..... 42, 315  
PAUL, Virginie: ..... 42, 48, 315, 317  
PERRIAULT, Jacques: ..... 31, 48, 315  
PROULX, Serge: ..... 27, 28, 30, 44, 49, 155, 217, 227,  
255, 305, 311, 312, 315, 316

## **Q**

QUÉRÉ, Louis: ..... 39, 316  
QUIJADA, Monica: ..... 18, 176, 179, 316

## **R**

RAMOS PASQUATI, Eric: ..... 63, 64, 162, 163, 316  
RAOUL, Bruno: ..... 162, 316  
RHEINGOLD, Howard: ..... 44, 317  
RODRÍGUEZ ESPERON, Carlos: ..... 89, 317  
RODRIGUEZ, Lorena B: ..... 135, 317

## **S**

SANDOVAL, Luis Ricardo: ..... 86, 88, 317  
SÉLIM, Monique: ..... 303  
SEMAN, Pablo: ..... 309  
SOSA, Jorge: ..... 275, 277, 317  
STEINMAN, Ana Laura: ..... 18, 317

## **T**

THEVENOT, Laurent: ..... 317  
THOMPSON, Edward P.: ..... 51  
TORDINI, Ximena: ..... 317  
TOUSSAINT, Yves: ..... 35, 313  
TREMBLAY, Gaëtan: ..... 27, 318

**V**

VILLAGRA, Elizabeth L.: ..... 196, 318  
VINELLI, Natalia: ..... 89, 92, 93, 317, 318  
VITALIS, André: ....43, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 97, 316,  
318

**W**

WENGER, Etienne: ..... 44, 45, 236, 237, 318

WILLIAMS, Raymond: ..... 51, 52, 144, 318

WINKIN, Yves: ..... 318

WOLTON, Dominique: ..... 86, 87, 318

**Y**

YACOB, Joseph: .....113, 115, 116, 319

## 5. Index des thématiques

### A

Appropriation: 16, 17, 19, 20, 26, 29, 30, 31, 33, 35, 40, 41, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 55, 57, 58, 62, 64, 67, 69, 71, 73, 74, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 89, 92, 94, 99, 103, 104, 107, 110, 143, 165, 188, 195, 196, 198, 199, 202, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 220, 221, 222, 223, 224, 232, 247, 250, 251, 253, 262, 263, 264, 265, 273, 274, 279, 280, 281, 283, 285, 286, 289, 291, 292, 293, 296, 301, 312, 316

### B

Blog: ..... 259, 260, 261, 264, 270, 278, 281

### C

Communauté indigène d'Amaicha del Valle: ..9, 15, 17, 115, 119, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 139, 140, 146, 148, 150, 151, 153, 156, 157, 158, 160, 161, 163, 171, 172, 173, 178, 183, 185, 186, 189, 194, 195, 196, 197, 202, 203, 204, 207, 208, 209, 211, 214, 218, 221, 228, 229, 238, 241, 242, 254, 255, 257, 258, 265, 275, 276, 278, 288, 289, 300, 304, 317, 322, 323, 333

Communauté indigène de Tafí del Valle: ... 17, 119, 123, 126, 127, 130, 134, 140, 150, 151, 160, 173, 189, 194, 195, 197, 202, 217, 221, 228, 238, 242, 275, 278, 322, 323

Communauté indigène Indio Colalao: 17, 114, 123, 126, 131, 132, 133, 135, 137, 140, 150, 151, 156, 160, 173, 185, 189, 195, 197, 202, 241, 242, 243, 254, 255, 258, 263, 276, 278, 317, 322, 323

Communauté indigène La Angostura: 17, 123, 126, 131, 133, 134, 140, 151, 156, 160, 173, 189, 194, 197, 228, 230, 234, 235, 267, 272, 322, 323

Communauté indigène Potrero Rodeo Grande: 17, 123, 126, 134, 135, 136, 140, 151, 156, 160, 173, 185, 189, 197, 202, 217, 322, 323

Communauté indigène Pueblo de Tolombon: ... 17, 123, 126, 131, 134, 135, 137, 150, 151, 156, 160, 185, 189, 197, 322, 323

Communauté indigène Quilmes: ... 9, 17, 121, 123, 126, 128, 131, 132, 133, 137, 138, 139, 140, 148, 150, 151, 154, 156, 158, 159, 163, 171, 173, 174, 177, 183, 185, 186, 189, 194, 197, 202, 205, 206, 209, 210, 215, 221, 228, 229, 238, 242, 247, 248, 253, 254, 255, 257, 265, 267, 275, 276, 277, 278, 280, 303, 304, 322, 323

Communauté(s) indigène(s): ... 0, 2, 5, 9, 10, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 51, 54, 55, 61, 69, 81, 82, 83, 85, 98, 102, 103, 107, 108, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 122, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 136, 137, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 162, 164, 167, 171, 172, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 187, 188, 190, 192, 194, 196, 205, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 223, 224, 226, 231, 232, 240, 246, 247, 249, 250, 252, 255, 261, 262, 263, 265, 269, 271, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 297, 298, 299, 300, 301, 322, 324, 325, 339

Communication alternative: .....72, 85, 86, 88, 89

Communication CAP: . 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 86, 90, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 102

Communication communautaire: .2, 14, 15, 16, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 41, 45, 46, 52, 54, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 76, 77, 78, 80, 83, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 98, 103, 104,

107, 143, 203, 216, 220, 239, 243, 256, 281,  
283, 284, 286, 287, 289, 291, 292, 293, 294,  
295, 296, 298, 299, 300, 301, 339  
Communication populaire: ... 72, 74, 76, 78, 79, 85,  
86, 87, 88, 98  
Communication pour le développement: 2, 20, 25,  
61, 62, 63, 64, 72, 73, 104, 286, 304, 339  
Cultural studies: .. 16, 42, 47, 50, 51, 53, 59, 77, 87,  
315  
Culture: 2, 17, 19, 27, 28, 38, 45, 46, 47, 48, 51, 66,  
71, 78, 80, 81, 82, 83, 87, 88, 93, 98, 104, 107,  
111, 115, 118, 120, 122, 127, 128, 147, 148,  
170, 184, 204, 206, 207, 208, 209, 212, 213,  
214, 215, 232, 254, 262, 263, 265, 266, 267,  
268, 269, 281, 283, 285, 289, 291, 292, 294,  
296, 303, 312, 339

## **D**

Diaguita(s): 17, 21, 40, 43, 45, 61, 82, 83, 107, 110,  
115, 119, 121, 123, 125, 128, 130, 131, 133,  
136, 139, 140, 141, 142, 161, 166, 167, 170,  
172, 180, 187, 190, 192, 196, 204, 226, 227,  
230, 231, 232, 234, 242, 244, 246, 249, 250,  
258, 259, 260, 261, 264, 265, 266, 267, 271,  
272, 280, 283, 287, 290, 291, 292, 293, 294,  
295, 309, 322

## **E**

Extracommunautaire: .....2, 22, 190, 251, 254, 255,  
257, 261, 263, 267, 279, 280, 289, 290, 296,  
298, 299, 300, 339

## **F**

Facebook: ..... 98, 258, 278

## **I**

Identité: 2, 18, 19, 22, 28, 31, 37, 44, 46, 50, 51, 53,  
56, 58, 59, 80, 82, 83, 84, 100, 103, 104, 108,  
111, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 133,

140, 141, 148, 168, 172, 176, 179, 181, 182,  
183, 184, 190, 192, 205, 206, 208, 211, 213,  
214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223,  
226, 227, 228, 231, 232, 233, 234, 235, 236,  
238, 239, 240, 243, 244, 246, 247, 249, 250,  
252, 254, 262, 263, 264, 268, 280, 281, 283,  
285, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295,  
296, 300, 301, 306, 309, 339  
Intercommunautaire: ..... 2, 22, 136, 139, 141, 226,  
232, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243,  
245, 246, 247, 250, 251, 263, 279, 280, 287,  
289, 290, 291, 294, 296, 298, 299, 300, 339  
Internet: . 2, 3, 17, 32, 42, 44, 54, 55, 56, 57, 60, 87,  
91, 97, 127, 130, 136, 145, 188, 189, 190, 195,  
204, 205, 206, 211, 212, 221, 238, 247, 255,  
256, 258, 267, 268, 271, 272, 277, 278, 289,  
294, 299, 300, 301, 304, 306, 309, 317, 339  
Intracommunautaire: ..... 2, 22, 136, 190, 194, 207,  
208, 220, 223, 238, 251, 280, 289, 296, 298,  
299, 300, 339

## **L**

Loi de Services de Communication Audiovisuelle: 9,  
10, 14, 15, 20, 21, 99, 101, 167, 206, 220, 224,  
287

Lutte: . 16, 20, 22, 25, 48, 51, 72, 74, 75, 76, 78, 79,  
82, 84, 87, 88, 92, 93, 97, 99, 104, 133, 140, 147,  
156, 172, 190, 192, 210, 211, 212, 213, 215,  
217, 223, 225, 232, 233, 234, 235, 239, 241,  
244, 246, 247, 248, 249, 250, 253, 254, 262,  
268, 269, 271, 274, 277, 278, 279, 280, 281,  
283, 286, 290, 291, 294, 296, 300, 301

## **O**

Opinion publique: ...2, 90, 252, 253, 257, 262, 263,  
274, 290, 296, 339

**P**

Politique: . 14, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 38, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 99, 100, 101, 104, 107, 110, 112, 113, 115, 118, 125, 129, 131, 132, 137, 138, 139, 143, 145, 149, 153, 154, 156, 158, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 176, 180, 181, 182, 186, 192, 197, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 220, 223, 224, 227, 229, 232, 233, 235, 237, 239, 241, 243, 244, 245, 248, 249, 250, 260, 264, 266, 269, 275, 280, 283, 286, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 297, 299, 301, 318

Pouvoir: ..... 36, 46, 51, 56, 86, 210, 233, 243

Pratique(s) médiatique(s): ...0, 2, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 29, 32, 39, 41, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 59, 61, 66, 70, 72, 76, 78, 80, 81, 82, 83, 85, 88, 91, 98, 99, 103, 104, 105, 107, 108, 120, 131, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 156, 160, 164, 165, 167, 168, 172, 176, 187, 188, 190, 192, 193, 194, 195, 203, 208, 209, 211, 213, 220, 221, 222, 223, 231, 237, 243, 244, 247, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 262, 263, 264, 271, 274, 279, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 339

**R**

Radio FM: ....2, 3, 17, 73, 75, 91, 98, 130, 170, 171, 189, 190, 194, 195, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 215, 216, 220, 221, 223, 238, 240, 241, 243, 244, 245, 254, 280, 289, 290, 294, 323, 339

Radio VHF: ...2, 3, 17, 108, 160, 167, 172, 173, 189, 190, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 207, 209, 210, 217, 221, 222, 223,

238, 239, 240, 243, 244, 245, 288, 289, 290, 294, 339

Reconnaissance: .. 5, 15, 16, 18, 19, 20, 47, 81, 102, 116, 125, 126, 127, 131, 133, 135, 140, 147, 172, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 190, 192, 209, 211, 212, 213, 215, 222, 223, 225, 233, 262, 266, 267, 268, 269, 274, 287, 288, 289, 292, 294, 295, 308, 324

Réseaux sociaux: ... 21, 43, 172, 257, 258, 259, 269, 271, 273, 278, 290, 294, 305, 307

**S**

Site Internet: 32, 120, 130, 131, 133, 171, 205, 255, 256, 257, 259, 262, 264, 265, 266, 267, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 278

Sociopolitique: .... 16, 17, 20, 31, 47, 53, 55, 56, 59, 66, 69, 75, 77, 79, 85, 98, 104, 108, 110, 141, 153, 157, 160, 179, 198, 210, 214, 244, 251, 252, 280, 281, 285, 286, 287, 289, 295, 296, 297, 298, 301

Stratégie(s): ... 37, 42, 50, 77, 84, 86, 108, 112, 127, 138, 142, 154, 155, 182, 187, 208, 213, 215, 216, 217, 220, 222, 223, 227, 229, 230, 231, 238, 241, 243, 244, 246, 248, 249, 253, 269, 275, 277, 278, 280, 283, 286, 288, 290, 306, 314

**T**

Territoire(s): .2, 10, 16, 18, 22, 44, 61, 83, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 126, 127, 128, 133, 135, 137, 138, 139, 140, 157, 158, 159, 165, 167, 174, 176, 177, 179, 181, 183, 184, 185, 192, 196, 202, 210, 212, 217, 218, 219, 220, 236, 240, 252, 254, 262, 269, 270, 271, 272, 275, 277, 278, 281, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 296, 298, 300, 324, 339

TIC: .... 16, 26, 27, 29, 30, 33, 35, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 56, 58, 69, 71, 96, 144, 212, 224, 253, 264, 273, 274, 294, 301, 307, 316, 317

Travail de terrain: .... 2, 5, 21, 40, 45, 107, 108, 110,  
119, 125, 126, 136, 140, 141, 142, 143, 149,  
151, 153, 156, 159, 161, 162, 163, 165, 167,  
168, 176, 183, 190, 192, 210, 226, 227, 239,  
243, 247, 253, 283, 288, 289, 292, 293, 298,  
299, 339

Tucumán: . 0, 5, 9, 17, 108, 110, 119, 120, 127, 132,  
133, 140, 142, 151, 155, 172, 174, 176, 180,  
195, 196, 203, 204, 206, 221, 226, 228, 230,  
242, 243, 252, 260, 263, 267, 275, 277, 278,  
309, 310, 317, 318, 322, 325

Twitter: .....258

## **U**

UPND, UPNDT: .... 17, 133, 139, 140, 165, 166, 172,  
190, 192, 197, 202, 226, 227, 228, 229, 230,  
231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239,

240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249,  
250, 251, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265,  
266, 267, 270, 271, 272, 277, 278, 279, 280, 281,  
287, 290, 291, 293, 298, 323

Usage(s): .. 15, 16, 17, 21, 24, 26, 27, 29, 30, 31, 32,  
33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45,  
47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60,  
62, 64, 65, 67, 69, 71, 73, 74, 80, 83, 91, 96, 99,  
103, 107, 111, 134, 136, 143, 144, 148, 149,  
153, 173, 187, 188, 190, 192, 195, 197, 198,  
199, 200, 201, 202, 204, 208, 209, 210, 211,  
212, 214, 217, 220, 221, 222, 223, 224, 238,  
239, 241, 244, 246, 253, 257, 258, 259, 271,  
275, 279, 280, 283, 285, 286, 288, 289, 290,  
291, 292, 296, 297, 298, 301, 302, 308, 309,  
311, 313, 315, 316, 317, 318

## 6. Proje UNIR – Accord avec la communauté d'Amaicha del Valle

### ACUERDO REGLAMENTARIO ENTRE LA DIRECCION DE ARQUITECTURA DE LA PROVINCIA Y EL PROYECTO UNIR

En función del Convenio vigente entre la UNT y el Superior Gobierno de la Provincia de Tucumán, se resuelve reglamentar y sentar las bases para llevar a cabo la Obra "ESTACIÓN REPETIDORA DE RADIO EN EL CERRO MORADO", tema tratado en los Exptes N° 1090/321 -D 96 y N° 1996/321 -DAU 96de la S.E.O.yS.P.

#### ACUERDO DE APORTES

El Gobierno, por intermedio de la D.A.U. y otras Reparticiones, aportará:

- a) Construcción y montaje del refugio, de acuerdo a planos.
- b) Torre de 18 metros de altura con arriostamiento.
- c) Gestión y pago de licencias para el uso de éstos sistemas ante la CNT.
- d) Mantenimiento de rutina.
- e) Acondicionamiento del acceso.
- f) Personal de obra, vehículos y herramientas.
- g) Mano de obra montaje de torre y antenas.

El UNIR aportará:

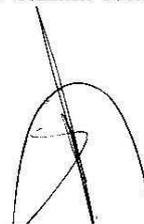
- a) El equipo repetidor propiamente dicho con codificador por subtonos.
- b) Sistemas irradiantes y cables.
- c) Paneles solares y baterías.

#### ACUERDO DE OPERATIVIDAD

- a) Se establecerá un acuerdo con los propietarios, tanto del terreno donde se instalará la repetidora como de la zona de acceso.
- b) Se conviene en una primera etapa la operación con sistema compartido.
- c) El Gobierno podrá utilizar el repetidor para sus fines; es decir, podrán tener acceso al mismo las distintas dependencias del Estado y aquéllas instituciones que con su permiso contribuyan a los intereses del mismo. Podrá también disponer de la capacidad del refugio para que otras dependencias estatales instalen sistemas independientes.
- d) El UNIR podrá utilizar el repetidor para sus fines; es decir, podrán tener acceso al sistema compartido las autoridades, profesionales, el personal afectado al mismo, todas las comunidades integrantes del proyecto UNIR y aquéllas instituciones que con el aval del UNIR y del Gobierno contribuyan con sus objetivos.
- e) La D.A.U. por intermedio del área Comunicaciones será la encargada de administrar el tráfico en general; es decir, otorgará los números identificatorios y por medio de la guardia permanente lo regulará mediante permisos verbales y/o escritos para los casos en que resulte necesario.
- f) Si en el futuro se congestionara el tráfico o surgiera alguna necesidad de las partes, de común acuerdo se podrá ampliar y/o modificar el sistema compartido.
- g) El equipamiento adquirido por el acuerdo de aportes, no podrá ser trasladado ni usado para otros fines que no sean los del UNIR, del Gobierno de la Provincia y de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle (Propietaria del terreno).
- h) El tráfico deberá ser breve y preciso a fin de mantener el canal de comunicación lo más libre posible y minimizar el consumo de energía, la cual proviene de baterías alimentadas por paneles solares.
- i) Si el tráfico se hace muy intenso de manera que entorpezca las comunicaciones se establecerán de común acuerdo, horarios de servicio.
- j) Para evitar el uso por terceros, se instalará una interfase con sistema de codificación programable, que inclusive podrá inhabilitar remotamente la estación repetidora desde la Base D.A.U. (de funcionamiento permanente).
- k) En caso de emergencias, la prioridad de comunicaciones será establecida por la estación Base D.A.U. y/o la Dirección Provincial de Defensa Civil de acuerdo a las necesidades.
- l) Los corresponsales deberán proporcionar a la División Comunicaciones de la D.A.U. sus datos personales, ubicación y características de los equipos a los fines de la gestión ante la Comisión Nacional de Telecomunicaciones y para la operatividad en sí.

  
Dr. CARLOS ROBERTO FERNANDEZ  
DIRECTOR EJECUTIVO





## TABLE DES MATIÈRES

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Résumé :</b> .....  | <b>2</b>  |
| <b>Resumen:</b> .....  | <b>3</b>  |
| <b>Abstract:</b> .....   | <b>4</b>  |
| <b>Remerciements</b> .....   | <b>5</b>  |
| <b>Agradecimientos</b> .....   | <b>7</b>  |
| <b>Glossaire et abréviations</b> .....   | <b>9</b>  |
| <br>   |           |
| <b>SOMMAIRE</b> .....  | <b>12</b> |
| <br>   |           |
| <b>INTRODUCTION GÉNÉRALE</b> .....   | <b>14</b> |
| <br>   |           |
| <b>PREMIÈRE PARTIE : FONDEMENTS THÉORIQUES POUR UNE APPROCHE DE LA<br/>« COMMUNICATION COMMUNAUTAIRE »</b> ..... | <b>24</b> |
| <br>   |           |
| <b>Chapitre 1 : Des travaux occidentaux sur la question des pratiques médiatiques.</b>                           | <b>26</b> |
| 1.1. Médias et usagers. Une relation dialectique.....  | 26        |
| 1.1.1. Des paradigmes historiques déterministes .....  | 27        |
| 1.1.2. Le rôle et la place des usagers .....   | 29        |
| 1.1.3. L'objet technique : un actant réhabilité.....   | 33        |
| 1.2. De l'utilisateur aux communautés .....  | 41        |
| 1.2.1. La communauté : notion frontière entre l'individu et le public.....                                       | 41        |
| 1.2.2. Ce qui fait une communauté.....   | 43        |
| 1.3. Les dimensions culturelles et sociopolitiques des pratiques médiatiques                                     | 47        |
| 1.3.1. Pratiques médiatiques : une expérience subjective .....   | 48        |
| 1.3.2. L'appropriation des TIC : une expression de besoins.....  | 49        |
| 1.3.3. La notion de résistance dans les Cultural Studies .....   | 51        |

|  |    |
|--|----|
| 1.3.4. L'expression de contestations politiques à travers les pratiques médiatiques..... | 54 |
|--|----|

## **Chapitre 2 : Histoire de conceptions multiples de la communication**

### **communautaire .....61**

|   |    |
|---|----|
| 2.1. Au nord : une méthodologie ancrée dans la communication pour le développement..... | 61 |
| 2.2. Au sud : une notion enracinée dans les conflits sociopolitiques.....               | 72 |
| 2.2.1. Les premières expériences médiatiques communautaires latino-américaines.....     | 73 |
| 2.2.2. Réflexions sur une communication Communautaire, Alternative et Populaire.....    | 77 |
| 2.2.3. La question identitaire des pratiques médiatiques.....                           | 81 |

## **Chapitre 3 : Synthèse d'une approche latino-américaine de la communication**

### **communautaire : de la théorie au terrain .....85**

|   |    |
|---|----|
| 3.1. Communautaire, alternatif, populaire : sont-ils synonymes ?.....               | 85 |
| 3.2. Les caractéristiques des médias communautaires.....                            | 90 |
| 3.2.1. Un projet politique : contestation et transformation des structures sociales | 91 |
| 3.2.2. Des pratiques à l'opposé de celles des médias hégémoniques.....              | 92 |
| 3.2.3. Une autre lecture de l'actualité.....  | 96 |
| 3.2.4. Quels outils de communication ?.....   | 97 |
| 3.3. Les médias communautaires : un acteur récemment légalisé en Argentine          | 99 |

## **DEUXIÈME PARTIE : TRAVAIL DE TERRAIN DANS SEPT COMMUNAUTÉS INDIGÈNES DIAGUITAS DU NORD-OUEST ARGENTIN..... 107**

### **Chapitre 4 : Les communautés indigènes observées..... 110**

|  |     |
|--|-----|
| 4.1. Qu'est-ce qu'une communauté indigène ?.....   | 110 |
| 4.1.1. Débats terminologiques.....   | 110 |
| 4.1.2. Discussions sur la notion de communauté.....  | 113 |
| 4.2. Du choix des communautés indigènes du nord-ouest argentin à celui des communautés diaguitas de Tucumán..... | 119 |
| 4.3. Présentation de l'échantillon.....  | 122 |
| 4.3.1. Premier groupe : C.I. Tafi del Valle, C.I. Amaicha del Valle et Comunidad Indio Colalao.....              | 126 |

|  |  |            |
|--|--|------------|
| 4.3.2.   | Deuxième groupe : C.I. Quilmes et C.I. la Angostura.....   | 132        |
| 4.3.3.   | Troisième groupe : C.I. Pueblo de Tolombon et C.I. Potrero Rodeo Grande                                | 135        |
| 4.4.   | Leurs organisations sociopolitiques .....  | 137        |
| 4.4.1.   | Au niveau intracommunautaire : le gouvernement traditionnel.....                                       | 137        |
| 4.4.2.   | Au niveau intercommunautaire : l'Union des Peuples de la Nation<br>Diaguïta                            | 140        |
| <b>Chapitre 5 : Travail de terrain de type ethnographique .....</b>              |  | <b>143</b> |
| 5.1.   | De la méthodologie aux méthodes.....   | 143        |
| 5.1.1.   | Théories d'une approche ethnographique.....  | 143        |
| 5.1.2.   | Des déplacements autonomes et libres.....  | 148        |
| 5.1.3.   | Connaître les règles et les normes du terrain.....   | 149        |
| 5.1.4.   | Adapter son programme aux événements et aux acteurs du terrain .....                                   | 151        |
| 5.2.   | Les relations avec les interlocuteurs .....  | 153        |
| 5.2.1.   | Stratégies face aux préjugés sur le statut du chercheur et d'étrangère..                               | 153        |
| 5.2.2.   | Obtenir la recommandation d'un leader pour circuler sur le territoire et<br>mener des entretiens ..... | 158        |
| 5.2.3.   | Établir des relations de confiance .....   | 162        |
| 5.2.4.   | Les catégories d'interlocuteurs rencontrés.....  | 166        |
| 5.3.   | Les actions réalisées .....  | 169        |
| 5.3.1.   | Entretiens.....  | 169        |
| 5.3.2.   | Observations et actions participantes.....   | 172        |
| 5.3.3.   | Travail quantitatif sur l'usage des radios VHF .....   | 173        |
| 5.3.4.   | La vie communautaire à S.M. de Tucuman.....  | 175        |
| <b>Chapitre 6 : Les thématiques centrales dans les discours des acteurs.....</b> |  | <b>178</b> |
| 6.1.   | La question identitaire : des processus de négation à sa judiciarisation                               | 178        |
| 6.2.   | La propriété communautaire du territoire indigène .....  | 186        |
| 6.2.1.   | Les conflits avec les propriétaires terriens .....   | 186        |
| 6.2.2.   | Exception : La Cedula real.....  | 188        |
| 6.3.   | Les dispositifs médiatiques des communautés .....  | 189        |
| <b>TROISIÈME PARTIE : MODÉLISATION DES PRATIQUES MÉDIATIQUES</b>                 |  |            |
| <b>COMMUNAUTAIRES À PARTIR DU TRAVAIL DE TERRAIN .....</b>                       |  | <b>194</b> |

|  |            |
|--|------------|
| <b>Chapitre 7 : Pratiques médiatiques intracommunautaires : un enjeu de re-</b>                            |            |
| <b>connaissance .....</b>  | <b>196</b> |
| 7.1. L'écosystème médiatique .....   | 197        |
| 7.1.1. Les radios VHF .....  | 197        |
| 7.1.2. Les radios FM .....   | 204        |
| 7.1.2.1. <i>Radio FM Libertad</i> .....  | 205        |
| 7.1.2.2. <i>Radio escolar de Quilmes et radio FM Origen</i> .....  | 208        |
| 7.1.3. La presse écrite : El Mirador .....   | 209        |
| 7.2. Les enjeux des usages sociaux : émancipation et re-connaissance .....                                 | 210        |
| 7.2.1. Du déni de reconnaissance ... ..  | 211        |
| 7.2.2. ... aux stratégies médiatiques intracommunautaires .....  | 215        |
| 7.3. Paradoxe entre la recherche d'émancipation et l'intégration<br>institutionnelle ? .....               | 222        |
| <b>Chapitre 8 : Pratiques médiatiques intercommunautaires : la construction d'un</b>                       |            |
| <b>réseau de coopération .....</b>   | <b>228</b> |
| 8.1. La création d'un acteur communautaire : l'UPND .....  | 228        |
| 8.1.1. Des stratégies pour une coopération .....   | 229        |
| 8.1.2. La construction d'une identité collective .....   | 233        |
| 8.1.3. Le partage d'informations : la pierre angulaire de l'UPND .....                                     | 237        |
| 8.2. La construction d'un réseau intercommunautaire multi-supports .....                                   | 239        |
| 8.2.1. Une chaîne de transmission humaine et technique .....   | 240        |
| 8.2.1.1. <i>Les radios VHF</i> .....   | 240        |
| 8.2.1.2. <i>Les radios FM</i> .....  | 242        |
| 8.2.2. Un réseau informationnel politisé pluri-médias .....  | 246        |
| 8.3. Une évolution des rôles dans les rapports de pouvoir ? .....  | 248        |
| <b>Chapitre 9 : Pratiques médiatiques extracommunautaires : l'accès à l'opinion</b>                        |            |
| <b>publique .....</b>  | <b>254</b> |
| 9.1. Les processus d'appropriation des TIC .....   | 255        |
| 9.1.1. La radio FM un moyen inadapté aux pratiques extracommunautaires ..                                  | 256        |
| 9.1.2. Les premiers sites internet : des dynamiques personnelles sous une<br>étiquette communautaire ..... | 257        |
| 9.1.3. Les réseaux sociaux et blogs : nouvel élan des pratiques<br>extracommunautaires en ligne .....      | 260        |
| 9.2. La transformation de leur image dans l'espace public .....  | 265        |
| 9.2.1. La mise en visibilité de leurs communautés .....  | 265        |

|   |  |            |
|---|--|------------|
| 9.2.2.  | Les stratégies numériques pour un soutien populaire .....                        | 272        |
| 9.2.3.  | Des enjeux économiques .....   | 277        |
| <b>CONCLUSION GÉNÉRALE : VERS UN CONCEPT DE COMMUNICATION</b> |  |            |
| <b>COMMUNAUTAIRE INDIGÈNE.....</b>                            |  | <b>286</b> |
| 9.1.  | Synthèse des apports de la thèse.....  | 288        |
| 9.2.  | Limites des approches théoriques sur la communication communautaire<br>295       |            |
| 9.3.  | Des pratiques médiatiques similaires sur d'autres territoires .....              | 297        |
| 9.4.  | Pistes pour un nouveau concept : « communication communautaire<br>indigène » 298 |            |
| 9.5.  | Limites et perspectives.....   | 303        |
| <b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>                                     |  | <b>306</b> |
| <b>Table des figures .....</b>                                |  | <b>324</b> |
| <b>ANNEXES .....</b>  |  | <b>325</b> |
| 1.  | Liste des communautés indigènes diaguitas.....                                   | 326        |
| 2.  | Liste des personnes interviewées .....   | 327        |
| 3.  | Législations importantes .....   | 328        |
| 4.  | Index des noms propres.....  | 331        |
| 5.  | Index des thématiques .....  | 334        |
| 6.  | Projet UNIR – Accord avec la communauté d'Amaicha del Valle .....                | 338        |
| <b>TABLE DES MATIÈRES.....</b>                                |  | <b>339</b> |

### **« Communication communautaire » : pratiques médiatiques des communautés indigènes du nord-ouest argentin**

Cette recherche s'inscrit dans le champ de la « communication communautaire ». Apparue dans les années 1970, cette notion a évolué sur des controverses, donnant ainsi naissance à des définitions plurielles voire contradictoires. Elle est tantôt associée à la communication pour le développement, tantôt à la communication citoyenne, alternative et populaire. Malgré cette polysémie, le nombre de médias qui se rangent sous cette appellation est en forte expansion. L'objectif est donc d'avancer dans la compréhension de la notion de communication communautaire au prisme des pratiques médiatiques de communautés indigènes. D'abord, d'un point de vue théorique, je réalise une revue critique de la genèse de cette notion et des controverses scientifiques sur lesquelles elle s'est construite, en fonction d'aires culturelles et de positions idéologiques. Ensuite, d'un point de vue empirique, j'analyse des pratiques médiatiques communautaires à partir d'un travail de terrain de type ethnographique réalisé dans sept communautés indigènes situées dans le nord-ouest argentin. Je démontre que leurs pratiques s'élaborent sur trois niveaux : a) intracommunautaire : vers la communauté elle-même, b) intercommunautaire : vers les autres communautés, et c) extracommunautaire : vers « l'extérieur », c'est-à-dire le reste de la société. Elles utilisent et combinent tous les moyens de communication qu'elles ont à disposition (radios VHF, radios FM et Internet) afin de se ré-approprier leur culture et leur identité, porter leurs revendications, développer leur territoire et nouer un dialogue avec l'opinion publique. Finalement, la démarche dialectique, théorique et empirique, m'amène à proposer un nouveau concept : la « communication communautaire indigène ».

Mots clés : Communication communautaire ; pratiques médiatiques ; communautés indigènes ; Argentine ; mouvements sociaux ; technologies d'information et de communication ; identité

### **“Community communication”: media practices of indigenous communities in Northwest Argentina**

The research is about “community communication”. Born in the 1970's, this notion was developed from controversies, creating various definitions, sometimes even contradictory ones. It is sometimes associated to communication for development, communication for citizens, alternative or popular communications. Despite the polysemy, an increasing number of media referred themselves as “community media”. My aim is to make a better understanding of the notion of community communication, through indigenous communities' media practices. First, from a theoretical perspective, I executed a critical genealogy of this notion and scientific controversies on which it was built, based on cultural areas and ideological positions. Then, from an empiric perspective, I analyzed media practices from an ethnographic field work carried out in seven different indigenous communities in Northwest Argentina. I demonstrated that their practices are developed on three levels: a) intra community: towards the community itself, b) inter community: towards other communities, and c) extra community: towards the “outside”, meaning the rest of the society. Communities use and combine all communication tools available (VHF radio, FM radio, and the Internet) in order to re-appropriate their culture and identity, express their claims, develop their territories and create a dialogue with the public opinion. At last, this dialectic approach, theoretical and empirical, leads me to introduce a new concept: “the indigenous community communication”.

Keywords: Community communication; media practices; indigenous communities; Argentina; social movements; information and communication technologies; identity