

Sous la direction de

BRUNO BARONNET ET SABRINA MELENOTTE

PEUPLES ET SAVOIRS AUTOCHTONES À L'ÉPREUVE DES (DÉ)MESURES

COLLECTION HORIZONS AUTOCHTONES



L'Harmattan

PEUPLES ET SAVOIRS AUTOCHTONES À L'ÉPREUVE DES (DÉ)MESURES

Sous la direction de

Bruno Baronnet et Sabrina Melenotte

L'Harmattan
Collection « Horizons autochtones »

COLLECTION « HORIZONS AUTOCHTONES »

Collection dirigée par Irène Bellier et Patrick Kulesza
avec Joëlle Chassin

À l'issue d'une vingtaine d'années de négociation, dans le cadre des Nations unies, entre les représentants des États et les délégués des organisations autochtones, la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones a été approuvée en septembre 2007, à une très large majorité, par l'Assemblée générale des Nations unies.

Cette adoption ouvre un nouvel horizon de réflexion et d'action sur les différentes modalités possibles d'exercice du droit des peuples autochtones à disposer d'eux-mêmes.

La collection « Horizons autochtones » a pour objectif de faire connaître les dynamiques, les luttes, les changements que l'on observe dans la situation des communautés autochtones concernées par cette déclaration à travers le globe.

DÉJÀ PARUS

Guillaume Fontaine, 2010, *Gaz et pétrole en Amazonie, conflits en territoires autochtones*.

Bellier Irène (dir.), 2013, *Peuples autochtones dans le monde. Les enjeux de la reconnaissance*.

Charters Claire et Stavenhagen Rodolfo (dir.), 2013, *La Déclaration des droits des peuples autochtones. Genèse, enjeux et perspectives de mise en œuvre*.

Bellier Irène (dir.), 2014, *Terres, Territoires, Ressources. Politiques, pratiques et droits des peuples autochtones*.

Bellier Irène et Jennifer Hays (dir.), 2016, *Quelle éducation pour les peuples autochtones ?*

Bellier Irène, Leslie Cloud et Laurent Lacroix, 2017, *Les droits des peuples autochtones. Des Nations unies aux sociétés locales*.

Bellier Irène et Hays Jennifer (dir.), 2019, *Échelles de gouvernance et droits des peuples autochtones*.

PEUPLES ET SAVOIRS AUTOCHTONES À L'ÉPREUVE DES (DÉ)MESURES

Sous la direction de

Bruno Baronnet et Sabrina Melenotte

Cet ouvrage coordonné par Bruno Baronnet, enseignant-chercheur à l'Université de Veracruz au Mexique, et Sabrina Melenotte, chargée de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD), résulte d'un Atelier thématique qui s'est tenu à Toulouse le 1^{er} juillet 2015, au sein du 2^e Congrès de l'Association française d'ethnologie et d'anthropologie, qui portait sur « la démesure ». Il est le fruit du travail de plusieurs membres du Réseau de recherche « Peuples autochtones ».

Contact : rpa@gmail.com - <https://reseaupeuplesautochtones.org/>

Bruno Baronnet et Sabrina Melenotte tiennent à remercier les membres du Réseau « Peuples autochtones », du Gitpa et de l'équipe Sogip pour leur implication dans l'animation de ce symposium et le travail de publication de cet ouvrage, tout particulièrement Irène Bellier, Sofia Cevallos, Leslie Cloud, Raphaël Coliaux, Claude Le Gouill, Léa Lefevre-Radelli, Silvia Macedo, Marie Salatin et Annick Thomassin. Ils remercient également la famille de Rodolfo Stavenhagen pour l'autorisation de publier la traduction de la conférence magistrale qu'il a prononcée lors de la remise du Doctorat Honoris Causa de l'Université nationale autonome du Mexique, en 2015.

COUVERTURE

Œuvre de Saúl Kak, *Zoques contra hidrocarburos (Les Zoques contre les hydrocarbures)*. Elle a été élaborée en 2017 au Chiapas et donnée à l'Université de la Terre où elle est exposée. Artiste plasticien et cinéaste mexicain, Saúl Kak est né au Chiapas en 1985, dans la communauté zoque d'Esquipulas Guayabal. Ses peintures murales et sur toile retracent l'histoire et le parcours de son peuple ainsi que les luttes actuelles contre le forage de puits de pétrole qui menacent le territoire et la survie de cette culture mésoaméricaine. Engagé dans la défense des migrants et des autochtones, Saúl Kak milite au sein du Centre de langue et de culture zoque qui participe au réseau du Congrès national autochtone, proche du mouvement zapatiste. Ses œuvres sont exposées dans la galerie d'art Muy à San Cristobal de Las Casas ainsi que dans plusieurs villages autochtones comme à Nuevo Carmen Tonapac, où des familles zoques ont été déplacées après l'éruption du volcan Chichonal en 1982. <http://www.galeriamuy.org/saul/>

CONCEPTION : Évelyne Chotard – 2020

© L'Harmattan, 2020

5-7, rue de l'École-Polytechnique, 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>

diffusion.harmattan@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-343-21414-6

EAN : 9782343214146

Sommaire

Sabrina Melenotte et Bruno Baronnet	
Introduction. Les sciences sociales à l'épreuve des (dé)mesures	7
Irène Bellier	
Les échelles de la gouvernance des peuples autochtones, la mesure et le manque	25
PREMIÈRE PARTIE	
LES DROITS AUTOCHTONES FACE À LA (DÉ)MESURE DE L'ÉTAT	45
Sabrina Melenotte	
Violences politiques et criminelles au Mexique : les justices autochtones entre des feux croisés	47
Anna Schmit	
Démesure néolibérale, souveraineté des peuples et lutte des femmes autochtones de Colombie pour le droit à disposer d'elles-mêmes	67
Leslie Cloud	
L'État de droit au Chili à l'aune des droits des peuples autochtones ou le reflet d'une démesure	87
Verónica González González	
Les demandes d'autodétermination des peuples autochtones du Mexique : vers de nouvelles souverainetés ?	107
DEUXIÈME PARTIE	
DES PROJETS (DÉ)MESURÉS DE DÉVELOPPEMENT À L'ÉPREUVE DU POUVOIR	123
Annick Thomassin	
Coloniser la bureaucratie ? Rapports de pouvoir, savoirs scientifiques et savoirs insulaires dans le détroit de Torrès, Australie	125
Sofia Cevallos	
Peuples autochtones et démesure des projets de développement en Équateur : le cas de l'Initiative Yasuní-ITT	145

Claude Le Gouill	
L'État plurinational de Bolivie sous la présidence d'Evo Morales : la fin d'un développement démesuré?	161
Marie Salaün	
Les Kanak au Québec. L'expérience de jeunes autochtones calédoniens en formation aux métiers de la mine à Rouyn et à Sept-Îles	179
TROISIÈME PARTIE	
MESURES ET DÉMESURES DANS L'ENSEIGNEMENT DES SAVOIRS AUTOCHTONES	199
Bruno Baronnet	
Les enjeux de l'éducation autochtone face au racisme structurel au Mexique	201
Raphaël Coliaux	
Partir pour mieux revenir. L'école en Amazonie péruvienne	221
Silvia Macedo	
Pratiques d'éducation scolaire des Amérindiens au Brésil	235
Léa Lefèvre-Radelli	
Décolonisation des savoirs universitaires et réappropriation culturelle : perspectives critiques sur la notion de savoirs autochtones au Québec	251
ÉPILOGUE	
L'ANTHROPOLOGIE INDIGÉNISTE DANS SA DÉMESURE	267
Rodolfo Stavenhagen	
L'anthropologie mexicaine : un projet de nation	269

SABRINA MELENOTTE ET BRUNO BARONNET*

Introduction

Les sciences sociales à l'épreuve des (dé)mesures

Penser la mesure des hommes et des choses. Voici un défi d'une ampleur non négligeable qui renvoie à notre capacité à évaluer, juger, estimer la grandeur d'une action ou d'une personne. Le présent ouvrage va décliner sous plusieurs formes les notions de mesure et de démesure relatives aux peuples autochtones, empruntant à la sociologie pragmatique l'idée que les petits ou les grands hommes et les petites ou grandes actions se façonnent au fil de l'histoire et s'inscrivent dans des contextes différents qui rendent ces notions peu généralisables.

La recherche en sciences sociales, notamment en anthropologie et en sociologie politique, doit se montrer à la hauteur des enjeux de l'étude des nombreux défis posés aux peuples autochtones. Elle est mise à l'épreuve par des questionnements sur des actions et des processus (dé)mesurés, en raison même de la nature complexe de la catégorisation des peuples autochtones dans leur diversité. Selon Irène Bellier (2013: 14), «l'indéfinition juridique de la catégorie bouscule le système des définitions existantes, qui varient selon les États qui les produisent et les langues qui les expriment».

* Chercheurs associés au Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations sociales (Laios) de l'Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (IIAC) à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), Paris. Coordinateurs depuis 2011 du réseau thématique de recherche «Peuples Autochtones» (<http://reseaupeuplesautochtones.org>).

Au-delà du principe de l'auto-identification reconnu au niveau international comme critère de définition, les études comparatives permettent de considérer que l'expression peuples autochtones constitue une « catégorie politique relationnelle » en tant que telle qui est susceptible d'opérer différemment selon les configurations sociopolitiques (*ibid.* : 21). Même si ce point n'a pas fait l'objet direct de vastes débats juridiques au niveau international, « l'expression peuples autochtones agite la communauté scientifique, des querelles identitaires et des usages politiques brouillent la donne » (*ibid.* : 16). Pour autant, nous tentons ici de prendre la mesure du monde sous le prisme des mondes autochtones et des sens qu'ils donnent à leurs projets sociaux, politiques et culturels, une douzaine d'années après l'adoption de la Déclaration des droits des peuples autochtones aux Nations unies.

MESURER LA TAILLE DU MONDE DEPUIS LES PEUPLES AUTOCHTONES

Qui dit mesure, dit norme.

Il y a quelques années, un volume de la revue *Cahier du Gemdev* proposait de mesurer la mondialisation (Bellier, 2007) dans une perspective pluridisciplinaire. La division classique entre sciences quantitatives et sciences qualitatives invitait non seulement à penser la mesure depuis les différentes disciplines mais aussi à porter une réflexion sur ce que mesurer veut dire.

Mesurer conduit à normer en objectivant le réel de manière à quantifier et qualifier des espaces, des temps, des sujets, des cultures à l'aide de valeurs, de paramètres et d'indicateurs. On peut d'abord saisir la (dé)mesure comme une question d'échelle, un outil de mesure issu de la géographie. Cela suppose d'établir des niveaux, des échelles de grandeur, des systèmes d'évaluation, de localisation, d'identification d'acteurs autochtones, tous marqués par la diversité culturelle, mais aussi par le racisme et des inégalités disproportionnées. Il s'agit d'introduire des moyens de mesure et de proportion du réel à plusieurs fins : ils peuvent servir à contrôler la population, à justifier et autoriser des bénéfices politiques et économiques ou, au contraire, à introduire des droits et des normes internationales pour contrer des excès et des transgressions qu'imposent d'autres normes, valeurs et visions du monde. Mesurer implique en ce sens d'évaluer et de qualifier pour produire de la connaissance et de l'entendement sur le réel. Cette quête de sens sur le non-sens est néanmoins constamment sous tension, toujours récupérée par des forces irrationnelles. « L'irrationnel limite le rationnel qui lui donne à son tour sa mesure », disait Albert Camus (1951 : 369). C'est dans cette tension que se produisent des normes sociales qui se négocient, s'arrangent, et/ou se confrontent. Bien souvent, ces normes sont produites par des États, des organismes de développement ou

des entreprises chargées de mettre en œuvre des projets de développement qui transforment en profondeur d'autres normes locales, autochtones ou coutumières.

À l'aune des changements qui bousculent la vie et les savoirs des peuples autochtones, différentes dimensions d'analyse ouvrent la voie à des perspectives critiques en relation avec la conceptualisation de la (dé)mesure en sciences sociales.

Une première tension est théorique et empirique. Elle ressort des effets de la (dé)mesure et pose une question éminemment anthropologique : comment créer des concepts, des indices et indicateurs, ainsi que des savoirs « autochtones », sans perdre de vue la diversité culturelle des populations et les violences économiques, sociales et politiques auxquelles elles sont soumises ? Cette question anthropologique intarissable est condensée ici dans l'effort de resituer l'analyse dans des contextes suffisamment fouillés pour prendre la mesure de démesures elles aussi multiples et diverses.

Une seconde tension est conceptuelle et porte sur la question de la taille, du découpage et des écarts entre les objets et les sujets de même nature. Cela suppose de les mettre sur un même plan pour produire des données, des chiffres, des éléments de comparaison. Par exemple, en matière autochtone, le découpage territorial en deçà ou au-delà de l'État induit l'examen d'une géopolitique de la reconnaissance de peuples, nations ou nationalités autochtones. Il est souvent considéré et présenté par les dirigeants étatiques comme une véritable menace à l'intégrité et à la souveraineté de l'État. Ou encore sur le plan économique, la valeur monétaire des « seuils de pauvreté » ou celle accordée aux économies de subsistance fait peu de sens pour des échanges et des transactions relevant souvent du spirituel et de l'immatériel.

La démesure, quant à elle, invite à penser « au-delà » de la mesure, la disproportion et l'excès de projets économiques ou politiques, le « hors échelle » qu'ils peuvent impliquer ou produire, l'absence de prise en compte de certains critères dans leur élaboration ; mais elle invite aussi à penser « en deçà » de la mesure, en réfléchissant ainsi sur l'absence de mesures et de critères adaptés, ou le manque d'ancrage local de certaines mesures prises, de certains indicateurs imposés, de savoirs locaux non mesurés.

Enfin, parler de (dé)mesure interroge la valeur de nos évaluations, de nos outils de mesure, de nos concepts, de nos catégories, de nos représentations du monde, de la science et du savoir. Une question qualitative dont les implications sont épistémologiques.

En réunissant de nouveaux résultats de recherche, ce livre explore des contextes autochtones dans lesquels les peuples sont soumis à différentes logiques démesurées et auxquelles ils répondent par d'autres normes et savoirs qui réintroduisent

de la mesure. L'articulation conceptuelle réside donc dans l'analyse de ce qui est mesuré et de ce qui, au contraire, est considéré comme démesuré, c'est-à-dire dans l'excès, voire dans la transgression des normes et des droits. Elle s'intéresse à l'introduction de projets mesurés dans ou contre des projets démesurés qui touchent les peuples autochtones, aussi bien en ce qui concerne les dangers écologiques et culturels que les risques de violences de nature diverse qui affectent les rapports sociaux de près de 370 millions d'autochtones sur la planète.

Dans une démarche modeste de diffusion des connaissances anthropologiques, ce livre souhaite contribuer à mieux saisir les enjeux des relations qu'entretiennent les peuples autochtones avec les États, les marchés et les organisations sociales en tant que rapports complexes et souvent conflictuels qui impliquent des transgressions et le dépassement de normes et de pratiques respectueuses des réalités locales. En quoi et comment les peuples autochtones sont-ils l'objet de pratiques économiques, politiques et sociales démesurées? En quoi les normes et les pratiques d'États ayant pris le tournant multiculturaliste, ou qui ont adopté la Déclaration sur les droits des peuples autochtones (DDPA) votée en 2007 par l'Assemblée des Nations unies, permettent, tolèrent-ils, voire produisent-ils ou reproduisent-ils des pratiques parfois violentes, souvent discriminatoires et racistes, à l'encontre des peuples autochtones? Dans quelle mesure l'adoption de nouveaux cadres législatifs offre-t-elle au contraire de nouvelles possibilités aux peuples autochtones pour contrer ces démesures et faire valoir leurs droits et savoirs?

Avec les outils des sciences sociales, les quatorze chapitres suivants traitent de thèmes relatifs aux droits, aux luttes, à l'éducation, à l'économie et à l'organisation politique de peuples autochtones à partir d'études de cas spécifiques. Sont réunis ici les premiers bilans d'expériences autochtones à plus d'une décennie de l'adoption de la DDPA (voir Charters et Stavenhagen, 2013; Bellier, Cloud et Lacroix, 2017). Les demandes sont toujours plus nombreuses pour des peuples autochtones en quête de reconnaissance de leurs droits, modes de vie, économies, exigences de reprendre le contrôle de leurs ressources naturelles, leurs savoirs et leurs pouvoirs. Ces exigences peuvent s'exprimer par un spectre ample de démarches pouvant aller des demandes radicales d'autonomie politique et économique, comme le font les Mayas zapatistes du Mexique, jusqu'à des négociations étroites avec des entreprises minières ou de pêche, comme chez certaines Premières Nations en Amérique du Nord, mais aussi dans les pays dits du Sud sur d'autres continents. L'application partielle du droit à la consultation semble aujourd'hui modifier les débouchés de ces négociations. Pour autant, malgré l'existence de traités internationaux, d'actes juridiques et de déclarations officielles, bien souvent les peuples autochtones continuent de faire l'objet de traitements démesurés et inégaux.

Au fil des études de cas, l'ouvrage aborde également les défis liés aux savoirs et aux pouvoirs des peuples autochtones, en particulier les transgressions à la normativité que suscitent les expériences construites par des sujets dotés de ressources et de droits collectifs souvent violentés. En quoi les expériences autochtones s'approprient-elles ou subvertissent-elles les normes et pratiques dominantes? Se pencher sur la production des savoirs autochtones dans différents contextes interroge leur capacité décolonisatrice, et offre une mesure des avancées et limites d'initiatives venant d'organisations et de collectivités autochtones, comme autant d'expériences de sujets cherchant à redéfinir, s'approprier et créer des instruments d'émancipation et d'autodétermination.

LA DÉMESURE DU MONDE : EXCÈS, TRANSGRESSION ET DISPROPORTION AFFECTANT LES PEUPLES AUTOCHTONES

Qui dit mesure, dit excès.

Car la mesure renvoie à la démesure qui lui est intrinsèquement rattachée. Qui parle de démesure suppose qu'il existerait une mesure plus « juste », qu'il faut sinon réintroduire, du moins tenter d'atteindre. La DDPa a certes établi une norme internationale relative aux droits des peuples autochtones, renforçant celle de la consultation préalable déjà présente dans la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail. Pour autant, la démesure témoigne des écarts violents entre la norme et la réalité juridique¹ et des inégalités et des injustices profondément ancrées dans les sociétés.

Comme le suggère l'anthropologue Irène Bellier dans le chapitre d'ouverture, la démesure est liée, non pas à l'extrême de l'au-delà ou de l'en deçà du mesurable ou du représentable, mais à l'inadéquation continue ou relative des catégories à partir desquelles on travaille. En matière autochtone, avance Bellier, la mesure est sujette à caution dès lors qu'elle envisage des politiques publiques. Sous l'impact de la DDPa de 2007, des politiques de reconnaissance ou des projets plus amples de lutte contre la pauvreté ou de développement instaurent de nouveaux critères et indicateurs (base de données, recensements) pour identifier, compter et quantifier les populations autochtones, postuler les effets des programmes mis en œuvre et évaluer des résultats à venir. Avec la DDPa, l'instauration de nouveaux dispositifs de « mesure » des peuples autochtones exprime le besoin de combler un « manque » qualitatif établi par la dépendance à un savoir qui se voudrait « exact ». Bellier remarque que les mesures politiques ne peuvent générer que des frustrations si elles s'alignent sur des injonctions économiques

1. Voir les travaux des ouvrages suivants : Stavenhagen, 2013 ; Charters et Stavenhagen, 2014, Bellier, Cloud et Lacroix, 2017 ; Iwgia, 2017

pour rendre compte des objectifs de développement, plutôt que sur les dimensions culturelles et juridiques que confère la reconnaissance. Celles-ci sont donc à relier aux luttes autochtones et aux mouvements sociaux.

Cet ouvrage collectif appréhende également la démesure sous ses aspects politiques, notamment des pratiques politiques violentes, et économiques, par le biais de projets qui pénètrent les territoires des peuples autochtones, à travers la critique de la « colonialité du pouvoir et du savoir » (Quijano, 2007). La démesure du monde renvoie à une échelle temporelle longue et à des espaces qui traduisent des rapports de pouvoir qui se sont déclinés de manière asymétrique au fil de l'histoire, en se reproduisant trop souvent au détriment des peuples autochtones.

La première partie de cet ouvrage s'ouvre sur deux articles évoquant les conflits armés et les effets des violences politiques et criminelles au Mexique et en Colombie. Sabrina Melenotte traite plus particulièrement la métamorphose des violences qui s'abattent sur le Mexique ces dix dernières années et qui suscitent des réactions innovantes et originales des peuples autochtones organisés. Elle montre que, loin de mettre fin aux mobilisations sociales et ethniques, les violences contemporaines stimulent des expressions de justice autonome pour combler le manque d'accès à la justice étatique et l'impunité qui suivent de manière systématique les assassinats des peuples autochtones. Elle développe trois illustrations de justice autochtone au Mexique à partir de ses deux principaux terrains dans les États du Chiapas et du Guerrero : l'affaire des 43 étudiants d'Ayotzinapa disparus dans des conditions obscures et en toute impunité ; les expériences de « citoyenneté armée » des Mayas zapatistes et des polices et gardes communautaires au Guerrero et au Michoacán ; et enfin, le lancement de la candidate indienne María de Jesús Patricio Martínez aux élections présidentielles de 2018. Ces exemples permettent de montrer certains ressorts politico-culturels du mouvement autochtone au Mexique qui s'arme, aux sens littéral et symbolique, contre les violences politiques et criminelles pour construire une paix durable dans les territoires sous leur contrôle.

Anna Schmit, quant à elle, inscrit son chapitre dans une analyse du modèle de développement économique néolibéral en Colombie. Elle articule le conflit armé colombien à l'expansion minière et agro-industrielle pour montrer que les acteurs armés privés collaborent avec les forces militaires pour le contrôle des territoires. En adoptant une perspective de genre, et en suivant l'organisation des femmes wayúu de la région de la Guajira, Schmit démontre que, dans ces territoires contrôlés par des acteurs armés, les violences sexuelles sont extrêmement élevées. En réponse, l'alliance des femmes autochtones colombiennes a permis de lever le voile sur cette question non appréhendée par le gouvernement grâce à l'élaboration d'un contre-rapport porté aux Nations

unies. L'originalité de cette action collective réside dans la manière dont les femmes autochtones ont montré que leur corps était le premier territoire de convoitise des acteurs armés et violents. Par une mise en abîme politique, elles argumentent que les violences sexuelles sont une entrave à l'exercice de la souveraineté des peuples autochtones.

À partir d'un travail d'anthropologie juridique auprès des Mapuche du Chili, Leslie Cloud montre comment une escalade démesurée de violences entache l'État de droit à l'aune du respect des droits des peuples autochtones. En effet, la criminalisation des militants autochtones et de leurs défenseurs est le reflet de la démesure du recours par le gouvernement chilien aux « états d'exception », non pas dans des situations de crise mais à des fins de contrôle politique des acteurs des mobilisations sociales, notamment ceux qui revendiquent la récupération des territoires ancestraux et qui tombent sous le coup d'accusations excessives d'action terroriste. L'auteure explique que, face au recours étatique démesuré à cette forme de violence, il demeure indispensable d'améliorer l'accès des peuples autochtones aux droits et à la justice. Selon Cloud, le bilan actuel de l'interculturalité dans le domaine judiciaire montre des changements accomplis à demi-mesure, aussi bien avec l'instauration d'un modèle de défense pénale spécialisée qu'au sein des conflits environnementaux et territoriaux au Chili. Considérant que l'offre juridique en matière de droits autochtones et l'interprétation interculturelle des droits humains sont des conditions d'un État de droit pour les peuples autochtones, les stratégies disproportionnées de criminalisation des mobilisations des Mapuche se placent dans le sillage d'un véritable État d'exception.

Nombre de peuples autochtones s'opposent aux États en demandant des réparations face à la dette historique du colonialisme. Considérée souvent comme une extension de cette oppression historique, la globalisation économique n'a pas seulement induit un changement d'échelle des relations sociales qui concernent les peuples autochtones, elle a aussi entraîné un accroissement des inégalités et de la pauvreté dans le monde. Dans ce cadre, les peuples autochtones se retrouvent bien souvent au premier plan de projets économiques imposés par des entreprises et autorisés par les États, mais sans respecter le droit à la consultation préalable. La démesure est donc également saisie dans l'ouvrage par des analyses critiques des contextes de « multiculturalisme néolibéral » (Hale, 2005), qu'on se propose de saisir « au concret » (Gros et Dumoulin, 2012), à partir de territoires et de rapports de pouvoirs situés.

Ces disproportions sont liées aux externalités négatives du néolibéralisme économique, mais aussi aux impacts sociaux et culturels des violences de l'État envers les tentatives autochtones d'exercer leurs droits au sein de leurs territoires (Cloud et Le Bonniec, 2012). Au Mexique encore, Verónica

González observe, analyse et critique la démesure de l'État dans la violation des droits des peuples autochtones, spécialement le droit à l'autodétermination. L'hégémonie de l'État mexicain oscille entre divers niveaux de tolérance et une répression disproportionnée envers ses opposants. Cette démesure est mise en évidence par le mouvement autochtone sur la scène nationale et internationale, grâce à la dénonciation de la violation systématique des droits de ces peuples. Cependant, l'agenda politique des acteurs étatiques ne prend pas suffisamment en compte les enjeux concrets des droits à l'autodétermination, à l'autonomie, à la terre et aux ressources naturelles des territoires, ainsi qu'à l'éducation et à la santé.

Inspirée par des théories d'écologie politique, l'ethnographie d'Annick Thomassin dans le détroit de Torres, situé au nord-est de l'Australie, fait surgir la contradiction qui consiste à protéger des modes de vie des habitants en imposant en même temps une pêche industrielle. Elle analyse les savoirs autochtones à partir d'un exemple de cogestion de ressources naturelles fondée sur une approche bioéconomique des pêches. La collaboration étroite entre instances gouvernementales et groupes d'usagers et d'intérêts (communautés, pêcheurs autochtones) ambitionne *a priori* l'émergence de pratiques de gestion et de développement plus soutenables et culturellement plus appropriées. Mais Thomassin montre que l'intégration des savoirs autochtones censés améliorer la compréhension des milieux naturels et les environnements concernés ne remet pas en question les conceptions culturelles de la nature et les relations à celle-ci, sous-jacentes aux stratégies de gestion mises en œuvre. Les savoirs autochtones se retrouvent dissociés des modalités de gestion, au point qu'ils ne participent pas d'une renégociation des rapports de pouvoir entre savoirs autochtones et scientifiques. Ainsi, la gestion des pêches demeure subordonnée à la souveraineté de l'État australien sur les eaux du détroit, même si des comités consultatifs composés d'Insulaires existent depuis la reconnaissance officielle de leurs titres autochtones sur la mer. Leur régime de propriété coutumière et le contrôle des ressources commerciales sont antinomiques avec la conception australienne du droit maritime. Les critères de mesure des stocks mis en place par les biologistes marins à des fins commerciales génèrent une pression démesurée sur les pêcheurs autochtones poussés par ce mécanisme à se convertir à la pêche industrielle et intensive, ce qui constitue un obstacle à la construction de l'autonomie politique du territoire.

Sofia Cevallos montre à l'échelle d'une région de l'Amazonie équatorienne (Parc Yasuni-ITT) l'ampleur des disproportions de projets de développement menés par des entreprises minières, de pêche, d'exploitation de réserves naturelles qui cantonnent les peuples autochtones à un territoire et limitent leur pouvoir de décision. La fin de l'Initiative ITT a généré de nouveaux processus

d'organisation et de dialogue autour desquels ont convergé des mouvements écologistes, autochtones, féministes et étudiants. L'ethnographie qu'elle a réalisée à Llançama illustre la façon dont plusieurs peuples autochtones de l'Amazonie équatorienne ont diversifié leurs stratégies de résistance. En faisant appel au dialogue interculturel et générationnel, les organisations impliquées sont parvenues à revitaliser la question de la défense des droits, notamment les droits à l'auto-détermination des peuples et à l'autonomie autochtone. Pour l'auteure, l'appropriation discursive de la notion du Bien Vivre (*Sumak Kawsay*, *Buen Vivir*) ne saurait cacher les difficultés de consolidation du programme politique des luttes autochtones au sein des États contemporains qui, comme l'Équateur ou la Bolivie, ont constitutionnalisé les articles de la DDPA.

Nombre de protestations des peuples autochtones reposent sur l'idée que les dirigeants étatiques font peu de cas du principe d'auto-détermination inclus dans la DDPA et que les rapports étatiques produits sur les scènes internationale ou nationale masquent les inégalités profondes vécues par les peuples autochtones. Leurs représentants exigent ainsi des critères et des indicateurs plus « justes », fondés sur les droits humains et la culture, ainsi qu'une participation à la prise de décision des affaires les concernant. Cette critique des indices de développement est également une critique aux mesures des populations autochtones dont il s'agirait de combler les manques par un développement sans que les décideurs ne se préoccupent du critère de l'autodétermination.

Penser la démesure conduit également à interroger l'ambition de projets politiques autochtones récents, comme peuvent l'être le projet d'autonomie zapatiste au Mexique ou, à ses antipodes, celui de l'État plurinational de Bolivie. Ainsi, Claude Le Gouill interroge l'ambition démesurée du processus bolivien de rompre à la fois avec la forme traditionnelle de l'État nation, avec le modèle de citoyenneté libéral et occidental, avec le multiculturalisme officiel du continent latino-américain, et avec les effets du capitalisme qui ont généré une nouvelle forme de colonialisme (le pillage des ressources naturelles) et des formes ethnocidaires de développement. Le Gouill tente d'évaluer dans quelle mesure la régulation des ressources naturelles évolue dans le contexte néolibéral des années 1990 et dans les cadres de l'État plurinational mis en place depuis 2009. En s'appuyant sur le concept de « l'Indien autorisé » (*el indio permitido*) utilisé par Charles Hale (2005) à propos du multiculturalisme néolibéral au Guatemala, il revient sur les ambiguïtés du tournant multiculturel des années 1990, en toute mesure compatible avec le néolibéralisme. D'une part, les principes de décentralisation de la gouvernance minière ont recentré le développement sur le plan local communautaire. D'autre part, les nouveaux standards de la « bonne gouvernance » ont contraint les organisations autochtones à répondre à ces nouveaux critères de la figure du « natif

écologique» (Ulloa, 2005) dans des projets ethno-développementalistes, par exemple à travers le *sustainable mining*. Les nouvelles réflexions autour d'une économie «andino-amazonique» qui se distinguerait du modèle néolibéral suivi jusqu'à présent restent ainsi subordonnées à un modèle développementaliste national, dont les frontières se déplacent jusqu'au sein des territoires traditionnels. Jusqu'aux événements de 2019 qui ont poussé Evo Morales à fuir le pays et remis en cause l'État plurinational par le retour au pouvoir des conservateurs, le gouvernement bolivien faisait aussi bien usage d'une écologisation de l'indianité à travers le concept de *Vivir bien*, qui rappelle celui de *Buen Vivir* en Équateur, qu'il poursuivait des politiques extractives, accompagnées de programmes plutôt timides sur le plan de l'interculturalité ou de la défense des territoires.

Pour sa part, le texte de Marie Salaün montre une autre démesure qui frappe les expériences des jeunes autochtones, celle de l'incertitude. Ce chapitre présente les retours d'expérience de jeunes Kanak de Nouvelle-Calédonie en cours de formation aux métiers de la mine dans des établissements éducatifs québécois au Canada. Le but des entretiens réalisés avec ces jeunes autochtones était de recueillir le versant subjectif d'une expérience de formation à l'étranger. Les récits recueillis et analysés par Marie Salaün témoignent des répercussions individuelles d'un climat économique, politique et social vécu comme incertain. Les contours de la nouvelle condition salariale sont retracés pour une génération autochtone dont le destin est lié au développement de l'activité minière et aux cours internationaux du nickel. La réflexion suscitée par l'expérience canadienne donne l'occasion de revenir sur les parcours scolaires antérieurs, en Nouvelle-Calédonie, pour éclairer le choix collectif qui s'impose aujourd'hui au peuple kanak, tiraillé entre lutte pour l'indépendance d'une future Kanaky et stratégie de défense des droits autochtones.

CE QUE NOUS ENSEIGNENT LES SAVOIRS AUTOCHTONES FACE AUX DÉMESURES

Qui dit mesure, dit révolte.

Les sciences sociales sont confrontées aux complexités de l'analyse de la mesure des excès, des outrances et des outrages qui nous sont contemporains, et qui renvoient bien souvent à des inégalités et des exclusions plus anciennes, d'ordre économique, social ou racial. Ces expressions multiples de la démesure aboutissent souvent à des formes de révolte ou de résistance si la mesure n'est pas l'objet d'un consensus ou si elle est considérée comme étant transgressive à des valeurs, des normes ou des pratiques. Ainsi, l'évaluation de ce qui est mesuré et ce qui ne l'est pas procède d'une double opération d'appréciation

des ordres de grandeur différenciés culturellement : celle des projets qui touchent directement les peuples autochtones mais aussi celles des chercheurs.

« Toute réflexion aujourd'hui, nihiliste ou positive, sans le savoir parfois, fait naître cette mesure des choses que la science elle-même confirme », écrivait Albert Camus dans *L'Homme révolté* (1951). Les grandeurs scientifiques du ^{xx}e siècle ont engendré les rêves les plus fous d'absolu, rendant évidente l'obligation d'introduire des échelles, ou ce que Camus appelle les « grandeurs relatives », non absolues, pour ne pas « pousser jusqu'au bout » notre pensée et les techniques qui l'accompagnent. Le potentiel de destruction et d'asservissement intrinsèques à tout progrès scientifique confère une valeur primordiale aux limites et à la réflexion servant à organiser non seulement ce que l'on cherche à mesurer, mais la mesure elle-même. C'est dans cette optique que l'engagement des chercheurs en sciences sociales offre non seulement un horizon éthique qui guide les choix de thèmes de réflexions permanentes dans un champ d'études traversé par une sensibilité, une sympathie, ou parfois une adhésion aux mobilisations contemporaines pour la dignité des peuples. Les chapitres de ce livre collectif rendent ainsi compte d'analyses critiques des effets des démesures que ceux-ci subissent et auxquelles ils résistent. Et, de manière réflexive, chacun des contributeurs est engagé à sa façon auprès de luttes autochtones dans des contextes hautement complexes. Mais ils partagent des valeurs et des pratiques scientifiques qui s'inscrivent dans une logique de relais d'une action à laquelle se remet Rodolfo Stavenhagen quand il en appelle à « la responsabilité sociale » des anthropologues (voir l'épilogue de cet ouvrage).

Examiner l'ampleur de la démesure dans le champ des savoirs autochtones nous renvoie à l'étude de leurs formes d'apprentissage, en particulier sous la forme de l'éducation scolaire. Celle-ci est généralement organisée par des acteurs locaux agissant sous le contrôle des gouvernements des États-nations qui sont rarement soucieux de garantir que les droits éducatifs soient effectivement basés sur le respect des savoirs, des langues et des formes d'organisation autochtone. Cependant dans certains pays multiculturels, les États néo-indigénistes² ont mis en place des mesures visant à imposer des programmes d'éducation interculturelle et multilingue, avec peu de succès au-delà d'expérimentations qui sont difficilement généralisables. D'ailleurs, les liens fragiles

2 Les États latino-américains ont prétendu renouveler leurs politiques envers les autochtones avec le tournant multiculturel des années quatre-vingt-dix. Les tendances du néo-indigénisme mexicain dans les politiques publiques de ces dernières décennies ont été marquées par « l'adoption d'une législation spécifique, la décentralisation, la déssectorisation, ainsi que l'introduction de critères ethniques dans l'attribution des bénéfices des programmes sociaux » (Devineau, 2012 : 171), mais sans mettre pour autant fin aux discriminations et inégalités socio-raciales. L'application et l'instrumentalisation de nouveaux droits génèrent aujourd'hui différentes formes de contrôle politique et de domination économique et socio-culturelle, qui deviennent aussi des enjeux de luttes.

qui structurent les rapports entre, d'une part, le monde scolaire, et d'autre part, la sphère familiale et communautaire, représentent un vaste champ de tensions pour la recherche et l'action en éducation. L'intérêt porté à l'éducation des peuples autochtones n'est pas seulement une affaire de mise en œuvre des droits, mais avant tout de culture, de spiritualité, de savoirs, d'histoires, de chants, de croyances et de valeurs partagées entre parents, aînés et enfants, ainsi que de leurs rapports à l'environnement (Bellier et Hays, 2016). Un enjeu crucial en vue de transformer l'école est d'y introduire des formes et des contenus d'enseignement qui soient moins injustes au niveau du déphasage entre les codes de la culture scolaire et les codes de la culture du groupe d'appartenance. Les demandes éducatives des peuples autochtones correspondent en général à une profonde ambition d'autonomie politique qui peut probablement paraître démesurée: la décolonisation de l'école (Baronnet et Salaün, 2018), à partir de changements pédagogiques radicaux.

Dans cette optique, Bruno Baronnet analyse la démesure dans les défis actuels de l'éducation autochtone au Mexique. Une approche raciste se maintient de façon visible et démesurée dans les contenus de l'éducation appelée interculturelle, bilingue, communautaire ou «inclusive», sans la participation directe ou indirecte des organisations et des autorités autochtones dans la gestion scolaire et les pédagogies. Face à des contextes de violences et de luttes sociales, il est donc nécessaire de surmonter les effets de la haine, du mépris et des stéréotypes à l'école. La possibilité d'agir contre le racisme, tant dans les écoles conventionnelles que dans les écoles alternatives, dépend en partie des équipes de professeurs qui font des recherches sur leurs pratiques dans un dispositif pédagogique spécifique et s'appuient sur des alliances stratégiques avec des détenteurs locaux de savoirs populaires. Les éducateurs peuvent ainsi reconnaître le caractère dénigrant de leurs interventions et transformer leur action tout au long de leur formation, en déconstruisant le racisme qui se dissimule souvent derrière une idéologie de la supériorité qui hiérarchise des groupes racialisés et qui se manifeste aussi bien au foyer qu'à l'école. L'apprentissage généralisé des histoires et des droits des peuples originaires pourrait contribuer à briser la culture du mépris qui prédomine dans la société et empêche les communautés de jouir d'un véritable droit d'accès à l'école. Ce mépris entrave la création et la gestion autonome de centres éducatifs autochtones orientés pédagogiquement vers la connaissance des territoires menacés afin de les défendre plus efficacement.

Pour sa part, Raphaël Coliaux présente dans son chapitre des réflexions ethnographiques sur les modes de mobilisation des familles et des communautés autochtones dans la région de Madre de Dios, au Pérou, qui s'engagent à financer le départ et le retour des jeunes souhaitant aller étudier à Cuzco ou à

Lima. Les pratiques d'assemblée sont cruciales à cet égard, car elles conduisent les parents à mener un contrôle mesuré des dépenses liées aux parcours d'études en ville de leurs enfants. Fruit d'une recherche doctorale récente, ce travail aborde précisément la question de la scolarisation chez les Matsigenka, population amérindienne du sud de l'Amazonie péruvienne. En revenant sur les origines coloniales de la forme scolaire et du modèle de la communauté autochtone, l'auteur s'intéresse à la façon dont les Amérindiens se saisissent de ces deux institutions pour se construire en tant que groupe qui travaille à son insertion dans les dynamiques sociopolitiques contemporaines. La poursuite des études supérieures rend de tels enjeux particulièrement saillants, dans la mesure où les autochtones tendent à orchestrer collectivement les migrations estudiantines, de manière à s'assurer *in fine* du retour de « leurs » jeunes et de la redistribution des savoirs acquis. Pour Coliaux, la démarche des Matsigenka vise à mesurer avec soin les potentialités de la scolarisation pour mieux les intégrer. Ainsi, l'insertion progressive dans les études supérieures renvoie moins à un processus d'acculturation de la jeunesse qu'à la possibilité de reproduire le groupe dans un contexte socioéconomique qui est différent de celui des aînés.

Pour Silvia Macedo, la démesure des projets d'éducation multiculturelle et multilingue se donne pleinement à voir dans les tensions observées entre, d'une part, une institution scolaire fortement imbriquée à une logique d'unité nationale et, d'autre part, une forte diversité des populations dont la culture constitue le socle des objectifs, des manières de faire l'école et des différents projets pédagogiques. L'institution scolaire propose aux élèves de s'ouvrir à la diversité culturelle, mais en réalité les structures et les traditions scolaires semblent avoir des difficultés à incorporer cette même diversité. Dans une démarche d'anthropologie critique, Macedo analyse des pratiques d'éducation scolaire chez les Amérindiens au Brésil, en se demandant à quel point elles sont des exemples de « mesures démesurées ». Les projets éducatifs conduits par les autochtones sont originaux, créatifs et rivalisent d'ingéniosité à travers l'énoncé de nouveaux objectifs pédagogiques et des expériences novatrices en termes de transmission des savoirs en langues amérindiennes. Maîtriser des connaissances jugées fondamentales pour la poursuite des luttes autochtones va de pair avec la maîtrise de l'écrit et l'appropriation de l'école. En témoigne le degré de mobilisation des familles et des autorités locales dans les affaires scolaires.

Dans le domaine éducatif encore, Léa Lefèvre-Radelli s'interroge sur la réappropriation culturelle et la décolonisation des savoirs universitaires au Québec, en revenant sur l'usage même de la notion de savoirs autochtones. La question des savoirs autochtones se place au cœur des demandes d'autonomie et de contrôle d'établissements qui reconnaîtraient ainsi les valeurs, les

cultures et les langues des Premières Nations. Malgré quelques expériences les prenant en compte (comme l'Institution Kiuna, située dans la communauté abénakise d'Odanak), la majeure partie des étudiants autochtones sont mis à l'épreuve de cadres anglophones et francophones qui excluent des savoirs les pratiques traditionnelles et qui oscillent entre des formes de réappropriation identitaire et d'essentialisation des cultures. Au niveau théorico-méthodologique, la notion de savoirs autochtones serait à la fois appropriée et disproportionnée, par exemple en associant l'identité autochtone à des pratiques spécifiques non partagées par l'ensemble des Premières Nations, comme les rites de guérison et le soutien psychologique et spirituel offerts aux étudiants autochtones selon leur culture propre, par l'Université Concordia. Après une réflexion sur la manière d'appréhender ces réalités anthropologiques, Lefèvre-Radelli évoque les écueils à éviter dans les universités montréalaises qui font preuve d'une certaine démesure en reprenant les débats sur une « épistémologie autochtone spécifique » sans les contextualiser. Avec des intellectuels des Premières Nations comme Marie Battiste (2013), elle regrette que des chercheurs s'empêchent de critiquer cette notion de savoirs, par crainte de réfuter les perspectives et les méthodes pédagogiques des autochtones. Cet état de fait témoigne d'une certaine évolution de l'université, avec le besoin de développer un discours anthropologique plus réfléchi et « plus mesuré » sur des notions qui tendent à être figées, homogénéisées et folklorisées, en tant que « savoirs autochtones ».

L'ENGAGEMENT DE RODOLFO STAVENHAGEN ET LA RESPONSABILITÉ DANS LA RECHERCHE SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE

Cet ouvrage s'achève par un hommage à l'éminent sociologue Rodolfo Stavenhagen (1932-2016), avec la publication inédite du texte « *La antropología mexicana: un proyecto de nación* », traduit au français, de la conférence qu'il prononça en 2015 lors de la réception d'un doctorat *Honoris Causa* à l'Université nationale autonome du Mexique. L'épilogue profond et élégant du professeur mexicain contribue à replacer le thème de ce livre dans la généalogie des études critiques, dans le droit fil de ses travaux publiés à Paris, il y a un demi-siècle, sur les classes sociales dans les mondes ruraux publiés (1968) et les sept thèses erronées sur l'Amérique latine (1973) qui sont toujours d'actualité aujourd'hui comme l'a reconnu l'auteur lors d'une série d'hommages académiques réalisés en sa présence.

Le texte « L'anthropologie mexicaine : un projet de nation » porte sur l'institutionnalisation d'une science sociale qui érige des normes et des frontières déterminantes pour les projets de recherche et les politiques scientifiques en

vigueur. En effet, l'anthropologie sociale a surgi comme discipline au service du colonialisme pendant les premières décennies du ^{xx}e siècle, ses antécédents remontant au ^{xix}e siècle. À l'encontre des schémas évolutionnistes européens et de l'idée raciste de supériorité et d'infériorité des peuples et cultures, le rôle de l'anthropologie dans la construction du nationalisme mexicain a été marqué par les excès assimilationnistes de l'idéologie du métissage et par l'exaltation d'un passé préhispanique mis en avant dans le patrimoine culturel. Les années quarante ont instauré un lien intime entre la discipline anthropologique et l'administration publique, les politiques indigénistes ayant pour objectif l'éducation rurale et indienne. Moisés Sáenz, Alfonso Caso et Gonzalo Aguirre Beltrán sont devenus les fers de lance du processus d'acculturation visant à « intégrer » les autochtones et « développer » les communautés marginalisées.

De façon magistrale, Stavenhagen montre qu'au nom du métissage comme facteur d'intégration à la vie nationale, le modèle mexicain de l'indigénisme qui se diffuse en Amérique latine a reproduit les divisions socioraciales issues du ^{xix}e siècle, de la période républicaine indépendantiste puis de la période révolutionnaire. La continuité de cette persistance provient de l'imposition du « métissage » qui réarticule ceux de « race », de « culture » et de « classe ». Si le concept de métissage est aujourd'hui un thème débattu dans les milieux universitaires, dans les milieux politiques et idéologiques de l'indigénisme, il était inscrit dans les objectifs liés à des politiques publiques marquées par la démesure d'un projet idéologique de nation associé à un projet anthropologique.

Pour reprendre les mots de Stavenhagen, « que signifie aujourd'hui parler de la responsabilité sociale de l'anthropologie et de l'engagement social de ceux qui l'exercent au niveau professionnel » ? Il conclut à la fin de ce chapitre que les défis que nous affrontons aujourd'hui exigent de la part de l'anthropologie une redéfinition de ses objectifs et un engagement auprès de la société. Peu enclins à se revendiquer d'une objectivité ou neutralité illusoire, les auteurs de cet ouvrage reprennent de façon plus ou moins explicite cet appareil critique à leur compte en se montrant réflexifs sur les positions à partir desquelles ils mènent des recherches en sciences sociales, parlent et écrivent. Qui dit mesure, dit excès et révolte, mais aussi responsabilité.

Réfléchir à la mesure et la démesure oblige donc aussi les chercheurs à prendre en compte la dimension éthique de leur production scientifique, des savoirs et des relations prises dans l'étau de logiques de domination et de résistance. Il leur incombe de saisir leurs dimensions matérielle et symbolique, pour apprécier des ordres de grandeur différenciés culturellement, inscrits dans des rapports de force plus ou moins (dé)mesurés entre peuples autochtones, États et entreprises multinationales, qui pillent les richesses des

territoires et des savoirs autochtones comme une manne de ressources à spolier et commercialiser.

La dispute pour la définition des mesures et de leurs limites est omniprésente dans la quête de visibilité de peuples en lutte. Depuis des siècles, les peuples et leurs droits sont soumis à toutes sortes d'effets (dé)mesurés qui les mettent à l'épreuve sans répit. Ces menaces les plongent dans l'incertitude et parfois le désarroi face au risque tenace de dangers, de souffrances, de malheurs, car subir toutes sortes d'exploitation et d'humiliation, souvent racistes, renvoie à des épreuves difficiles à traverser et surmonter, avec de surcroît la criminalisation et l'usage disproportionné de la force publique à l'encontre des militants autochtones. Ainsi, l'irresponsabilité de la profonde démesure des modèles capitalistes de développement est dénoncée virulemment dans la guerre politique déclarée par nombre d'organisations et de leaders autochtones qui résistent à l'implantation sur leurs territoires de projets miniers, pétroliers, hydrauliques ou touristiques grâce à des outils internationaux comme la DDPA.

Les violences, toujours excessives, aussi bien physiques que sociales, symboliques et émotionnelles, constituent des sévices, des douleurs et des stigmates qui sont difficilement mesurables de façon intégrale. À l'heure d'affronter des projets économiques dévastateurs, des politiques éducatives ethnocides ou des faits tragiques comme les suicides chez les jeunes autochtones, les demandes pour défendre la vie et la survie des peuples et tribus ne seront jamais démesurées face aux excès de violence sociale et politique d'un système mondial de développement économique capitaliste.

Qui dit mise à l'épreuve des pratiques et savoirs autochtones, dit prise de responsabilité des chercheurs, face à des enjeux bel et bien disproportionnés.

BIBLIOGRAPHIE

- Baronnet, Bruno et Salaün, Marie**, 2018, «La educación de los pueblos originarios: entre derecho internacional y experiencias comunitarias», in *¿Descolonizar la escuela? Estrategias indígenas en el Pacífico insular*, Buenos Aires, Elaleph, UAIM, pp. 23-41.
- Battiste, Marie**, 2013, *Decolonizing Education. Nourishing the Learning Spirit*, Saskatoon, Purich Publishing.
- Bellier, Irène**, 2013, «La reconnaissance internationale des peuples autochtones», in Bellier, Irène (dir.), *Peuples autochtones dans le monde. Les enjeux de la reconnaissance*, Paris, L'Harmattan, pp. 13-37.
- Bellier, Irène; Cloud, Leslie et Lacroix, Laurent**, 2017, *Les droits des peuples autochtones. Des Nations unies aux sociétés locales*, Paris, L'Harmattan.
- Bellier, Irène et Hays, Jennifer (dir.)**, 2016, *Quelle éducation pour les peuples autochtones?*, Paris, L'Harmattan.

- Camus, Albert**, 1951, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard.
- Charters, Claire et Stavenhagen, Rodolfo (dir.)**, 2013, *La Déclaration des droits des peuples autochtones. Genèse, enjeux et perspectives de mise en œuvre*, Paris, L'Harmattan.
- Cloud, Leslie et Le Bonniec, Fabien**, 2012, « Entre logiques d'État et autochtonie : dynamiques de la territorialité mapuche à l'heure du droit à l'autodétermination des Peuples autochtones », *Quaderns-e*, vol. 2, n° 17, pp. 25-43.
- Devineau, Julie**, 2012, « L'ethnicité est-elle soluble dans le local ? Les réformes législatives locales en matière indigène au Mexique, et leur application », in Gros, Christian et Dumoulin, David (dir.), *Le multiculturalisme « au concret ». Un modèle latino-américain ?*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 171-182.
- Gros, Christian et Dumoulin, David (dir.)**, 2012, *Le multiculturalisme « au concret ». Un modèle latino-américain ?*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 460 p.
- Hale, Charles**, 2005, « Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America », *PoLAR*, vol. 28, n° 1, pp. 10-28.
- Iwgia**, 2017, *Monde Autochtone 2017*, Paris, Gitpa, traduction du rapport annuel de Iwgia, *The Indigenous World/ El Mundo Indígena*, <https://www.gitpa.org/>.
- Quijano, Anibal**, 2007, « Race et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, vol. 51, n° 3, pp. 111-118.
- Stavenhagen, Rodolfo**, 2013, *The Emergence of Indigenous Peoples*, New York, Springer.
- Stavenhagen, Rodolfo**, 1973, *Sept thèses erronées sur l'Amérique latine ou comment décoloniser les sciences humaines*, Paris, Éditions Anthropos, 208 p.
- Stavenhagen, Rodolfo**, 1968, « Classes sociales et stratification », *L'Homme et la société*, n° 8, Paris, Éditions Anthropos, avril-juin 1968, pp. 201-211.
- Ulloa, Astrid**, 2005, *The Ecological Native. Indigenous People's Movements and Eco-Governmentality in Colombia*, New York, Routledge.

IRÈNE BELLIER*

Les échelles de la gouvernance des peuples autochtones, la mesure et le manque

Une recherche collaborative de grande ampleur¹, comparant des situations vécues par différents peuples dans une dizaine de pays répartis sur quatre continents, a examiné les possibilités de mettre en œuvre le dispositif de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones (DDPA²), adoptée par les Nations unies le 13 septembre 2007. En s'appuyant sur la notion d'échelles, pour saisir différents niveaux problématiques liant les Nations unies, comme instance de fabrique et d'énoncé des droits, aux régions qui abritent des systèmes de droits humains et aux États qui orchestrent des politiques publiques impactant les communautés locales, elle a révélé qu'en ces matières, la mesure est sujette à caution et la démesure, toujours présente.

La mesure semble inséparable de la conception des politiques publiques qui s'adressent aux autochtones. Ceux-ci peuvent être l'objet de politiques de reconnaissance, ce qui donne matière à la fabrication de bases de données,

* Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain, Laboratoire d'anthropologie des institutions et organisations sociales (CNRS-EHESS).

1. Projet ERC « Scales of Governance. The UN and Indigenous People », dirigé par Irène Bellier de 2010 à 2016 et financé par le Conseil européen de la recherche, dans le cadre du VII^e programme cadre (FP7/2007-2013 Grant Agreement ERC n. 249236) (www.sogip.ehess.fr).

2. Consultable en ligne : http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf

qu'il s'agit d'actualiser pour tenir compte, par exemple, des autodénominations comme des changements socio-économiques qui se répercutent sur les peuples autochtones comme sur tout autre collectif humain. Ils peuvent aussi être assimilés à d'autres catégories sociales pour la prise en charge d'enjeux économiques tels ceux de «lutter contre la pauvreté» ou de «développer le pays» (Murray Li, 2007). Dans ce cas, l'appréhension de leurs problèmes suppose de ne pas faire fond sur une spécificité historique, linguistique ou culturelle, mais exige tout de même de compter ces populations et de les localiser sur le territoire. La mesure suscite le besoin de définir des critères et des indicateurs, de recueillir des données quantifiables, de postuler des effets tangibles, les résultats étant généralement évalués en termes comptables. Mais quelle réalité les chiffres et les pourcentages donnent-ils à connaître, et à qui?

Ce chapitre sur les échelles de la gouvernance, les apories de la mesure et le manque à connaître revient sur les manières selon lesquelles la mesure fait irruption dans le domaine des droits des peuples autochtones et de leur gouvernabilité sans répondre à un savoir «exact». La mesure est présente dans le traitement politique, mais quand les populations autochtones sont saisies sous un angle économique, et non au regard de leurs cultures, de leurs droits ou de la personnalité juridique que confère la reconnaissance comme peuple, les mesures disponibles génèrent de nouvelles frustrations.

Dans le cadre établi au sein de la scène internationale des droits humains, les délégations autochtones critiquent sans cesse les outils de mesure qu'utilisent les gouvernements pour rendre compte de leurs engagements vis-à-vis des objectifs de développement (Objectifs du Millénaire – OMD, ou du développement durable – ODD) comme vis-à-vis de la lutte contre le changement climatique. À leurs yeux, les données que les rapports étatiques mettent en avant masquent les inégalités profondes des situations vécues par les populations autochtones. Aussi demandent-elles une ventilation des données afin de constater la distribution sociale des crédits comme les résultats présumés des politiques menées en matière de santé, d'éducation, de lutte contre la pauvreté, ou d'égalité des chances. Elles demandent la production d'indicateurs fondés sur les droits et sur la culture, plus que sur la possession d'objets matériels érigés en étalons du développement, un certain nombre de militants ou d'intellectuels autochtones travaillant dorénavant à cela (Tebtebba, 2008). Ainsi la FAO (Food and Alimentation Organisation) a-t-elle produit en collaboration avec IITC (the International Indian Treaty Council) un document, *Cultural indicators of Indigenous Peoples' food and agro-ecological systems*³, qui se conclut par une série de recommandations. Les autochtones y témoignent de

3. Consultable en ligne: <http://www.fao.org/family-farming/detail/fr/c/273613/>

leurs besoins d'indicateurs appropriés permettant des mesures plus justes afin d'engager des politiques compatibles avec leurs objectifs de vie et de saisir, par exemple, la notion de bien-être (et de bien vivre).

Indigenous Peoples are increasingly conscious of the need to engage in policy dialogue and negotiations with decision-makers to protect their rights and their food and agro-ecological systems and to restore them where needed. For this, they need good, reliable data to support their arguments. While a number of UN bodies and specialized agencies, government agencies and NGOs are involved in the development of relevant indicators, actual data on Indigenous Peoples' well-being remain scarce. (Woodley, Crowley, Dey de Pryck et Carmen, non daté, p. 62, souligné par nous)

D'innombrables discours que j'ai entendus depuis une quinzaine d'années dans les réunions des Nations unies se penchent sur les situations des peuples autochtones⁴. J'y ai noté des éléments de quantification spécifique mais aussi des expressions destinées à soutenir des comparaisons vis-à-vis d'autres segments des populations nationales: les peuples autochtones sont présentés comme les «plus pauvres des pauvres»; souffrant «d'un problème spécifique en matière d'accès à l'éducation ou à la santé»; parce qu'ils forment des «minorités» ou qu'ils «sont destinés à disparaître». Ces exemples de glose, ordinaires dans leur répétition, renvoient chacun de manière distincte à un élément de mesure et ils suscitent des controverses. Faut-il traiter les autochtones comme des pauvres? En quoi se différencient-ils des non-autochtones vivant près d'eux et avec qui ils peuvent être liés par des échanges matrimoniaux ou commerciaux? Faut-il entretenir une différence? De quelle nature?

Cela pose la question de la place des peuples autochtones de manière plus générale, une place qui se mesure au moins de deux façons. Dans l'esprit des militants, leaders ou représentants qui font le lien entre bases locales, administrations nationales et scènes onusiennes, le droit à l'autodétermination doit

4. L'auteure suit depuis 2002 les rendez-vous annuels de quatre organes des Nations unies spécialisés dans les questions autochtones, et ce, pour des sessions de travail allant d'une à deux semaines: à Genève, de 2002 à 2006, le Groupe de travail sur les populations autochtones (GTPA), créé en 1982, et le Groupe de travail sur le projet de Déclaration (GTPD), créé en 1995, tous deux dissous après l'adoption par le Conseil de la Déclaration des Droits de l'Homme; à New York, depuis 2002, l'Instance permanente sur les questions autochtones, à Genève, depuis 2008, le Mécanisme d'expert sur les droits des peuples autochtones. Ce suivi implique de participer aux sessions plénières aux «événements parallèles», et aux caucuses informels pour les Nations unies et essentiels à la construction du collectif. Organisés avant ou après chaque séance officielle, comme le week-end, les caucuses préparent les nouveaux à la connaissance de l'ONU et aux techniques d'intervention en séance. S'y rendent les autochtones et les ONG, mais pas les officiels des secrétariats onusiens, ni les États, sauf invitation expresse. Pour une description de ce mécanisme, voir Bellier, 2007.

être l'étalon de toute estimation. Mais cela n'est pas la préoccupation des dirigeants étatiques. Dans l'esprit de ceux-ci, les collectifs autochtones forment des minorités, ou des «groupes ethniques», parfois reconnus comme peuples, nations ou nationalités autochtones (*aborígenes*, *originarios*, ou *indigenous*) dont les demandes de reconnaissance, souvent délégitimées, ne doivent pas obérer les choix politiques ou économiques nationaux. Face à cette situation où l'État défend sa souveraineté politique et l'intégrité de son territoire avant tout, l'innovation du côté des autochtones se traduit par une contestation des systèmes de mesure étatiques et une demande de participation à la prise de décision pour toute affaire les concernant. C'est ainsi que des leaders et intellectuels autochtones invitent non à mesurer le manque à développer des populations autochtones mais à repenser les causes de la marginalisation en posant le concept de développement autodéterminé (Tauli-Corpuz; Enkiwe-Abayao; de Chavez, 2010).

Ce chapitre exposera la question des échelles, de la mesure et du manque, pour distinguer ce qui se présente comme un élément objectif, déjà là, de ce qui relève de l'observation d'une dynamique qui échappe à la mesure définie par un état précédent, et ce qui relève du souhaitable, à savoir l'identification du manque.

LES ÉCHELLES DE LA GOUVERNANCE DES QUESTIONS AUTOCHTONES

À l'échelle du globe, on est d'abord saisi par la démesure de questions qui concernent 370 millions de personnes, hautement diverses, dispersées dans 90 pays, qui se rattachent à 6 000 langues et cultures et à autant de peuples ou de groupes ethniques. Le programme de recherche SOGIP s'est exercé à poser ces sujets à l'aide d'une carte⁵, ce qui supposait de fournir des données pertinentes au cartographe. Seuls des nombres, ou des formes graphiques fondées sur des chiffres, sont en capacité d'exprimer la diversité, quelle que soit la nature de celle-ci. Mais les chiffres concernant les peuples autochtones – de 0,1 % à 60 % des populations nationales – se lisent en regard des bases cartographiques existantes, constituées en l'occurrence à partir des territoires étatiques. Par exemple, comment reporte-t-on sur une mappemonde la présence des 62 peuples autochtones au Mexique ou des 461 «tribus répertoriées» en Inde? Quelle est l'échelle pertinente pour rendre compte de cette diversité?

La démesure est liée, non à l'extrême de l'au-delà ou de l'en deçà du mesurable ou du représentable, mais à l'inadéquation continue ou relative des catégories à partir desquelles on travaille. En effet, si l'approche scientifique

5. Consultable sur la page d'accueil du site: <http://www.sogip.ehess.fr/>

requiert des précisions, l'objet à penser « peuples autochtones » qui désigne des collectifs humains jouissant de la personnalité juridique en droit international, n'est pas simple. Il figure au cœur d'une tension définie par différents pôles. Les sciences humaines et sociales, le droit, la politique, l'anthropologie se saisissent de la catégorie de différentes façons, si bien que la réalité ne ressortit pas à la mesure de l'objet mais à la mesure des écarts qui séparent celui-ci d'autres objets de même nature.

L'échelle, un outil de mesure mis au point par les géographes notamment, définit des niveaux et des scènes relativement circonscrites que l'on peut appréhender de plusieurs manières, entre autres par l'anthropologie politique. Nécessaire pour localiser les sujets étudiés en regard de scènes géographiques ou territoriales, que nous dit-elle des scénarios juridiques et politiques? La saisie multiscalaire (Grataloup, 2011) de la catégorie politique relationnelle « peuples autochtones » permet de distinguer différents niveaux et formes de traitement politique.

À l'échelle globale, il est possible de circonscrire intellectuellement une scène internationale, composée des 193 États-membres des Nations unies, structurée par une série d'organisations, d'organes, de programmes, de fonds, configurant une constellation qui inclut les banques mondiale et régionales (Bellier, 2006). Cette scène, principalement peuplée de fonctionnaires internationaux, de représentants étatiques, d'experts et de consultants, a été dynamisée par l'irruption de la société civile dans les discussions planétaires, parmi laquelle figure le Groupe majeur « peuples autochtones »⁶. Une mappemonde ordinaire permet de visualiser la communauté internationale des États, sous réserve de quelques artifices pour localiser les micro-États. Mais se pose la question de situer les peuples autochtones qui sont, par définition, non étatiques. De quelles données dispose-t-on? On peut s'appuyer sur les données des Nations unies, les croiser avec celles émanant d'autres organisations qui travaillent à l'échelle du globe, comme Iwgia (sigle en anglais pour Groupe international de travail sur les affaires autochtones), les recouper avec ce que l'on extrait des recensements nationaux lorsque ceux-ci comprennent une catégorie concernant les peuples autochtones; ce que l'on nomme en France une « statistique ethnique » que la Constitution de ce pays ne permet pas de réunir. Tous les pays ne recherchent pas ces informations, et ils sont tous extrêmement sensibles à la représentation du territoire national qu'ils ne souhaitent pas voir « découpé ». Par ailleurs, on ne dispose guère d'information sur les

6 La société civile, impliquée dans le dialogue planétaire, se compose de neuf Groupes majeurs : Peuples autochtones, Femmes, Jeunesse, Agriculteurs, Autorités locales, Communauté scientifique, Entreprises, Syndicats, ONG.

territoires reconnus aux autochtones, si ce n'est très localement ou tout à fait récemment grâce des études réalisées par des géographes précisément sur cette question (Chase Smith, 2014 ; Dubertret, 2014). Une lecture du plan international permet d'appréhender les problématiques autochtones en les rapprochant de la scène de la décolonisation. L'optique permet de saisir la complexité des situations, en les sortant de l'orbite nationale : on pense, par exemple, à la situation des peuples transfrontaliers. Mais le champ de la décolonisation bouscule encore plus le monopole étatique sur la représentation territoriale. C'est face à des données souvent contestées que l'approche par le droit-en-train-de-se-faire qui caractérise les questions autochtones invite à quitter le domaine de la mesure déjà là pour entrer dans l'éclairage de ce qui se passe : le but est de comprendre les dynamiques en jeu.

Le constat de la communauté des formes de marginalisation, de discrimination, de racisme ou d'exploitation a caractérisé l'émergence de la catégorie juridique « peuples autochtones », malgré la diversité de leurs situations géographiques, linguistiques, culturelles ou politiques. La DDPA établit des normes universelles, pose l'égalité en droit des personnes et des collectifs auxquels elles s'identifient, invite à la reconnaissance des collectifs concernés. Cependant la variabilité des situations conduit le chercheur en sciences sociales à s'interroger sur les formes de proximité comme sur les écarts vis-à-vis d'autres sujets déjà connus. Est connu ce dont on a pris la mesure, ce que l'on souhaite connaître... Qu'en est-il lorsqu'il s'agit de produire une connaissance positive à propos d'entités préalablement rendues invisibles, ou négativement connotées ?

Le domaine des questions autochtones s'est structuré à partir des Nations unies lorsqu'elles ont ouvert la réflexion en commanditant au Pr Martínez Cobo, en 1971, une étude sur la discrimination à l'encontre des populations autochtones, publiée ultérieurement, en 1986. Il se nourrit depuis lors d'une production considérable de données, parmi lesquelles figure une synthèse co-écrite par des experts autochtones à la demande de la Direction des affaires sociales et économiques des Nations unies : *The State of the World's Indigenous Peoples* (Nations unies, 2009). En introduction, le Secrétariat de l'Instance permanente des Nations unies sur les questions autochtones écrit :

There has been a vigorous and dynamic interface between indigenous peoples—numbering more than 370 million in some 90 countries—and the United Nations, an interface which, difficult as it is, has produced at least three results: a) a new awareness of indigenous peoples' concerns and human rights; b) recognition of indigenous peoples' invaluable contribution to humanity's cultural diversity and heritage, not least through their traditional knowledge; and c) an awareness of the need to address the issues of indigenous peoples through policies, legislation and budgets. Along with the movements for decolonization and

human rights, as well as the women's and environmental movements, the indigenous movement has been one of the most active civil society interlocutors of the United Nations since 1945. (p. 12, souligné par nous)

Comment mesure-t-on « la contribution inestimable des peuples autochtones » ?

Le contexte global étant identifié et posant les grands ensembles (peuples autochtones, États) et les grandes thématiques, une deuxième échelle s'impose à l'examen, avec un niveau régional qui délimite les cadres géographiques et permet de préciser les contextes juridiques. Il présente une plus grande cohérence que le niveau mondial : par l'unité linguistique qu'on y observe au niveau des langues officielles ; par l'existence de systèmes régionaux de droits humains (Commission et Cour interaméricaine des droits de l'homme – respectivement CIDH et CourIDH, Cour et Commission africaine des droits de l'homme et des peuples – CADHP), Commission des droits de l'homme de l'Association des nations du Sud-Est asiatique, Cour européenne des droits de l'homme – CEDH) ; et enfin par les organismes de marché qui ont des retombées sur l'insertion des pays dans le commerce mondial et atteignent les peuples autochtones (union commerciale, traité de libre-échange, initiative d'intégration des infrastructures, etc.).

C'est à cette échelle que l'on peut évaluer l'impact des normes internationales sur des communautés qui font appel au droit des droits humains pour résoudre leurs contentieux avec les États. C'est aussi à cette échelle que se mettent en place des organisations-parapluies, qui regroupent des organisations de peuples autochtones par-delà les frontières nationales. Ces regroupements, observables sur tous les continents (COICA en Amazonie, IPACC en Afrique, AIPP en Asie, ICC pour l'Arctique, Forum des femmes autochtones pour l'Amérique du Nord et du Sud, entre autres⁷) ont produit un découpage des régions du monde plus fin que celui structurant les groupes de pays aux Nations unies. Le fait que les peuples partagent des réalités communes par-delà les frontières nationales a fait émerger d'autres formes de transnationalisation, donnant lieu à l'identification de sept régions autochtones dites socioculturelles : Afrique, Amérique du Nord, Amérique du Sud, du Centre et des Caraïbes, Arctique, Asie, Océanie et une région allant de l'Europe centrale et orientale à la Transcaucasie et à la Fédération de Russie. On peut discuter de la pertinence de ces « unités » socioculturelles selon qu'on les appréhende du point de vue des peuples autochtones, en considération des données climatiques, commerciales

7. COICA, Confederación de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica ; IPACC, Indigenous Peoples of Africa Coordinating Committee ; AIPP – Asian Indigenous Peoples Pact, ICC – Inuit Circumpolar Conference.

ou économiques, et des disciplines universitaires. Mais on ne peut contester le fait qu'elles constituent aujourd'hui les bases de la représentation du mouvement global autochtone dans les organisations internationales, mouvement qui se structure en considération de ces mêmes unités (Bellier, 2012). Le niveau régional permet de préciser, mieux que le niveau mondial, les problématiques politiques, les situations territoriales ainsi que les revendications et les formes des organisations autochtones. La perspective cartographique demeure compliquée par les obstacles précités qui tiennent au monopole étatique, mais le niveau régional autorise une connaissance plus fine des problématiques autochtones, si l'on croise les données politiques avec les interprétations des juges du système régional des droits humains, avec la connaissance des luttes en cours, et avec les projets des opérateurs économiques.

À l'échelle des États qui incluent des peuples autochtones dans leurs frontières, les situations sont très contrastées concernant la reconnaissance et ses traitements politiques (Bellier, 2013) ; elle peut être prévue dans des outils juridiques de puissance variable, allant de la Constitution à la loi, du décret au règlement. Bien souvent, ils sont appréhendés autrement que par la mention « peuple » tandis que l'accolade de l'adjectif « autochtone », « originaire » ou « indigène » a des effets différents selon l'histoire politique et culturelle du pays. Dans certains pays, la mention « peuples autochtones » est controversée, y compris lorsque des organes régionaux s'efforcent d'en clarifier le sens, ce qui est le cas en Afrique en dépit des travaux et des visites de la CADHP (Iwgja-CADHP, 2005). Les autorités nationales emploient alors les termes de « minorité ethnique », « minorité nationale », « nationalité minoritaire » comme en Asie, de « groupe vulnérable » comme en Namibie, ou encore le mot banal de « communauté » que l'on entend partout. L'emploi de ces formules non nécessairement juridiques met en relief le décalage relatif à la production des connaissances régnant entre les scènes nationales et internationales.

À l'échelle encore plus fine des peuples concernés, d'autres perspectives interrogent la place des autochtones dans l'État, la manière dont ils sont considérés socialement ou leur usage des droits. Les configurations étudiées dans 10 pays et territoires⁸ ont toutes démontré une difficulté proprement politique et pas seulement épistémologique, à considérer non pas tant les « traditions et les coutumes » que les organisations sociales autochtones qui ne répondent pas à une forme dominante. Par ailleurs, alors que le rapport à la terre occupe une place majeure dans les revendications du mouvement international (Bellier, 2014) – les formes de ce rapport variant considérablement en fonction

8. Argentine, Australie, Bolivie, Botswana, Chili, Guyane française, Inde, Mexique, Namibie et Nouvelle-Calédonie.

des économies de subsistance autochtones – le modèle des sociétés agraires, sédentaires, susceptibles de « mettre en valeur le territoire » est, semble-t-il, une référence. Les groupes humains ayant un faible impact sur celui-ci, comme les chasseurs-cueilleurs ou les pasteurs nomades, figurent en quelque sorte hors échelle. Comme ils ont été invisibles au moment de la conquête des territoires et de l'énoncé de la doctrine de la *terra nullius* ou terre « vacante et sans maître », leurs formes d'organisation sont négligées par le politique national et leurs savoirs, méconnus. Tournant le dos à ce qui les a constitués comme cultures, dans de nombreux pays les collectifs autochtones sont obligés de se ranger dans les modèles préconstruits de la « communauté » ou de « l'association ». Gouvernés par des autorités élues (président, secrétaire général, trésorier) en lieu et place des autorités « traditionnelles », ces modèles mis en place pour assurer une représentation de ces sociétés et les gérer administrativement, sont assez efficaces pour s'en assurer le contrôle.

DES MESURES DISPUTÉES : DROITS HUMAINS, SAVOIRS, CULTURES

La mesure peut constituer un terrain glissant au regard de parangons érigés en universel, tel celui, en matière de pauvreté, de disposer d'un revenu « inférieur à 1,90 \$ par jour et par personne »⁹ : la pertinence de cette mesure monétaire est faible en comparaison avec des économies de subsistance qui incluent l'échange, le partage ou le troc et dont la reproduction requiert la disposition d'une base territoriale sur laquelle exercer lesdites activités, qui s'étendent au domaine spirituel et immatériel. Il faut donc interroger la pertinence de l'indicateur mais aussi les raisons politiques de sa rétention. Car une autre mesure s'impose hors du champ économique, à savoir la connaissance des sujets que concerne l'énoncé des nouvelles normes de droit. Durant le long processus de négociation de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (DDPA), les représentants des États ont voulu limiter la portée du document en l'assortissant d'une liste des peuples autochtones, ce qui fut *in fine* exclu, une décision qui souligne le caractère émancipateur du dispositif. La question reste toutefois en suspens. De quel registre de connaissance les peuples autochtones relèvent-ils ? Pour y répondre, il est nécessaire d'interroger le dispositif de saisie des données les concernant ainsi que l'intentionnalité des chercheurs et des organismes qui les produisent.

9. Seuil international de pauvreté établi par la Banque mondiale en 2015 : <http://www.banque-mondiale.org/fr/news/press-release/2015/10/04/world-bank-forecasts-global-poverty-to-fall-below-10-for-first-time-major-hurdles-remain-in-goal-to-end-poverty-by-2030> [consulté le 18 septembre 2017].

Avec la définition de normes internationales de droits les concernant et l'usage d'outils numériques qui accélèrent la circulation des informations, les peuples autochtones ont acquis une visibilité dans l'espace public. Mais des images aux mots et des mots aux pratiques, les écarts sont immenses. L'alignement des outils politiques dans le cadre du néolibéralisme et des politiques du multiculturalisme qui en représentent une variante, contribue à l'énoncé de nouvelles versions de politiques publiques, si ce n'est « assimilationnistes » puisqu'elles visent simultanément l'intégration et l'autonomisation (*empowerment*) des personnes concernées, du moins réductrices de la diversité des peuples autochtones qu'il s'agit toutefois, au niveau onusien, de protéger. En même temps que s'accroît la vulnérabilité des économies autochtones face aux nouvelles formes d'exploitation territoriale, on assiste à une montée en puissance de la notion de patrimoine et avec elle, à une revalorisation des savoirs autochtones. Dans quelle boîte ranger ces savoirs ? Quelle mesure autre que numérique conférer à la reconnaissance de la diversité ? Comment estimer le bénéfice de l'humanité auquel les peuples autochtones disent contribuer par leurs savoirs et leurs pratiques ?

L'objet du mouvement global des peuples autochtones lorsqu'il saisit les Nations unies, dans les années 1970, d'une demande de droit¹⁰ était d'obtenir la reconnaissance comme sujets du droit international. En quête de moyens pour faire évoluer la communauté internationale, les organisations qui le composent se sont appuyées sur le cadre juridique de la décolonisation et celui du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes¹¹ pour obtenir le droit à l'autodétermination. L'article 3 de la DDPA reprend à la lettre l'article premier des deux pactes internationaux, en y ajoutant l'attribut « autochtones » pour ainsi dire : « *Les peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel.* » Par ce simple ajout, durement négocié durant plus de vingt-cinq ans, les « peuples autochtones » deviennent l'égal des « peuples » en droit international. Face aux difficultés d'exercer le droit à l'autodétermination, sans passer par une séparation territoriale, la lutte politique se concentre aujourd'hui sur le droit des peuples autochtones au consentement libre, préalable et informé pour toute affaire les concernant, sur l'obligation des États de réaliser la consultation nécessaire pour obtenir ce consentement, et sur le portage de propositions alternatives dans les différents scénarios de gouvernance internationale :

10. Consulter les éléments relatifs à cette histoire in Bellier ; Cloud et Lacroix, 2017, pp 89-132.

11. Cadre général posé par la Déclaration 1514 des Nations unies sur la décolonisation, datant de 1960, par la Convention pour l'élimination du racisme et de la discrimination, passée en 1965, et par les Pactes internationaux relatifs aux droits civils et politiques, et aux droits économiques, sociaux et culturels, tous deux adoptés en 1966.

tels les cadres généraux des objectifs du développement durable, de lutte contre le changement climatique, ou de protection de la diversité. La reconnaissance de la personnalité juridique, outre le fait qu'elle n'est pas en vigueur partout, est un objet massif, proprement hors mesure : un peuple est reconnu en droit ou pas ! Ce n'est qu'une fois cette étape acquise que toute une série de problématiques peut être examinée et faire l'objet de mesures propres.

L'identification du sujet « peuple autochtone » a eu pour effet de remettre en question la théorie de l'eau bleue, c'est-à-dire la distance maritime qui séparait le colonisateur européen des sujets colonisés (Minde, 2008), ouvrant la porte à la reconnaissance de l'existence de peuples autochtones sur tous les continents, pas seulement dans les régions marquées par la colonisation de peuplement européen. Deux concepts sont depuis mobilisés pour évoquer les situations autochtones : celui de colonisation intérieure qui renvoie à la reproduction de rapports inégaux, dans le cadre de l'État, et d'où provient la notion de retard de développement concernant les peuples autochtones, l'inégalité étant lisible dans les indicateurs de santé, d'éducation ou de revenus ; celui de néo-colonialisme qui renvoie à des pratiques d'interventions systémiques dans le gouvernement des États et des sociétés locales, de l'ajustement structurel à l'intervention militaire.

Le cadre des politiques d'aide au développement, des coopérations pour un développement durable, conduit à des formes de prise en charge des autochtones « du Sud » et à l'exclusion des autochtones « du Nord », supposés « riches » du fait de leur inclusion dans un pays développé. Pour ceux-ci, la décolonisation n'est pas finie, et la prise en charge du droit au développement doit être repensée non par rapport au PIB [produit intérieur brut] national mais « conformément à leurs propres besoins et intérêts ». La compréhension de cette notion repose sur l'écoute des personnes concernées, représentatives des collectifs autochtones et qui, face à l'État ou aux bureaucrates, agissent sur la base de mandat précis. On observe ici que, à défaut d'une reconnaissance systémique des peuples, qui oblige l'État à les consulter, toutes sortes de moyens et de références idéologiques peuvent être mobilisés pour décider d'une politique en direction des autochtones. Arrêtons-nous un instant sur la question des savoirs autochtones dits aussi « savoirs traditionnels », qui sont l'objet d'un nouvel intérêt au niveau global. D'un côté, ils jouent un rôle dans la connaissance de la biodiversité, voie par laquelle ils sont saisis aujourd'hui et enregistrés¹². De l'autre, ils se retrouvent placés au cœur de la formation

12. Voir, par exemple, Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES), organisation intergouvernementale de vérification de l'état de la biodiversité et des services écosystémiques, qui intègre la question des savoirs autochtones et locaux dans ses domaines de travail, pour répondre aux demandes des décideurs politiques : <https://www.ipbes.net/search/indigenous-and-local-knowledge/1592> [consulté le 22/09/2017].

du « propre ». Cela induit une tension dans la manière dont lesdits « savoirs » sont collectés et protégés, ainsi qu'un biais conduisant à requalifier les autochtones par rapport à des perspectives autres que celles de leur développement. Les politiques de la culture et celles du développement suivent dans la pensée dominante deux chemins distincts, que seul réunit le désir de placer le développement au service des humains. Cela semble justifier certains efforts pour impliquer le secteur industriel dans le dialogue « droits de l'homme » qui se déroule sous les auspices onusiens. James Anaya, le deuxième Rapporteur spécial des Nations unies sur les droits des peuples autochtones, et Victoria Tauli-Corpuz qui lui a succédé, ont fait de ce projet l'un des principaux axes de leur mandat. Mais la relation entre États, industrie et société civile est bien loin d'être régulée.

Si l'on estime que l'enjeu des politiques de reconnaissance est de maintenir l'intégrité des sujets qui forment des collectifs, comment la capacité juridique des peuples autochtones est-elle prise en considération dans les programmes de développement ? Ce non-dit est au cœur des controverses sur les grands projets de barrages, de concessions minières ou forestières, de mise en culture d'immenses extensions de terre pour le marché mondial. Les termes ont un peu changé depuis le temps des premières colonisations, mais la plupart des autochtones restent trop souvent encore appréhendés comme étant aux limites de l'humain, « non civilisés », « non développés », « faisant obstacle au progrès », « ignorants » et « pauvres ».

Très insatisfaisantes, les définitions négatives qui procèdent du passé rencontrent aujourd'hui le temps de la reconnaissance qui se déploie à partir du droit à l'autodétermination en droit international et donne matière à l'identification des propositions portées par les peuples autochtones sur la scène internationale. Celles-ci se rattachent globalement à la notion de culture. La notion est complexe, mais son usage dans les négociations internationales renvoie dans les discours autochtones à un « tout » qui éclaire des formes de vie, des choix sociétaux et organisationnels, des modes de subsistance, ou encore le rôle des autorités. Lors du Sommet sur l'environnement et le développement durable qui s'est tenu à Rio de Janeiro, en 2012, le Groupe majeur « peuples autochtones » demandait (sans succès) que la « culture » constitue le quatrième pilier du développement durable, avec l'« environnement », le « social » et l'« économie ».

Si la « culture » devient un outil politique, le problème est que la reconnaissance des peuples autochtones s'assortit souvent d'une exigence d'« authenticité » qui peut ressortir de simples commentaires de la part de non-autochtones ou être posée par les tribunaux pour restituer un bien à un descendant. Sachant que toute culture est sujette à évolution, la détermination de l'authenticité

et la preuve d'appartenance exigée des requérants ne représentent pas seulement un fardeau (Wyatt, 2014) : elles figent quelque chose de naturellement évolutif, « le vivant », dans un cadre de reconnaissance des marqueurs de la culture. Il peut s'agir de la pratique de la langue (moyen de la reconnaissance au Mexique), de traces dans des collections muséales (enjeux de dispute entre des peuples et des musées, mais aussi entre États), ou encore d'exceptionnalité architecturale, musicale ou artisanale (enjeux de patrimonialisation, de développement touristique, de propriété intellectuelle et d'accès au marché). L'absence de marqueurs culturels/identitaires peut être utilisée pour disqualifier celui qui se dirait « autochtone », mais le problème dépasse la question des identités comme en témoignent les négociations en cours sous l'égide de l'OMPI (Organisation mondiale de la propriété intellectuelle) : les enjeux sont économiques.

L'échelle internationale détermine un niveau de saisie des problématiques autochtones globalisant, et fournit des clés d'articulation entre des scénarios planétaires. Dans ce contexte, la protection des droits humains auxquels les organisations autochtones rattachent leur combat fournit un cadre universel de prise en considération qui excède la mesure. Comme le précise le site du Haut-Commissariat aux droits humains¹³, les droits humains sont inaliénables, imprescriptibles, interdépendants, indivisibles et intimement liés : « Certaines normes fondamentales jouissent de la protection universelle du droit coutumier international, qui ne connaît ni frontières, ni barrières de civilisations ». Durant les négociations sur le projet de Déclaration, les discussions se sont focalisées sur la reconnaissance de droits collectifs à des peuples autochtones et les représentants étatiques se sont préoccupés des entraves que de tels droits poseraient à l'exercice des droits individuels. Mais à quoi sert cette opposition ? Est-elle valide dans tous les domaines des droits humains ? Pour les autochtones organisés, les droits collectifs ne sont pas exclusifs des droits individuels, mais ils ne peuvent s'exercer que par la repossession d'une base territoriale et par la reconnaissance de la valeur des cultures autochtones, chacune devant être comprise comme un tout, synonyme de « mode de vie », incluant institutions, savoirs et techniques.

Du point de vue ethnographique, on observe alors deux scénarios. Le premier, global, inclut les acteurs autochtones qui s'inscrivent dans un mouvement international doté de sa propre dynamique. Ils partagent une plateforme d'action avec d'autres, par exemple les fonctionnaires internationaux, bien que leurs conditions d'existence soient extrêmement différentes, ou les acteurs de la société civile (femmes, jeunes, paysans, travailleurs) dont les luttes convergent en

13. Consultable en ligne : <http://www.ohchr.org/FR/Issues/Pages/WhatareHumanRights.aspx>

différents points. Ce premier scénario se situe « hors échelle » parce qu'il nourrit la production de discours très globalisants, à base juridique et résonance diplomatique, qui reprennent les mêmes expressions-clés. Le second scénario, local, regroupe des acteurs qui partagent certaines réalités et bien des différences, mais qui ne possèdent pas, ou peu, le langage du droit international bien que celui-ci pénètre désormais les sociétés locales. Le langage du droit induit une forme de certitude, son usage dans les circuits militants autochtones est tel que l'on peut y voir une sorte de fétichisme, comme s'il suffisait de rappeler les dispositions de la DDPA pour résoudre les problèmes. Mais le droit n'est qu'un outil, et des discours qui le mobilisent aux réalités du terrain les écarts sont immenses. La réduction de ces écarts demande de combler des manques ; que ce soit le fait des magistrats qui disent le droit à partir des interprétations qu'ils en font (Leclair, 2013) ou le fait des scientifiques dont les données sont nécessaires pour, en quelque sorte, attester du bien-fondé des revendications.

QUE MANQUE-T-IL ET À QUI ?

Une fois les droits des peuples autochtones reconnus, une fois les références à la DDPA inscrites dans un autre texte international, le dernier en date étant l'Accord de Paris de la Convention des Nations unies sur le changement climatique (13 décembre 2015), que se passe-t-il concrètement ? Dans l'un ou l'autre des scénarios, on se trouve confronté aux enjeux du respect des droits. C'est ici que l'on voit comment les caractérisations du sujet universellement reconnu « peuples autochtones » butent sur des interprétations idéologiques et nationales qui mettent en jeu des modèles épistémologiques. Ces modèles questionnent la science, notamment l'anthropologie. Le clivage se situe au niveau de l'identification catégorielle : s'agit-il de sujets « différents pour être modernes » (Gros, 1999) et accéder à l'égalité, ou de « pauvres » dont il s'agit d'améliorer les conditions de vie par alignement sur les standards nationaux ou globaux ?

Malgré les avancées dans la connaissance de leurs situations, les peuples autochtones restent l'objet de représentations sans juste mesure quant à leur nombre ou à leurs identités, à leurs institutions de gouvernement ou au regard de leurs pratiques sociales et culturelles. Leurs problématiques sont noyées dans les cadres généraux des États et totalement éclipsées dans le cadre des organisations régionales de marché. Aujourd'hui, les principaux problèmes sont posés par l'entrée des entreprises sur les territoires où vivent des populations autochtones, notamment les entreprises agro-industrielles, forestières et extractives (Dreyfus-Gamelon et Kulesza, 2015) et par ce qui est dénommé en anglais les *mega-drivers of change*, à savoir le changement climatique ou la

croissance démographique. Les acteurs industriels sont globalement absents des scènes de négociation internationale auxquelles participent les représentants autochtones, mais pour valider leurs projets ils produisent continuellement des arguments soulignant la production de richesses et les retombées pour le pays et les populations locales, même si la preuve fait défaut (Sariego, 2014). Qu'elles soient nationales ou multinationales, les entreprises justifient souvent l'absence de considération pour les retombées sur les populations autochtones par la légalité de leurs activités. Outre le fait que cette légalité peut être discutée, on observe que les communautés autochtones sont l'objet de traitements différenciés selon qu'elles sont protégées par une vision étatique et sociétale respectueuse des droits ou sacrifiées par l'ignorance de ceux-ci (Padel et Das, 2014). Un problème est alors posé par la saisie juridique, politique et bureaucratique du sujet collectif (peuple autochtone), son recensement, son inscription sur des listes et dans des dispositifs de gouvernance. L'enregistrement peut déterminer l'accès à un traitement social : la distribution de services par exemple, ou le bénéfice d'une action en discrimination positive. Mais le mécanisme est plus faible que la reconnaissance en droit pour au moins trois raisons. La première tient à la méconnaissance quasiment systématique par les autorités des institutions propres (autochtones) de gouvernance, et au refus d'admettre leur validité dans un cadre dominé par des rapports de force qui s'imposent aux collectifs autochtones. La deuxième résulte de l'inadéquation des services fournis aux besoins des communautés : ainsi un programme d'assistance alimentaire en Amazonie péruvienne non seulement ne permet pas de résoudre les dommages causés à la base du système économique par la coupe de la forêt vivante, mais il ne permet pas non plus d'évaluer la transformation des conditions de vie et des rapports sociaux générés par l'assistanat. La troisième raison est que le traitement social de la différence et de la pauvreté peut être interrompu pour des raisons arbitraires. Par exemple, en Australie, des communautés aborigènes ont failli être fermées, suite à un jugement porté sur la distance où se trouvent les aborigènes, l'isolement étant assimilé à une « inaptitude » (Préaud et Glowczewski, 2015).

Les manques constatés dans l'agir politique s'expliquent par la présence d'objets contentieux qui éclairent l'actualité de la marginalisation. Le contentieux se rassemble autour de la notion de droits spécifiques et du rapport à la terre. Face à la notion de droits spécifiques s'ouvrent deux possibilités : soit un traitement en pleine reconnaissance des peuples autochtones admet leur relation spéciale à la terre et au territoire ; soit leur identification comme groupe « pauvre » et « vulnérable » justifie la mise en place d'un traitement spécifique. Si le pays opte pour le traitement juridique, la scène des négociations est ouverte jusqu'à trouver des accords relatifs dans une multitude de domaines ;

le premier pas à franchir est sans doute de respecter le texte de la constitution, de la loi, ou de l'instrument international ayant fait l'objet d'une ratification. S'il opte pour le traitement social (les autochtones comme « pauvres »), le pays s'alignera sur des dispositifs justifiant le recours à des mesures bien souvent inadéquates, notamment lorsqu'elles sont définies par un standard de possession de biens, un mode de consommation ou une logique de marché.

Le deuxième objet de contentieux concerne la terre, convoitée pour la colonisation, externe et interne à la fois. Le terme est toujours d'actualité, si l'on prend pour exemple la Bolivie qui possède à la fois un vice-ministère de la Décolonisation et un lexique désignant les migrants des Hautes Terres vers les Basses Terres comme des colons¹⁴. À plus large échelle, le contentieux se noue autour de projets de développement agro-industriel-minier qui poussent les populations locales et autochtones à migrer ou à résister pour continuer d'exister. Le principal objet en tension tient au concept de propriété (fondateur du droit positif) qui oppose une relation contractuelle – un acte d'achat protégé par le droit –, à une « relation spéciale » reconnue par interprétation des juges dans le droit international. Selon Bellier, Cloud et Lacroix (2017 : 306),

la Convention 169 se réfère à l'importance spéciale que revêt, pour la culture et les valeurs spirituelles des peuples intéressés, la relation qu'ils entretiennent avec les terres ou les territoires, ou avec les deux selon le cas. Elle évoque le fait qu'ils les occupent ou utilisent d'une « autre manière » (articles 7 et 13), ainsi que les aspects collectifs de cette relation. La DDPA protège le droit des peuples autochtones « de conserver et de renforcer leurs liens spirituels particuliers avec les terres, territoires, eaux et zones maritimes côtières et autres ressources qu'ils possèdent ou occupent et utilisent traditionnellement » (article 25). La CIDH a défini cette relation comme « signifiant un lien consubstantiel entre l'identité des peuples autochtones et leur espace ».

Cette « relation spéciale » éclaire par exemple un propos entendu en Amazonie : « la forêt est notre salle de classe, la source de nos savoirs »¹⁵. Les ministères de l'Éducation ne savent que faire d'une telle disposition. Entendue comme base de la formation sociétale et culturelle des peuples autochtones,

14. Pour faire valoir leur affiliation à un ou plusieurs peuples autochtones, ces personnes poussées à la migration par le manque de terre, les désastres naturels et l'impact des entreprises agroindustrielles, ont mis en place une nouvelle organisation, la CSCIOB, Confederación Sindical de Comunidades Interculturales Originarios de Bolivia.

15. Voir aussi la description des « écoles de la jungle » par une responsable de Rain Forest Foundation, ONG qui a implanté en Indonésie le modèle testé au Brésil d'une école sensible aux préoccupations autochtones (Desjardins, 2016).

la relation à la terre reste la source de divergences quant à la conduite de politiques publiques en matière éducative, sanitaire ou économique.

CONCLUSION

Le chemin parcouru entre échelles, mesures et manque, nous a permis de croiser le problème de la « visibilité » des peuples autochtones en tant que catégorie sociale justifiant certaines formes de prise en charge juridiques, politiques et économiques, avec le problème de leur reconnaissance en droit. À l'exception du continent américain dont les pays, du Nord au Sud, reconnaissent l'existence préalable de populations natives, au point d'avoir procédé en Amérique latine à des changements constitutionnels reconnaissant des peuples, nations ou nationalités autochtones (*indígenas* ou *aborígenes* ou originaires), la plupart des pays incluant des peuples autochtones sur le territoire national ont endossé le dispositif « ambitieux » (*aspirational*) de la DDPA sans être disposés à le mettre en œuvre. Cela nous a permis de constater que les peuples autochtones, s'ils constituent bien une catégorie reconnue en droit, configurent aussi une catégorie politique relationnelle dont la compréhension dépend des rapports de force entre société dominante et secteurs dominés. Ce sont des sujets, longtemps pris dans des dispositifs discriminants et racistes, dont on ne parle pas ou alors uniquement à partir de catégories usitées dans les recensements ethniques, dans les rapports administratifs, dans les jugements des tribunaux, dans la presse, dans la littérature scientifique.

Alors que le droit est le moyen de penser l'égalité des sujets citoyens, la montée en visibilité des peuples autochtones sur la scène internationale dérange des ordres sociaux établis et est perçue comme menaçante, sans doute parce qu'elle stimule d'autres collectifs, tels les Afrodescendants en Amérique latine. Elle s'assortit de possibilités d'inclusion mais aussi d'exclusion du corps politique. Toute la question est de savoir qui contrôle les points d'entrée ou de sortie. En la matière, si le principe premier d'un peuple autochtone repose sur l'auto-identification et la reconnaissance par autrui, il revient aux institutions autochtones propres de gérer cette question en relation avec les institutions étatiques, le cas échéant. Il arrive que l'identification comme peuple autochtone soit mise en doute, parfois par les sciences sociales elles-mêmes qui mobilisent d'autres arguments et preuves que ceux du droit, surtout lorsque le droit des peuples autochtones n'est pas encore consolidé. Le principal problème en la matière reste que ne pas nommer le sujet, c'est le maintenir dans un cadre de domination.

Les échelles de gouvernance montrent que les questions autochtones sont saisies et ont des effets différents selon que l'on se situe au niveau mondial (global, universel), régional, étatique ou à celui des peuples concernés. À

chacun de ces niveaux, des éléments de mesure peuvent être usités mais, en l'absence de coordination systématique, les secteurs des politiques publiques ont tendance à évoluer séparément : on manque d'outils pour rendre commensurable ce qui relève du droit, de la culture, de la protection des savoirs et de la sauvegarde des personnes. Les propriétés des droits humains – inaliénabilité, indivisibilité, interdépendance et imprescriptibilité – invitent à construire des indicateurs nouveaux, ce à quoi s'attellent certains militants et intellectuels autochtones impliqués dans la gouvernance onusienne de ces questions.

On constate alors que face aux résistances concernant la construction de la connaissance et des savoirs, les activistes autochtones posent des enjeux de représentation directe, pour participer à la prise de décision à tous les sujets les concernant (Bellier, 2019). En accédant à l'autonomie de la décision, et à condition de mettre en œuvre les dispositions légales et politiques qui le concernent, le sujet « peuple autochtone » pourra être considéré comme décolonisé. Cela s'accompagne de la formation d'une conscience collective et propre, s'associe à une expression orale et à une production écrite, et suppose de faire évoluer les cadres étatiques pour reconnaître la pluralité des formations sociales. Un immense chantier en cours...

BIBLIOGRAPHIE

- Bellier, Irène**, 2006, « Identité globalisée et droits collectifs : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne », *Autrepart*, n° 38, pp. 99-118.
- Bellier, Irène**, 2007, « Partenariat et participation des peuples autochtones aux Nations unies : intérêt et limites d'une présence institutionnelle », in Neveu, Catherine (dir.), *Démocratie participative, cultures et pratiques*, Paris, L'Harmattan, pp. 175-192.
- Bellier, Irène**, 2012, « Les peuples autochtones aux Nations unies : la construction d'un sujet de droits/acteur collectif et la fabrique de normes internationales », *Critique internationale*, n° 54, pp. 61-80.
- Bellier, Irène (dir.)**, 2013, *Peuples autochtones du monde. Les enjeux de la reconnaissance*, Paris, L'Harmattan.
- Bellier, Irène (dir.)**, 2014, *Terres, territoires et ressources. Politiques, pratiques et droits des peuples autochtones*, Paris, L'Harmattan.
- Bellier, Irène**, 2019, « Participation of Indigenous Peoples in Issues Affecting Them: A Matter of Negotiation at the United Nations », in Hays, Jennifer et Bellier, Irène (dir.), *Scales of Governance and Indigenous Peoples' Rights*, New York, Routledge.
- Bellier, Irène ; Cloud, Leslie et Lacroix, Laurent**, 2017, *Les droits des peuples autochtones. Des Nations unies aux sociétés locales*, Paris, L'Harmattan.
- Chase Smith, Richard**, 2014, « Les communautés autochtones du Pérou : pourquoi ne veut-on pas les voir ? », in Bellier, Irène (dir.), *Terres, territoires et ressources. Politiques, pratiques et droits des peuples autochtones*, Paris, L'Harmattan, pp. 69-88.

- Desjardins, Lorelou**, 2016, «L'éducation comme moyen de sauver les forêts tropicales et de garantir les droits des peuples autochtones; l'expérience des "écoles de la jungle" en Indonésie», in Bellier, Irène et Hays, Jennifer (dir.), *Quelle éducation pour les peuples autochtones?*, Paris, L'Harmattan, pp. 185-200.
- Dreyfus-Gamelon, Simone et Kulesza, Patrick**, 2015, *Les Indiens d'Amazonie face au développement prédateur*, Paris, L'Harmattan.
- Dubertret, Fabrice**, 2014, «Rendre explicite une présence invisible: vers un atlas mondial des territoires autochtones», <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00978280> [consulté le 10 janvier 2017].
- Grataloup, Christian**, 2011, *Faut-il penser autrement l'histoire du monde?*, Paris, Armand Colin.
- Gros, Christian**, 1999, «Ser diferente por (para) ser modernos o las paradojas de la identidad», *Análisis político*, n° 36, pp. 3-20.
- CADHP-Iwgia**, 2005, *Rapport du Groupe de travail d'experts de la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples sur les populations/communautés autochtones*, Copenhague, Iwgia.
- Leclair, Jean**, 2013, «Institutions autochtones et traditions juridiques nationales articulations et contradictions. Le cas canadien», in Bellier, Irène (dir.), *Peuples autochtones du monde. Les enjeux de la reconnaissance*, Paris, L'Harmattan, pp. 247-264.
- Martínez Cobo, José**, 1986/7, *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations*, UN Doc. E/CN.4/Sub.2/1986/7 and Add. 1-4. <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/en/second.html> [consulté le 10 janvier 2017]
- Minde, Henry (dir.)**, 2008, *Indigenous Peoples. Self-Determination, Knowledge and Indigeneity*, Delft, Eburon Publishers.
- Murray Li, Tania**, 2007, *The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics*, Durham, NC, Duke University Press.
- Nations unies**, 2009, *The State of the World's Indigenous Peoples*. http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/SOWIP/en/SOWIP_web.pdf [consulté le 10 janvier 2017].
- Padel, Felix et Das, Samarendra**, 2014, «Mouvements contre l'industrie minière en Inde: Les Adivasis pourront-ils arrêter le nivellement par le bas?», in Bellier, Irène (dir.), *Terres, Territoires, Ressources. Politiques, pratiques et droits des peuples autochtones*, Paris, L'Harmattan, pp. 351-365.
- Préaud, Martin et Glowczewski, Barbara**, 2015, «Non aux fermetures de communautés aborigènes en Australie», *Huffington Post*, http://www.huffingtonpost.fr/martin-preaud/non-aux-fermetures-de-communaut-es-aborigenes-en-australie_b_7151048.html [consulté le 2 mars 2016].
- Sariego Rodríguez, Juan Luis**, 2014, «Droits autochtones et conflits miniers au Mexique», in Bellier, Irène (dir.), *Terres, Territoires, Ressources. Politiques, pratiques et droits des peuples autochtones*, Paris, L'Harmattan, pp. 368-381.
- Tauli-Corpuz, Victoria; Enkiwe-Abayao, Leah et de Chavez, Raimond (dir.)**, 2010, *Towards an Alternative Development Paradigm: Indigenous People's Self-determined Development*, Baguio, Tebtebba Foundation.

Tebtebba Foundation, 2008, *Indicators Relevant for Indigenous Peoples: A Resource book*, Baguio, Tebtebba Foundation.

Woodley, Ellen; Crowley, Eve; Dey de Pryck, Jennie et Carmen, Andrea, n.d., *Cultural indicators of Indigenous Peoples' food and agro-ecological systems*, Paper jointly commissioned by FAO and the International Indian Treaty Council (IITC), with support from the Government of Norway and, indirectly, from the Christensen Fund, <http://www.fao.org/tempref/docrep/fao/011/ak243e/ak243e00.pdf> [consulté le 10 janvier 2017].

Wyatt, Brian, 2014, « Protéger les droits, la culture et la tradition au sein d'une économie en croissance », in Bellier, Irène (dir.), *Terres, territoires et ressources. Politiques, pratiques et droits des peuples autochtones*, Paris, L'Harmattan, pp. 323-335.

PREMIÈRE PARTIE

**LES DROITS AUTOCHTONES
FACE À LA (DÉ)MESURE DE L'ÉTAT**

SABRINA MELENOTTE*

Violences politiques et criminelles au Mexique : les justices autochtones entre des feux croisés

«Le pays est une immense fosse». C'est en ces termes que le poète Javier Sicilia, chef de file du Mouvement pour la paix et la justice avec dignité, décrit son pays. Les chiffres officiels de la lutte contre le narcotrafic au Mexique font état de plus de 275 000 morts et plus de 71 000 disparus depuis 2007. Entamée par l'ancien Président de la République Felipe Calderón (2006-2012), cette guerre asymétrique a bouleversé sans aucune mesure les modalités d'une violence protéiforme et outrancière. Sa nature et son échelle se sont transformées sous l'effet des dispositifs de sécurité mis en place dans le pays dès 2007, qui ont augmenté drastiquement les taux d'homicide¹. En 2018, alors que les Mexicains

* Chargée de recherche à l'Institut de recherche et du développement (IRD), Unité de recherches Migrations et Sociétés (URMIS), membre de l'ANR SoV – Sortir de la violence à la Fondation Maison des sciences de l'homme (FMSH) à Paris.

1. L'Initiative Mérida est un projet d'aide extérieure des États-Unis impulsé par Felipe Calderón Hinojosa sous l'administration Bush en octobre 2007, visant à mener des opérations armées au Mexique, en Amérique centrale et dans les Caraïbes, contre le trafic de stupéfiants et les opérations annexes qu'il engendre, comme le blanchiment d'argent, le trafic d'armes, la création de gangs. Souvent comparée au Plan Colombie qui a soutenu des forces militaires et paramilitaires dans la lutte contre les cartels, l'Initiative Mérida a prétendu moderniser les forces armées mexicaines et renforcer le complexe militaro-industriel des États-Unis.

La Loi sur la sécurité intérieure adoptée en décembre 2017 par le gouvernement d'Enrique Peña Nieto prolonge l'Initiative Mérida. Elle consiste en la militarisation de la sécurité publique et auto-

se préparaient à élire un nouveau président, les chiffres de mortalité ont atteint des records, rendant la campagne présidentielle singulièrement funeste. Depuis l'investiture d'Andrés Manuel López Obrador en décembre 2018, la réforme de la police mise sous tutelle directe de l'Armée par un mandat unique, la Garde nationale, prolonge les mesures sécuritaires des gouvernements précédents et ne diminue aucunement les taux d'homicides et de disparitions. Aux délits du «crime organisé» s'ajoutent ceux liés à la militarisation des structures de sécurité: la disparition forcée, l'extorsion, la torture attribuées à des forces militaires (à Tlataya, à Apatzingán, à Villa Purificación, à Iguala, dans le Veracruz, parmi d'autres) sont autant d'indicateurs préoccupants de violations des droits humains qui attirent l'attention sur les dérives autoritaires du régime mexicain, pourtant considéré comme une démocratie.

Dans cette crise politique et sécuritaire, les déclarations officielles et la presse font peu état des 17 millions d'*indígenas*² recensés au Mexique, qui représentent 15,1 % du total de la population mexicaine et dont les territoires sont particulièrement exposés aux violences politiques et criminelles. La décennie de violences a renforcé la criminalisation des luttes sociales comme celles des paysans et/ou autochtones en quête d'autonomie politique. La sombre question du mur lancée par le président américain Donald Trump a également rendu visible l'éclatement des familles mexicaines, dont celles des Premières Nations séparées de part et d'autre de la frontière, comme les tribus Yaqui ou Tohono O'Odham. En novembre 2017, Victoria Tauli-Corpuz, rapporteuse spéciale des Nations unies sur les droits des peuples autochtones, a indiqué que 99 % des violations des droits humains concernant les peuples autochtones, qu'il s'agisse de féminicides, de massacres, d'assassinats, de trafics de personnes ou de spoliations de terres, restent impunis³. Malgré l'adoption il y a treize ans de la Déclaration des droits des peuples autochtones, ceux-ci paient donc au Mexique un lourd tribut en termes de victimes qu'il est difficile d'évaluer tant leurs conditions sont vulnérables.

Pourtant, plutôt que de compter sur les entités étatiques, et malgré l'espoir suscité en 2018 par la victoire d'Andrés Manuel López Obrador, de

rise l'Armée, la Marine, les forces aériennes et toute force de sécurité publique, à réaliser des exercices de surveillance «par n'importe quelle méthode de collecte de l'information» (article 28), en compromettant gravement l'intégrité, la vie privée des individus et la confidentialité des systèmes de communication. Elle élargit l'action des forces armées en matière de sécurité (correspondant généralement aux polices) dans la sphère civile et dans la vie quotidienne des Mexicains.

2. J'utiliserai ici le terme plus englobant d'«autochtones» pour désigner les individus et les groupes généralement qualifiés d'«Indiens» en français ou s'auto-identifiant comme «indigènes» (*indígenas*) au Mexique.

3. Pour plus de détails, voir <http://www.unsr.vtaulicorpuz.org/site/index.php/en/press-releases/206-mexico-impunidad>

nombreuses communautés autochtones font justice « par elles-mêmes », en s'appuyant, mais pas toujours, sur le principe de libre détermination et sur les « us et coutumes » reconnus dans les constitutions au niveau fédéré. Face à la discrimination, au manque de protection de l'État et d'accès à la justice, force est de constater la créativité, le pragmatisme et la vigueur des institutions et des stratégies des peuples autochtones mexicains dans différentes régions prises ainsi en étau entre plusieurs feux croisés. Comment réagissent les acteurs communautaires pour construire les nouveaux rouages d'une justice autochtone et autonome face à l'impunité systématisée au Mexique ? En quoi certaines expériences deviennent-elles des réponses citoyennes face aux violences politiques et criminelles qui déstabilisent les pratiques usuelles de citoyenneté et l'idée de nation qui lui est corollaire ?

Je ferai d'abord un bref bilan de la situation de guerre au Mexique avant de revenir sur trois expressions de justice autochtone : l'affaire des 43 étudiants d'Ayotzinapa ; les expériences armées de défense communautaire au Chiapas, dans le Guerrero et le Michoacán ; et la candidature d'une femme nahua aux élections présidentielles de 2018.

MILITARISATION DE LA SOCIÉTÉ, PRIVATISATION DE LA VIOLENCE ET NÉCROPOLITIQUE

Sous l'impulsion des politiques sécuritaires lancées par le gouvernement mexicain en 2007, on observe un déplacement autant quantitatif que qualitatif des violences qui se caractérisent par l'excès. Bien qu'ils soient sous-estimés et posent la question des chiffres noirs, les comptes officiels montrent une nette explosion du nombre d'homicides à partir de 2008 (Escalante, 2011). La géographie de la violence s'est déplacée des régions rurales et indiennes du sud et du centre du Mexique dans les années 1990, vers le nord et les zones urbaines et semi-urbaines ces dernières années. Les violences se sont ainsi généralisées à l'ensemble de la société mexicaine, en même temps que mutaient les logistiques de combat et les figures de combattants.

D'une part, l'armée mexicaine se modernise depuis dix ans et cherche de nouvelles technologies pour « combattre le narcotrafic », avec comme ambition affichée d'être la meilleure armée d'Amérique latine. Depuis 2006, les effectifs militaires ont doublé et l'armée opère un changement qualitatif de l'intervention militaire par l'élargissement des droits militaires dans la sphère civile et dans la sécurité publique, incarnée aujourd'hui par la Garde nationale. D'autre part, et comme conséquence du déclin du Parti révolutionnaire institutionnel (PRI), l'essor de violences criminelles d'une grande cruauté se caractérise par la mise en scène sur les réseaux sociaux de corps suppliciés (Foulard

et Melenotte, 2017). Ainsi, on assiste à un double phénomène concomitant qui est celui de la militarisation de la vie quotidienne des Mexicains et de la privatisation de la violence : si la police s'est progressivement militarisée dans ses méthodes d'intervention et de répression, il n'est pas rare que les forces armées et policières sous-traitent l'exercice de la violence en déléguant ses compétences à des groupes civils armés effectuant « le sale boulot » (Hughes, 1997).

Aujourd'hui, dans beaucoup de cas, l'imbrication, voire la collusion, des acteurs politiques et criminels rendent plus poreuses encore et difficiles à délimiter les frontières entre des violences de différentes natures, produites par de multiples acteurs armés. Le passage à l'acte violent peut être aujourd'hui au Mexique le fait de narcotrafiquants, de militaires, de paramilitaires, de milices privées, de mercenaires et de sicaires, de policiers locaux, fédérés et fédéraux. Autant de figures de combattants qui n'appartiennent plus exclusivement à une troupe régulière, mais à des groupes différenciés, plus ou moins formels et organisés, mobiles et éphémères, politisés et criminels, aux loyautés sociales et politiques qui complètent, imitent ou remplacent le travail effectif des « professionnels de la violence » que sont l'Armée et les polices. Ils emploient des moyens de combat dont le spectre va des plus conventionnels aux plus répréhensibles (Linhardt et Moreau de Bellaing, 2014).

En parallèle, les violences contemporaines liées à la lutte contre le narcotrafic se superposent à des répressions politiques plus anciennes héritées du PRI. Le massacre d'Acteal survenu le 22 décembre 1997 dans la région des Hautes-Terres du Chiapas, longuement étudié dans mes recherches doctorales, appartenait à la logique contre-insurrectionnelle opposant État et guérilla, malgré le tournant multiculturel offrant une reconnaissance des droits à des populations autochtones. La mort brutale de 45 autochtones, principalement des femmes et des enfants du peuple tsotsil, s'inscrivait dans une tradition politique autoritaire du Parti révolutionnaire institutionnel, même si un groupe civil armé d'un autre parti, qualifié tantôt de paramilitaire, tantôt d'autodéfense (Melenotte, 2016), a été l'« officiant » du massacre. Ainsi, jusqu'en 2006, les répressions politiques étaient fréquemment le fait d'agents de l'État « sous-traités » par lui. Elles visaient de manière ponctuelle et sporadique des secteurs précis (les guérilleros, les femmes migrant seules dans le nord du pays, les mouvements sociaux, qu'ils soient étudiants, autochtones et populaires).

Wil Pansters (2012) qualifie les nouveaux acteurs violents de « post-autoritaires » car, par leurs actions, ils échapperaient à l'ancienne opposition entre guérilla et armée répressive. Toutefois, l'aggravation des violences ces dix dernières années dans un pays démocratique témoigne davantage de stratégies contre-insurrectionnelles anciennes, revisitées et appliquées à la lutte antidrogue. On

assiste plutôt au retour d'un État autoritaire qui associe privatisation et généralisation de la violence politique, comme une déclinaison renouvelée de ce que Mbembé nomme la « nécropolitique » (2006), où le pouvoir souverain de tuer est désormais disputé, rendant la responsabilité des crimes difficilement identifiable. Ainsi, les violences liées à la « délinquance » et au « crime organisé » ne s'opposent pas nécessairement aux violences étatiques. Elles intègrent des pratiques violentes en chaîne, dans lesquelles les agents de l'État sont souvent impliqués, au point qu'il est difficile quelquefois de savoir qui produit la violence et qui elle vise.

Dans ce contexte, les peuples autochtones au Mexique sont d'autant plus exposés à ces violences et à l'insécurité dans les zones les plus reculées et marginalisées (Marijn, 2014). D'un point de vue juridique, des pas importants ont été franchis au Mexique concernant les obligations internationales en matière de droits humains et des peuples autochtones à partir de trois sources : la Constitution mexicaine, la jurisprudence de la Commission interaméricaine des droits de l'homme (ComIDH) et la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones. Celles-ci sont pourtant subordonnées depuis dix ans à un contexte de violences politiques et criminelles qui déplace les revendications sur les droits autochtones mexicains vers des revendications élargies concernant l'arrêt des violences et le retour à la paix. En parallèle à la Loi sur la sécurité intérieure, et sous l'effet des pressions exercées par la société civile, la « Loi générale en matière de disparition forcée de personnes et de disparition commise par des particuliers »⁴ a finalement été adoptée en novembre 2017. Pour autant, ces standards internationaux et les profondes réformes pénales n'empêchent pas les violences, la discrimination raciale et les inégalités sociales qui restent profondément ancrées dans la société mexicaine.

« ¡ FUE EL ESTADO ! » : AYOTZINAPA OU LES 43 DISPARITIONS DE TROP

Un tournant majeur dans les violences contemporaines au Mexique s'opère en septembre 2014, avec la disparition de 43 étudiants de l'École normale rurale Raúl Isidro Burgos d'Ayotzinapa, une localité située dans l'État du Guerrero. Ils se préparaient en vue de la manifestation annuelle du 2 octobre qui commémore la répression des étudiants de Tlatelolco en 1968, et s'opposaient à la réforme de l'éducation publique alors en cours. Mais cette année-là, 43 étudiants d'Ayotzinapa disparaissent après une fusillade d'autobus pris, comme à leur habitude,

4. La disparition forcée reconnaît qu'une personne est enlevée par des agents de l'État, pour des motifs politiques ou en raison de la répression de mouvements sociaux. L'enjeu a donc été énorme car le qualificatif « forcé » implique le rôle plus ou moins actif de l'État dans ces disparitions, même si elles sont réalisées par des acteurs violents privés.

de force et au hasard de leur route, pour quelques jours avant d'être rendus. Six autres, dont un mineur, sont tués par des voies extrajudiciaires (y compris un étudiant avec des signes clairs de torture, d'autres avec des tirs à moins de 15 cm de distance), 40 sont blessés et 80 personnes au moins sont persécutées (dont les chauffeurs de bus), 30 survivent à l'attaque des autobus.

L'affaire Ayotzinapa éclaire le double processus de criminalisation et de racialisation qui opère au Mexique et qui débouche sur une impunité flagrante. Les enquêtes superficielles et les interprétations ont renforcé l'idée d'une dévaluation de la mort de jeunes hommes, présentés comme étant pauvres et paysans, plutôt que par leur origine ethnique, alors que la plupart des jeunes commençaient des études de Licence en éducation primaire interculturelle bilingue et provenaient de villages nahuas, mixtèques (Na savi), amuzgos (Ñomnda) et tlapanèques (Me'phaa). Dès le lendemain de l'attaque du 26 septembre 2014, les étudiants sont présentés comme des perturbateurs, des vandales, et Ayotzinapa, comme une école historiquement subversive pour avoir formé et soutenu des guérillas passées, dont celles de Lucio Cabañas et Génaro Vasquez dans les années soixante et soixante-dix. Ces explications envahissent la presse, dominent la sphère judiciaire et contribuent à la criminalisation des étudiants, soit en les catégorisant de jeunes, rebelles, subversifs, turbulents, soit en mettant l'accent sur leur apparence physique proche du stéréotype de l'image du gang de drogue en milieu rural, à savoir pauvre, brun, jeune et masculin (Mora Bayo, 2017).

Des semaines après, en janvier 2015, l'ancien procureur fédéral, Jesús Murillo Karam, présente une version officielle érigée en « vérité historique » : il déclare que l'ancien maire d'Iguala, José Luis Abarca, aurait ordonné à la police municipale et au cartel des Guerriers Unis (*Guerreros Unidos*) dont il fait alors partie, d'arrêter « par tous les moyens » (*como sea*) les jeunes manifestants, accusés d'être membres du cartel ennemi, les Rouges (*Los Rojos*). Leurs corps auraient été incinérés dans une décharge à Cocula, puis jetés dans la rivière adjacente de San Juan. Or, le Groupe interdisciplinaire d'experts indépendants (GIEI) démontre dans ses deux rapports exhaustifs qu'il n'existe pas de preuves scientifiques pour affirmer qu'il y a eu un incendie ce jour-là ni que les fragments de corps retrouvés correspondent à ceux des étudiants. Mais ce groupe d'experts indépendants n'obtiendra jamais l'autorisation du gouvernement d'interroger la Marine, alors que de lourds soupçons pèsent sur elle concernant la fabrication de ces preuves : les confessions de présumés coupables auraient été obtenues sous la torture et le sac en plastique retrouvé dans la rivière aurait été placé *a posteriori* avec un seul os de l'unique étudiant identifié, Alexander Mora Venancio. Peu après la publication du deuxième rapport en avril 2016, le GIEI est empêché de revenir au Mexique pour suivre ces pistes.

L'affaire Ayotzinapa met en évidence la collusion entre le « crime organisé » et l'État mexicain à ses différents niveaux (autorités municipales, forces policières et militaires), ainsi que la manière dont celui-ci s'appuie sur de multiples acteurs pour opérer une répression politique étatique puis pour effacer les traces du crime. Elle est surtout un véritable déclencheur pour la société civile mexicaine qui lance d'importantes mobilisations sociales dans l'ensemble du pays et à l'international autour du phénomène massif des disparitions forcées, avec deux mots d'ordre principaux : *¡Fue el Estado!* (« C'était l'État! ») et *¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos!* (« Vous les avez pris vivants, nous les voulons vivants! »). D'un point de vue judiciaire, les parents des 43 étudiants saisissent la Commission interaméricaine des droits de l'homme (CIDH) pour mener une enquête sérieuse et approfondie et mettre en place un Plan de travail comprenant des visites régulières au Mexique et des mesures de protection pour les familles. Le Groupe de travail et le Comité des disparitions forcées des Nations unies font également pression sur le gouvernement à l'automne 2018 pour qu'une visite suive la remise du rapport sur les disparitions forcées, avant la fin du mandat d'Enrique Peña Nieto, en vain.

Jusqu'au changement de gouvernement, le processus juridique se poursuit au niveau national, non sans excès de la part des instances fédérales pour étouffer l'enquête. En juin 2018, alors que la campagne présidentielle bat son plein, un tribunal collégial (*Primer Tribunal Colegiado del Decimonoveno Circuito*) de l'État de Tamaulipas rend public un jugement de 712 pages montrant les failles et irrégularités de l'enquête menée jusque-là dans l'affaire Ayotzinapa par le Parquet fédéral (*Procuraduría General de la República*, PGR). Il ordonne en même temps la création d'une Commission d'enquête pour la justice et la vérité, avec des contrôles externes d'organismes internationaux, intégrée par des représentants des familles et de la Commission nationale des droits humains (CNDH). Cette décision révoque une première décision d'un Tribunal Unitaire qui, deux mois plus tôt, déclarait impossible la création d'une telle commission spéciale. Quelques jours plus tard, plus de cent recours sont déposés par plus de dix instances, dont la Présidence de la République, le Parquet fédéral, le pouvoir législatif et les forces armées, des levées de boucliers visant à disqualifier ce tribunal en considérant sa résolution comme « extra-limitée », c'est-à-dire inconstitutionnelle et irréalisable.

Une telle avalanche de recours de représentants gouvernementaux interroge l'enjeu politique pour conserver la version officielle de la « vérité historique » plutôt que de montrer que les autorités alors chargées de l'enquête (PGR) ont mené une enquête superficielle et problématique : leur effort démesuré pour présenter le jugement comme un débordement du cadre légal freine directement le mécanisme extraordinaire pour enquêter sur la localisation des

étudiants disparus le 26 septembre 2014. En face, de nombreuses organisations de défense des droits humains se mobilisent pour que soit respectée la décision du tribunal de Tamaulipas et que se crée la commission d'enquête composée de représentants des familles des 43 étudiants. Après un bras de fer entre tribunaux des différents niveaux, le procureur général porte finalement le jugement du tribunal de Tamaulipas en appel devant la Cour suprême (Suprema Corte de Justicia de la Nación).

L'investiture d'Andrés Manuel López Obrador le 1^{er} décembre 2018 coïncide avec la décision de la Cour suprême de rejeter en grande partie ces appels et de créer une « Commission pour la vérité et l'accès à la justice du cas Ayotzinapa ». Pour autant, le décret signé le 3 décembre 2018 n'implique pas, en premier lieu, une enquête auprès de l'Armée ni du procureur chargé de l'enquête jusque-là. Cette commission ne se limite qu'au pouvoir exécutif, sans pouvoir prononcer de sanctions pénales comme celle demandée par le tribunal de Tamaulipas. Pourtant, en juin 2019, la Commission, composée de cinq pères des 43 étudiants disparus, finit par pénétrer les installations du 27^e Bataillon d'Infanterie de l'Armée mexicaine à Iguala, pour une visite somme toute brève et superficielle, mais symbolique. Après ces méandres juridiques, il est décidé en septembre 2019 par le nouveau gouvernement de remettre les compteurs à zéro dans l'affaire Ayotzinapa, en s'appuyant tout de même sur les lignes d'enquête du GIEI.

IL FAUT DÉFENDRE LA SOCIÉTÉ. QUAND LES PEUPLES AUTOCHTONES PRENNENT LES ARMES

Dans le contexte de « brutalisation » de toute une société (Mosse, 1999), la question de la défense et de l'autodéfense (Foucault, 1997 ; Dorlin, 2017) de la société acquiert un sens politique nouveau pour les autochtones, autour de la communauté et hors du cadre légal et normatif.

L'un des effets les plus ostentatoires de la lutte officielle contre le narcotrafic et de la généralisation de la violence à tout le pays réside paradoxalement dans le renforcement de groupes civils armés qui présentent des références idéologiques et des pratiques diversifiées, mais qui rappellent toutes la « défense de la communauté ». La méfiance de la société mexicaine envers l'État et le « crime organisé » suscite ces dernières années la création de systèmes de surveillance et de justice originaux dans le pays, comme autant de réponses citoyennes armées et collectives face aux violences politiques et criminelles. En pionniers, les Polices communautaires dans l'État du Guerrero (Gaspardo, 2017 ; Gaspardo et Guerrero, 2009 ; Fernández Christlieb, 2011), la ronde communautaire (*Ronda comunitaria*) constituée depuis 2011 par la

municipalité p'urhépecha de San Francisco Cherán dans l'État du Michoacán ou les « Conseils de bon gouvernement » (Juntas de Buen Gobierno) du mouvement zapatiste au Chiapas, proposent depuis plus de deux décennies une refonte du projet national dans sa relation avec les peuples indiens (Melenotte, 2015). Fortement imprégnées de préceptes moraux, ces initiatives politiques sont porteuses d'une idéologie radicale qui intègre la reconnaissance de droits différenciés en vue d'une transformation profonde des rapports de domination multiples (ethniques, de genre, de classe). Réclamant une autonomie politique (et non l'indépendance), elles parviennent à imposer des alternatives qui se veulent intégrales aux institutions de l'État (éducation, santé, production, systèmes normatifs et justice). Elles se déploient surtout dans des régions rurales à majorité indienne et s'appuient sur une recomposition des systèmes traditionnels des « us et coutumes » parfois, mais pas toujours, reconnus par les constitutions des États fédérés, comme à Oaxaca (Recondo, 2009 ; Recondo et Hémond, 2002). Ces expressions d'autonomie politique sont criminalisées quand elles ne bénéficient pas du cadre légal, en particulier au Chiapas où la durabilité du conflit armé atrophie certaines de ces expériences d'alternative politique (Melenotte, 2012).

L'échec des négociations de San Andrés en 1996 puis des discussions parlementaires en 2001 entre l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) et le gouvernement mexicain, n'ont pas abouti à une reconnaissance profonde des droits collectifs et du degré d'autonomie des peuples autochtones. Depuis, l'EZLN, le Congrès national indigène (CNI)⁵ et d'autres organisations politiques autochtones expérimentent des formes citoyennes contestataires radicales relevant de la désobéissance civile et proposant des projets d'autonomie politique et juridique en marge du cadre légal national au Chiapas, au Michoacán, à Oaxaca et au Guerrero.

5. Un congrès a eu lieu à San Cristobal de Las Casas en 1974, organisé par l'Évêque Samuel Ruiz García sur demande du gouverneur Velasco Suárez pour le 50^e anniversaire de la naissance de Fray Bartolomé de Las Casas, dans le sillage de la transformation de l'action pastorale de l'Église catholique progressiste sous l'impulsion du Concile II du Vatican qui donna lieu en Amérique latine à ce qu'on a appelé la théologie de la libération. L'« option préférentielle pour les pauvres » au Chiapas a intégré les langues et les traditions indiennes de quatre peuples mayas à la Parole de Dieu et s'est érigée dès les années soixante, mais surtout dans les années soixante-dix, comme une alternative aux politiques indigénistes d'État. Ce Congrès illustre les premières proclamations du droit à l'autodétermination, du respect des formes traditionnelles d'organisation et l'accès à une éducation intégrale et bilingue.

L'EZLN a relancé le CNI avec ses alliés en 1996, en tenant compte des revendications formulées lors des Accords de San Andrés. Les organisations du CNI sympathisent avec les demandes zapatistes, soutiennent et promeuvent le principe de libre détermination sans participer aux processus électoraux nationaux. Ils se réunissent en assemblées régionales et œuvrent à consolider un réseau mexicain des peuples autochtones qui s'organisent sur la base de leurs propres gouvernements et prises de décision.

Ces dernières années, ces expériences collectives, armées et civiles à la fois, répondent à l'incapacité des institutions à juguler la diversification des activités criminelles et constituent, en ce sens, une expression défensive éminemment citoyenne face à la crise sécuritaire. À y voir de plus près, ces « zones de non-droit » où se multiplient les groupes civils armés sont aussi des régions marquées par un fort taux de marginalité, où l'État n'incarne pas la protection de la population qui fait alors « justice par elle-même ». Ainsi en est-il des États fédérés du Chiapas, du Guerrero, ou du Michoacán, où la pauvreté est plus élevée que la moyenne nationale, la population étant en grande partie autochtone et souffrant d'un faible accès aux services publics et à la justice.

Au Chiapas, la militarisation de l'État suite au soulèvement de 1994 a poussé l'EZLN et des miliciens autochtones zapatistes à délimiter et protéger leurs territoires. Par exemple, dès 1997, la municipalité zapatiste tsotsile de San Pedro Polhó dans la région des Hautes Terres, où j'ai mené mes recherches doctorales, a clôturé son espace par une grille pour des raisons de sécurité liées à la militarisation de la zone et aux agressions répétées des autorités zapatistes par les caciques et les paramilitaires locaux. Cette municipalité autonome a été l'un des bastions de l'organisation rebelle pour avoir accueilli presque 10 000 déplacés au moment du conflit armé entre 1996 et 1997. Depuis, l'entrée du territoire autonome est tenue par des miliciens armés qui se relaient au pied de deux panneaux qui érigent les symboles et les normes zapatistes. Le panneau le plus ancien, oxydé et délavé, du temps de la formation de la municipalité autonome, accueille le visiteur par ces mots : « Bienvenus dans la nouvelle municipalité autonome en rébellion San Pedro Polhó ». Au centre se trouve le drapeau mexicain, entouré de la devise « Démocratie, justice, liberté » et de l'acronyme de l'organisation « EZLN », les trois éléments étant mis symboliquement sur un pied d'égalité. Dans les coins du panneau sont représentés les deux pôles du pouvoir zapatiste local : à gauche, un dirigeant tsotsil en habit traditionnel portant un passe-montagne couronné d'un chapeau à ruban ; à droite, un milicien armé, en pantalon treillis, bottes militaires, casquette vert kaki, foulard rouge, lui aussi en passe-montagne, symbole politique de la révolte et de la semi-clandestinité du mouvement. Entre 2003 et 2007, avant même le début de la lutte contre le narcotrafic, les autorités municipales zapatistes de Polhó ont planté sur le bord de la route un second panneau visant à répondre à certaines accusations de leurs adversaires locaux, chaque point étant précédé d'une étoile rouge sur fond noir :

- Dans cette municipalité, la consommation et la culture de cannabis et autres drogues sont interdites ;
- L'achat et la vente de voitures volées sont interdits ;

– L'achat et la vente d'alcool sont interdits. Ici le peuple commande et le gouvernement obéit. (Notes de terrain, 2006)

La clôture de cet espace autonome, surmontée de panneaux déclaratifs, crée une frontière entre le dedans et le dehors qui place les zapatistes de Polhó dans une situation défensive et confinée à la fois, tout en représentant un défi à l'État par l'appropriation des symboles nationaux et l'établissement de normes propres, liées à leur situation concrète et immédiate. Ainsi, les autorités autonomes zapatistes se sont d'abord organisées pour faire face aux violences politiques et paramilitaires au Chiapas, puis à la montée en puissance des trafics de drogue et des homicides, réduisant les excès de violence et de criminalité au sein de leurs territoires.

Le rôle défensif des Polices et Gardes communautaires d'autres États va dans le même sens, celui d'établir un rapport de force visible, inégal mais symbolique, avec les forces militaires, policières ou criminelles. Dans le cadre des pouvoirs communaux, les diverses Polices communautaires (*Policias Comunitarias*) du Guerrero, associées dans la Coordination régionale des autorités communautaires - Police communautaire (Crac-PC), ou aujourd'hui l'Union des peuples et organisations de l'État du Guerrero (Upoeg), en sont l'expression la plus emblématique. D'une autre nature que le système de sécurité et de justice des Conseils de bon gouvernement des zapatistes du Chiapas, ces polices autochtones des régions de la *Montaña* et de la *Costa Chica* renouvellent des institutions de justice réparatrice et de médiation locale, hors des affaires criminelles et politiques. Voilà vingt ans que se réunissent en assemblées plusieurs dizaines de villages de différentes municipalités, comme San Luis Acatlán, Malinaltepec, Azoyú et Iliatenco, et ce modèle s'étend à Ayutla, Tixtla ou Olinálá. Aujourd'hui tiraillée entre une résistance antiétatique et une forte institutionnalisation, cette expérience étendue de la Crac-PC reste l'une des principales expressions de justice communautaire, similaire aux luttes autonomistes du Chiapas ou du communalisme de Oaxaca. Quant à la Upoeg, elle est à l'origine des recherches récentes de disparus dans le Guerrero, en aidant notamment les membres fondateurs des Autres disparus d'Iguala, jusqu'à l'assassinat de son leader, Miguel Álvarez, en août 2015.

Plus récemment, des systèmes de surveillance ou de gardes mieux armés ont émergé dans d'autres régions rurales, pas nécessairement autochtones, comme en témoignent les groupes d'autodéfense au Michoacán. Ces groupes sont plus réactifs aux violences criminelles et tiennent avant tout un discours sécuritaire. Ils n'ont aucun statut légal, à l'inverse des Polices communautaires, et les contours et liens de ces groupes avec la politique locale et régionale sont troubles et fluctuants. Par exemple, le dirigeant des groupes d'autodéfense communautaires au Michoacán, le médecin José Manuel Mireles, a émergé comme une figure

protectrice des populations civiles pour s'être opposé au cartel des Chevaliers Templiers, avant d'être écroué entre 2014 et 2017. Suite à son emprisonnement, ainsi que celui d'Hipólito Mora, un autre dirigeant d'un groupe d'autodéfense, le gouvernement fédéral essaie d'institutionnaliser ces forces civiles armées. Mais avant d'être absorbé dans la police rurale officielle, Mireles s'est revendiqué un temps des projets d'autonomie politique tels que l'organisation zapatiste. Ainsi, l'autonomisation de ce mouvement défensif en fait une expérience ambiguë, entre paramilitarisme et soulèvement populaire.

Raúl Ornelas (2017 : 38) rappelle l'ambiguïté de ce phénomène, qui n'est autre que le produit d'une « ingénierie sociale impulsée depuis des secteurs de l'appareil gouvernemental », puisque les forces armées fédérales arment lourdement et soutiennent les groupes d'autodéfense dans une logique contre-insurrectionnelle. Aujourd'hui fragmentés, la plupart des miliciens d'autodéfense se sont démobilisés, ou se sont enrôlés comme gendarmes, entérinant l'institutionnalisation de ces anciens groupes civils armés que ni l'État ni les cartels n'étaient alors en mesure de contrôler. Qu'ils soient plus ou moins lourdement armés et aguerris, les groupes d'autodéfense au Michoacán établissent eux aussi un rapport de force avec l'État. Ils reprennent le contrôle territorial avec une revendication sécuritaire fortement ancrée localement. La protection des familles et des villages et communautés est prioritaire, mais n'inclut pas de revendications culturelles avec un projet sous-jacent de refonte de la nation comme les mouvements autochtones organisés.

Au Guerrero comme au Michoacán, les systèmes de police et de justice autochtone ne se confondent donc pas avec les groupes d'autodéfense. Pour les premiers, leur légitimité découle du degré d'ancrage dans les rouages locaux des pouvoirs autochtones, mais aussi de leur reconnaissance par d'autres organisations, comme les Gardes communautaires nahuas d'Ostula (côte du Michoacán), en résistance depuis le début des années 2000 (Gledhill et Schell, 2012). En 2009, pris entre les feux de militaires, de policiers et de narcotrafiquants peu de temps après la prise et l'occupation de terres à Xayakalan, les assassinats en série et les disparitions forcées de paysans, d'instituteurs et d'enfants du peuple nahua d'Ostula indignent largement les Mexicains. Mais c'est surtout le soutien d'un vaste réseau national d'organisations autochtones impulsé par les autorités zapatistes et le Congrès national indigène (CNI), qui agglutine plusieurs formes d'instances communautaires de police et de justice subordonnées aux pouvoirs civils, qui inscrit l'expérience d'Ostula aux côtés des processus d'autonomie et de gouvernements alternatifs proches du mouvement zapatiste et soumis aux décisions prises lors d'assemblées populaires.

Ainsi, ces espaces-temps autonomes et défensifs forment des « constellations politiques » (Matamoros Ponce, 2017) de paix et créent des imaginaires

de dignité et d'espoir face aux violences multiples. Ces expériences armées plurielles traduisent surtout un élan d'autonomisation de la justice et d'un système d'autorité, pouvant défier l'État, attendre sa reconnaissance ou entrer en concurrence avec lui par la construction d'un contre-pouvoir au potentiel émancipateur.

« QUE LA TERRE TREMBLE JUSQUE DANS SES ENTRAILLES » : MARICHUY CANDIDATE

Le 1^{er} janvier 2014, l'Armée zapatiste de libération nationale célèbre ses vingt ans en marquant un pas de plus dans la défense du territoire et des ressources naturelles. Dans son discours, « la joie rebelle », prononcé dans le *Caracol*⁶ d'Oventik en présence de milliers de jeunes venus de plusieurs États du Mexique et d'autres pays, la Commandante Hortensia insiste sur la lutte pour l'autonomie et l'autogouvernement comme pratiques démocratiques. Mais c'est surtout une « véritable guerre d'extermination » que dénonce la porte-parole tsotsile de l'EZLN, en accusant le gouvernement fédéral de vouloir reprendre les terres récupérées en 1994 par l'occupation militaire des territoires rebelles. Hortensia relance alors deux consignes au nom des commandants de l'EZLN, à destination des nouvelles générations zapatistes : résister et gouverner sans l'aide de l'État ni des partis politiques.

À partir de 2015, l'EZLN emploie de nouvelles métaphores pour marquer la lutte des peuples autochtones contre les excès du système capitaliste, représenté comme une « hydre » à plusieurs têtes qui avance et dévore tout ce qu'elle trouve sur son passage. L'hydre capitaliste est présentée comme destructrice de l'environnement, s'accaparant terres et ressources naturelles avec l'aide du « mauvais gouvernement » (*mal gobierno*). Depuis, toutes les rencontres zapatistes (la *escuelita*, le séminaire, *ConCiencia*, *CompArte*, le *Conversatorio*, etc.) mettent l'accent sur la défense des ressources et des territoires face aux spoliations et aux destructions environnementales et culturelles induites par l'hydre capitaliste.

Un tournant majeur a lieu du 9 au 14 octobre 2016, lors du V^e Congrès national autochtone (*Congreso Nacional Indígena*, CNI) organisé à San Cristóbal de las Casas, quand l'EZLN propose aux représentants des populations

6. Créés en 2003, les *Caracoles* désignent les cinq instances régionales zapatistes (anciennement appelés « Aguascalientes »), où siègent les « Conseils de bon gouvernement » et où se tiennent les fêtes et rituels politiques zapatistes. Littéralement, *caracol* signifie à la fois « escargot » et « coquillage ». Inspiré du coquillage utilisé par les anciens Mayas pour convoquer le peuple, il symbolise à la fois une spirale, un symbole de l'autonomie pour les zapatistes qui va des centres des communautés rebelles vers le reste du monde, et une lente transformation sociale.

autochtones du pays de collecter les signatures pour le lancement d'une candidature indépendante à la présidence du pays en 2018. Après avoir réuni à l'Université de la Terre plus de 523 communautés de 25 États du pays et 43 peuples autochtones, le CNI et l'EZLN rendent public un communiqué intitulé « Que la terre tremble jusque dans ses entrailles » (en référence à l'hymne national) dans lequel ils proposent la candidature d'une femme autochtone pour les élections présidentielles. En employant l'image de la terre qui tremble par des épicentres d'autonomie secouant les puissants face au monstre marin tentaculaire et invincible, les peuples autochtones du Mexique opposent un « son silencieux », tel un rythme profond qui fait trembler le pays depuis le cœur de la Terre-Mère, les profondeurs des origines pouvant à elles seules défier l'hydre capitaliste.

L'annonce de la candidature d'une femme autochtone suscite immédiatement un débat national intense pour plusieurs raisons. D'abord, après une tentative échouée de soutien à la candidature d'Amado Avendaño, « gouverneur en rébellion » sous le sigle du Parti révolutionnaire démocratique (PRD) en 1994, l'organisation zapatiste a soutenu pendant près de 25 ans une position politique antigouvernementale qui s'est exprimée par le boycott des élections à toutes les échelles (municipales, législatives ou présidentielles). Ce positionnement anti-électoral lui a d'ailleurs valu de sévères critiques en 2006, quand des partisans d'Andrés Manuel López Obrador, alors dirigeant du PRD et candidat aux élections présidentielles, accusent le Sous-commandant Marcos d'être responsable de son échec⁷. En 2018, la crise politique et les violences sont si graves que l'organisation zapatiste est entièrement tournée vers les organisations sociales et autochtones du pays pour renforcer la défense des territoires et des ressources naturelles.

Après une phase de mise en place et de relais de l'information dans les communautés, l'ensemble des peuples autochtones intégrés au CNI est consulté. En mai 2017, le *Concejo Indígena de Gobierno* (Conseil autochtone de gouvernement, CIG) se constitue et l'idée est lancée de le représenter par une femme autochtone, déléguée du CNI, qui parlerait en son nom et celui de l'EZLN durant la campagne présidentielle de 2018. María de Jesús Patricio Martínez, appelée « Marichuy », est ainsi désignée par le CNI et nommée porte-parole et

7. Le Sous-commandant Marcos a tenu des propos sévères contre ce parti qu'il a accusé de corruption et n'a pas soutenu la candidature de López Obrador, alors sous la bannière du PRD, qui a perdu la présidentielle d'à peine 0,6 % face au candidat de la droite conservatrice Felipe Calderón Hinojosa. En réalité, de nombreuses irrégularités (achats de vote et votes annulés) et une forte abstention ont été décisives, malgré l'exigence du candidat de recompter les bulletins « urne par urne » et de déclarer un « gouvernement parallèle » en occupant pendant plusieurs mois le centre de la ville de Mexico.

candidate indépendante à la présidence du Mexique. Le CIG⁸ accompagne la candidate tout au long de la campagne, notamment pour les prises de décision qui sont collectives.

Marichuy est une guérisseuse traditionnelle nahua, originaire de Tuxpan, dans l'État du Jalisco. Comme l'affirme le journaliste Luis Hernández Navarro (2018), sa sobriété rompt avec les mises en scène médiatiques habituelles des professionnels politiques :

Marichuy n'est pas une grande oratrice. Elle n'est pas histrionique. Elle ne s'exalte pas. Elle peut même sembler parfois anti-climatique. Ses discours sont comme une conversation avec des compagnons ou des amis. Elle ne prétend pas réveiller des passions. Elle ne cherche pas à enflammer les multitudes. Pourtant, quand elle parle, elle laisse son empreinte : elle les anime et les mobilise (traduction libre).

Durant toute la campagne, une place majeure est faite aux femmes autochtones : désormais, elles prennent la parole en public et les hommes sont spectateurs. Les sujets abordés concernent les femmes, autochtones ou non, les LGBT, les mères au foyer, les miliciennes de l'EZLN. Mais le discours de Marichuy ne s'adresse pas uniquement aux femmes. Elle bénéficie d'une longue expérience politique pour porter sa voix dans différents espaces publics au niveau national, grâce à la pratique de la médecine traditionnelle et au maintien des traditions autochtones dans la « Maison des ancêtres » qu'elle a créée en 1992 dans son village. Son discours politique allie demandes de justice sociale à forte consonance écologique et préservation des traditions culturelles. Il rejoint le discours zapatiste sur la spoliation des territoires et les effets destructeurs et violents de la démesure capitaliste sur la nature et la « Terre-Mère ». Que la candidate nahua soit guérisseuse n'est pas un hasard : le capitalisme, l'État et le « crime organisé » sont considérés par les autochtones affiliés au CNI comme des maux auxquelles seule une herboriste, soucieuse de la médecine traditionnelle et des ressources naturelles, peut répondre pour garantir la bonne santé de l'humanité et de l'autonomie des peuples autochtones.

Pour autant, une double et pragmatique interrogation surgit rapidement. La première est d'ordre politique : pourquoi et comment entrer dans le processus électoral après vingt ans d'autonomie et de critique radicale des partis politiques et des processus électoraux ? Les plus sceptiques, y compris certains zapatistes que j'ai côtoyés à Polhó, qui ont connu le prix fort d'une « résistance » politique et économique à l'État, ont vu sinon une trahison des

8. Le CIG se compose de conseillers permanents choisis dans les peuples représentés dans le CNI.

principes zapatistes, du moins une contradiction avec l'autonomie politique. D'autres, au contraire, ont immédiatement compris la capacité de renouvellement du mouvement autochtone au Mexique et le caractère inédit de la proposition politique puisqu'aucune femme, de surcroît autochtone, n'avait jusque-là présenté de candidature à la présidentielle. La seconde question est technique et concerne la réforme électorale qui autorise désormais l'inscription de candidats indépendants, c'est-à-dire non affiliés à un parti politique. Cette réforme leur pose un défi chiffré : ils doivent récolter, et dans un délai très court, près de 900 000 signatures dans 17 des 32 entités fédératives qui composent le pays, avant de pouvoir enregistrer leur candidature auprès de l'Institut national électoral (INE). Cela laisse peu de chance à des primoarrivants de devenir candidats. Mais en août 2017, une association est créée (*Llegó la hora del florecimiento de los pueblos*, «L'heure du printemps des peuples est venue») et une série de collectifs, organisations, artistes et intellectuels (notamment des anthropologues) invitent à construire un réseau d'appui au CIG et à la porte-parole Marichuy pour soutenir la collecte de signatures et permettre son enregistrement en tant que candidate indépendante.

En novembre 2017⁹, María de Jesús Patricio Martínez annonce que 141 conseillers (*concejales*) composent le CIG, provenant de 35 peuples autochtones et de 62 régions du pays sur les 93 envisagées. Avec eux, l'EZLN, l'association civile et le réseau de soutien, elle parcourt le pays pour se présenter en priorité, mais pas exclusivement, devant les communautés et débiter la collecte de signatures à la présidence de 2018. Le tour commence en territoire zapatiste au Chiapas avec 153 délégués (sur environ 500 du CNI) répartis dans huit caravanes ayant sillonné 76 villages au total. Les embûches sont nombreuses, à commencer par le mode de dépôt des signatures imposé par l'INE : la collecte des soutiens se fait exclusivement avec des smartphones, en photographiant les pièces d'identité des signataires et leurs empreintes digitales. Les signatures ne sont calculées qu'après avoir été envoyées par Internet à l'INE, ce qui, en plus de prendre du temps, suppose de disposer d'un téléphone coûteux, d'une connexion Internet, et que celle-ci ne soit pas trop mauvaise. Ce dispositif technique au sein du système électoral établit d'emblée une exclusion des populations pauvres et marginalisées, dont les communautés autochtones concernées par la candidature de Marichuy font partie.

Mais c'est davantage la portée politique de la candidature qui importe. Le lancement en 2017 du CIG dont la porte-parole est une femme nahua vient renverser l'imaginaire politique mexicain à un double égard : les élections

9. L'actualité et la liste du parcours du Congrès national indigène et de «Marichuy» se retrouvent sur le site Internet du CNI : www.congresonacionalindigena.org/

présidentielles sont devenues le lieu d'une voix féminine et écologique inédite, qui défie plusieurs principes de la démocratie libérale au Mexique, généralement fondée sur le vote individuel, libre et secret, et le principe de la majorité qui lui est associé. Porter une voix collective et consensuelle renverse la logique de l'efficacité politique et la dimension temporelle de la candidature de Marichuy est centrale : elle ne consiste pas tant à gagner les élections qu'à rompre avec un système dominant qui passe par un langage et une pratique politiques alternatifs et collectifs, déjà éprouvés par les zapatistes, qui évacuent la prise de pouvoir : « Nous n'y allons pas dans le but d'y arriver, la proposition est différente. Comme elle est collective, nous sommes le *Concejo Indígena de Gobierno*, nous devons prendre une décision par consensus », dit la candidate nahua à la télévision le 6 décembre 2017. L'enjeu de cette candidature n'est donc pas de remporter les élections, mais de renforcer la visibilité des processus d'auto-organisation et d'autonomie à l'échelle nationale en replaçant les questions ethnique et populaire dans l'agenda national.

Ainsi, non seulement l'aspiration à la présidence de María de Jesús Patricia Martínez dépasse le clivage qui oppose généralement le système électoral à l'autonomie radicale, en créant un espace politique autonome « au cœur du pouvoir » ; elle permet également de dresser un bilan exhaustif des agressions et discriminations à l'encontre des peuples autochtones et de rendre ainsi visibles des problématiques passées inaperçues pour les autres candidats présidentiels et, qui plus est, relayées par une femme autochtone. Et effectivement, avec le souci méthodique et rigoureux qu'on leur connaît pour quantifier et restituer avec transparence les avancées et les limites de leurs pratiques d'autonomie, les zapatistes et les membres du CNI annoncent finalement que Marichuy et le CIG récoltent 281 955 signatures, soit un tiers du nombre nécessaire pour poursuivre. Les États du Chiapas et du Nayarit rassemblent les signatures requises et la ville de Mexico et Zacatecas 80 % de celles-ci. En revanche, dans les États du Yucatán, Oaxaca, Veracruz, Quintana Roo, Puebla, Campeche et l'État de Mexico, des États qui comptent pourtant plus d'un million d'autochtones, la proposition de candidature nahua ne dépasse pas les 16 % des signatures nécessaires. En revanche, plus de 93 % de ces signatures sont acceptées et validées par l'application digitale et quelque 10 624 sont déposées en version papier, par défaut. Les chiffres peuvent sembler faibles, mais la candidature à l'investiture ne présente aucune irrégularité dans l'obtention de ces signatures, à l'inverse d'autres candidats.

Ces données soulèvent une autre question : dans quelle mesure la société mexicaine est-elle prête à accueillir la candidature d'une femme indienne ? De même, au-delà du symbole de l'action, la proposition de María de Jesús

Patricio Martínez et le contenu de son programme se sont difficilement imposés dans l'agenda médiatique, comme le thème minier par exemple, resté anecdotique face à l'accident de la route dont elle a été victime. Mais surtout, cette candidature et les embûches rencontrées mettent en avant la difficulté à présenter un candidat indépendant sans une structure politique préalable déjà solide. Dans un contexte adverse, la candidature de Marichuy confirme l'importance de mettre en avant les multiples discriminations d'une démocratie digitale.

CONCLUSION

Quand Andrés Manuel López Obrador débute son mandat présidentiel, le Mexique connaît trois déclinaisons principales de justice autochtone : les processus pionniers d'autonomie politique, comme les cinq Conseils de bon gouvernement du Chiapas ou les Polices communautaires du Guerrero et du Michoacán, qui se déploient dans des espaces circonscrits de justice et de police fondés sur les us et coutumes locaux pour défendre la communauté des violences d'État et du crime organisé ; l'affaire des parents des 43 étudiants d'Ayotzinapa du Guerrero qui, non sans effacer le caractère ethnique de leur pauvreté, impulse une pression sur le gouvernement mexicain par le biais du droit international ; et enfin, la candidature inattendue d'une femme nahua soutenue par un Conseil de représentants autochtones provenant de l'ensemble du pays. Ces trois expressions de justice autochtone employant tantôt l'armement défensif, tantôt le droit international, tantôt la subversion électorale, montrent avec acuité la faiblesse de l'État dans les territoires reculés. Loin de former un bloc monolithique, elles témoignent de la diversité des réalités autochtones partageant un même manque de représentation dans la vie politique mexicaine. En tant qu'espaces de « justice par soi-même », elles acquièrent une signification politique alternative à la souveraineté étatique et aux feux croisés des polices, de l'armée, des bandes criminelles et des corporations disposant de milices privées, et qui imposent aux autochtones des disputes territoriales et politiques violentes. Les processus quotidiens des expériences autochtones mexicaines présentées dans ce chapitre montrent au contraire leur capacité à créer des institutions et à proposer des initiatives politiques souvent plus efficaces pour contrer ces violences politiques et criminelles démesurées. En ce sens aussi, ces espaces-temps singuliers consignent aujourd'hui un espoir dont la politique institutionnelle doit prendre la mesure.

BIBLIOGRAPHIE

- Dorlin, Elsa**, 2017, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris, La Découverte, coll. Zones.
- Escalante Gonzalbo, Fernando**, 2011, « Homicidios 2008-2009. La muerte tiene permiso », *Nexos*, 1^{er} janvier 2011.
- Fernández Christlieb, Paulina**, 2011, « Hacia otra justicia: policía y autoridades comunitarias en Guerrero », *Estudios Políticos*, n° 9, pp. 43-60.
- Foucault, Michel**, 1997, « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Seuil, Gallimard.
- Foulard, Camille et Melenotte, Sabrina (dir.)**, 2017, « Técnicas de los cuerpos violentados », *TRACE*, n° 72, Cemca.
- Gasparello, Giovanna**, 2017, « Nuestra justicia es la alegría del corazón. Justicias indígenas e interculturales en el sur de México », *Revista de Paz y Conflictos*, vol. 10, n° 2, pp. 143-164.
- Gasparello, Giovanna et Guerrero, Jaime (dir.)**, 2009, *Otras geografías: Experiencias de autonomías indígenas en México*, Mexico, Uam-Iztapalapa.
- Gledhill, John et Schell, Patience**, 2012, *New approaches to Resistance in Brazil and Mexico*, Durham, Duke University Press.
- Hernández Navarro, Luis**, 2018, « Marichuy, el Concejo Indígena de Gobierno y la coyuntura electoral », *El Cotidiano*, n° 207, Uam-Azcapotzalco, en ligne, consulté le 18 mai 2018 : <http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/20702.pdf>
- Hughes, Everett C.**, 1997 [1958], *Le regard sociologique*, Paris, EHESS.
- Linhardt, Dominique et Moreau de Bellaing, Cédric**, 2014, « Ni guerre, ni paix », *Politix*, vol. 104, n° 4, pp. 7-23.
- Marijn, Thibault**, 2014, « Les groupes d'autodéfense civile au Mexique : défenseurs légitimes, groupes incontrôlables ou lanceurs d'alerte ? », *Politique étrangère*, n° 4, pp. 113-124.
- Matamoros Ponce, Fernando**, 2017, « Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y Congreso Nacional Indígena (CNI) en espacios electorales. Dignidad y esperanza en el tablero político », *Revista CoPaLa*, n° 4, pp. 191-207.
- Mbembe, Achille**, 2006, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, n° 21, pp. 29-60.
- Melenotte, Sabrina**, 2016, « Écrire sur un massacre : Acteal 1997-2008 (Mexique) », *Cultures & Conflits*, vol. 103-104, n° 3, pp. 111-129.
- Melenotte, Sabrina**, 2015 « Zapatista Autonomy and the making of alter-native politics. Views from its day-to-day praxis », *Focaal – Journal of Global and Historical Anthropology*, n° 72, Stichting Focaal & Berghan Books, pp. 51-63.
- Melenotte, Sabrina**, 2012, « Splendeurs et misères de l'autonomie zapatiste : vues depuis San Pedro Polhó », *Autochtonie, libre détermination et mouvements sociaux à l'ère de la globalisation*, 1^{er} Congrès de l'Association française d'Ethnologie et Anthropologie, Connaissances no(s) limite(s), Paris, EHESS (consultable en ligne).
- Mora Bayo, Mariana**, 2017, « Ayotzinapa and the Criminalization of Racialized Poverty in La Montaña, Guerrero, Mexico », *PaLAR*, vol. 40, n° 1, pp. 67-85.

Mosse, George, 1999, *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Paris, Hachette Littératures.

Ornelas, Raúl, 2017, « La autodefensa como realización cultural: el caso de Michoacán », in Pleyers, Geoffrey et Garza Zepeda, Manuel (dir.), *México en movimientos. Resistencias y alternativas*, Mexico, Porrúa, pp. 37-44.

Pansters, Wil (dir.), 2012, *Violence, Coercion and State-Making in Twentieth-Century Mexico: The Other Half of the Centaur*, Stanford, Stanford University Press.

Recondo, David, 2009, *La démocratie mexicaine en terres indiennes*, Paris, Karthala.

Recondo, David et Hémond, Aline, 2002, *Dilemas de la democracia en México: los actores sociales ante la representación política*, Mexico, Cemca, Inherm, lfe.

ANNA SCHMIT*

Démessure néolibérale, souveraineté des peuples et lutte des femmes autochtones de Colombie pour le droit à disposer d'elles-mêmes

En La Guajira, los únicos gigantes somos nosotros los Wayúu (Dans La Guajira, nous, Wayúu, sommes les uniques géants). Cet adage, formulé par les militantes de la *Fuerza de Mujeres Wayúu*¹ depuis la péninsule désertique de la côte caribéenne colombienne, est un rappel à l'ordre. Il signifie la puissance d'un peuple refusant la position subalterne que des acteurs armés de capitaux gigantesques lui assignent au moment où des dynamiques néocoloniales façonnent son inclusion au monde globalisé. Il marque donc la détermination par laquelle ces militantes affirment leur existence, face à la prédation de

* Docteure en anthropologie. Ce chapitre s'appuie sur une recherche doctorale dirigée par Irène Bellier entre 2010 et 2016 à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS).

1. La *Fuerza de Mujeres Wayúu* (la Force des femmes wayúu) est un collectif de victimes qui a pris forme en 2006 et s'est constitué en association de défense des droits des peuples autochtones en 2009. Rassemblant des personnes dont les familles ont été meurtries par le conflit armé, elle compte une majorité de femmes. Elle sera évoquée dans la suite de ce chapitre par son acronyme FMW ou par son diminutif, la Fuerza. Ses membres sont désignés ici par «militantes» car l'action analysée dans ce chapitre a engagé davantage de femmes que d'hommes.

compagnies minières ou agro-industrielles et face à l'expansion des paramilitaires² dans la région.

Dans La Guajira, région proche du Venezuela, comme dans les autres régions de Colombie, les peuples autochtones subissent la démesure d'un modèle de développement économique néolibéral qui, basé sur l'appropriation de leurs terres et l'exploitation de leurs ressources naturelles, sape l'exercice de leur libre-détermination ; soit en les déplaçant de force de leur territoire, soit en annihilant leurs aspirations et possibilités politiques. En Colombie, la mise en place de ce modèle économique s'articule aux logiques du conflit armé (Zuluaga, 2012). En effet, celui-ci mobilise différents acteurs se disputant les territoires ruraux, le potentiel agricole et leurs ressources. Il a été montré que l'expansion minière et agro-industrielle est facilitée par le travail des paramilitaires, qui se chargent de « vider » ces territoires de leurs habitants et habitantes pour que des entreprises puissent mieux les exploiter (Bello, 2004).

Pour dénoncer cette situation, les militantes de la Fuerza ont appelé, en 2012, à une alliance des femmes autochtones colombiennes autour de l'élaboration d'un contre-rapport destiné à renseigner le Comité des Nations unies pour l'élimination des discriminations envers les femmes (CoEDEF)³, sur leurs conditions réelles d'existence. Cette action a réuni des représentantes d'organisations autochtones, entre autres, de l'Organisation nationale des autochtones de Colombie, du Conseil régional autochtone du Cauca, de l'Organisation des autochtones d'Antioquia, de l'Organisation des peuples autochtones de l'Amazonie colombienne, du Conseil régional autochtone de Caldas, de l'Association des femmes des peuples autochtones du Nariño. Les militantes de la Fuerza se sont soucies d'organiser les événements⁴ qui réunirent ces femmes et elles ont assumé les charges logistiques. Elles ont également investi les espaces autochtones pour rallier un plus grand nombre de

2. Le conflit armé colombien met en scène plusieurs acteurs : l'armée, les paramilitaires, les narco-trafiquants et les guérillas. Les paramilitaires désignent une milice armée privée, formée par une alliance entre propriétaires terriens, militaires et narcotrafiquants pour se défendre des guérillas. Leur spécificité est d'entretenir un lien particulier à l'État (Grajales, 2016) sur lequel nous reviendrons.

3. Le CoEDEF, comme les autres Comités onusiens, examine tous les quatre ans l'évolution de la situation des femmes dans les États ayant ratifié la Convention pour l'élimination des discriminations envers les femmes (la CEDEF). Il se base sur les rapports que les États produisent et sur les contre-rapports de la société civile qui contrebalancent les données officielles (Roman, 2014).

4. Il s'agit de la 1^{re} semaine CEDEF pour les femmes autochtones (septembre 2012, Cap de la Vela), la Table ronde des femmes autochtones (novembre 2012, La Mina), la Rencontre des femmes autochtones autour du contre-rapport CEDEF (novembre 2012, Río Sucio), la Rencontre des femmes autochtones pour l'élaboration du contre-rapport CEDEF (mai 2013, la Mina).

femmes à leur cause et porter ce projet devant leurs autorités⁵. Cette action a abouti à la rédaction du contre-rapport, *Derechos humanos, discriminación y violencia: una mirada a los derechos de las mujeres indígenas en Colombia* («Droits de l'homme, discrimination et violence: un regard sur les droits des femmes autochtones de Colombie»), présenté au CoEDEF en octobre 2013.

Les femmes autochtones poursuivaient deux objectifs. Le premier était de faire état de la violence sexuelle dont elles sont victimes. Le second était de montrer que les violences commises par des acteurs armés, jointes à celles perpétrées par des hommes proches, limitent leurs possibilités d'agir dans le monde et entravent la souveraineté des peuples autochtones dans son ensemble. Leur contre-rapport sert de base à l'examen du cas colombien par le Comité, en octobre 2013, au Palais des Nations (Genève).

L'ethnographie de cette action a constitué une partie de mes recherches doctorales (Schmit, 2016) dont ce chapitre propose une synthèse. J'ai observé en Colombie les événements au cours desquels les femmes autochtones ont construit leur contre-rapport, et en Suisse, la 56^e session du CoEDEF au cours de laquelle était examiné le cas colombien. Les résultats de mon enquête ont révélé que l'élaboration du contre-rapport a stimulé la formulation d'un discours politique fort et original, partagé par les femmes autochtones, bien au-delà de la Colombie comme en témoignent les travaux de Jules Falquet (2015, 2016a), d'Ivette Vallejo et de Miriam García (2017). Elles ne se sont pas contentées de dénoncer un ordre social émanant du conflit armé et de l'expansion minière. Elles ont également montré que cet ordre influence l'agencement des rapports sociaux de sexe au sein de leur peuple. La critique a porté sur les liens entre la violence émanant des logiques nationales et celle se déployant dans leur communauté. Selon elles, ces deux dimensions se renforcent mutuellement et constituent un ordre hétérosexuel ôtant aux femmes leur autonomie sexuelle et reproductive, et limitant leur possibilité de participer à la prise de décision sur les affaires les concernant.

Élargissant le discours autochtone, elles ont fait de leur corps leur premier territoire et ont établi un lien entre l'exercice de la souveraineté des peuples et le respect des droits sexuels et reproductifs. Comme nous le verrons dans ce chapitre, la violence sexuelle à l'encontre des femmes permet de façonner un ordre particulier dans lequel pourra se fondre l'entreprise néolibérale (Falquet, 2016a). C'est bien cet ordre politique, émanant de dynamiques régionales et nationales, déterminant leur condition de vie, que les femmes autochtones

5. Notamment le VIII^e Congrès de l'ONIC (octobre 2012, Bogota), le Sommet idéologique des peuples (février 2013, Sincelejo) et la Table permanente de concertation (avril 2013, Bogota).

colombiennes, suivant l'initiative de la Fuerza, ont décidé de remettre en cause devant le Comité des Nations unies.

En s'appuyant sur les résultats de mon ethnographie, ce chapitre contribue à éclairer les ressorts d'une action démocratique et populaire par temps de conflit armé. Il examine les stratégies multiscalaires de résistance expérimentées par des femmes, marquées par des contingences locales mais qui se déplacent à Genève pour exiger le respect de leurs droits sexuels et reproductifs. Dans un premier temps, il présentera le contexte de La Guajira qui a conduit des militantes wayúu à initier une action commune aux femmes autochtones de Colombie, avant de mettre en relief la manière dont ces femmes ont construit un discours politique propre, en croisant corps et territoire ainsi que liberté des peuples à disposer d'eux-mêmes et liberté des femmes à disposer d'elles-mêmes.

LE CONFLIT ARMÉ COLOMBIEN ET LES TERRITOIRES AUTOCHTONES

Les Wayúu organisées dans la Fuerza manifestent une volonté de s'affirmer elles-mêmes, comme bien des peuples autochtones du pays. Au nombre de 102 selon l'ONIC, ils comptabilisent environ 1 300 000 personnes, soit environ 3 % de la population nationale, et occupent 30 % du territoire national dans lesquels se situe une part importante des ressources naturelles disputées par des acteurs armés et industriels (Gros, 2010). Or, les peuples autochtones ont un rôle à jouer dans l'élaboration des politiques publiques. En effet, la Constitution colombienne reconnaît le caractère multiculturel de la nation et enjoint à l'État de les protéger (art. 7 de la Constitution), notamment en garantissant leur autonomie sur les territoires qui leur sont légalement concédés (Laurent, 2011 ; Gros, 2010). Garantir une autonomie signifie reconnaître le caractère inaliénable des territoires autochtones et les constituer en entité territoriale (art. 68 et 286), inclure la gouvernance autochtone dans la manière de « gouverner » la nation (art. 171 et 176), reconnaître l'autonomie politique des peuples dans les décisions sur des affaires les concernant, prendre en compte des organisations sociopolitiques distinctes dans la manière de concevoir des politiques publiques (art. 330), articuler des systèmes juridiques coutumiers au système de justice ordinaire (art. 246). L'autonomie suppose aussi de respecter leurs savoirs, tant pour en faire une force heuristique dans l'entreprise collective de construction du savoir sur l'humanité et son environnement que pour favoriser leur transmission dans des structures scolaires et leur usage dans des structures sanitaires et médicales (art. 10).

Ces dispositions constitutionnelles, telles qu'elles prévoient et encadrent l'autonomie des peuples autochtones, signalent un effort pour envisager le

politique, c'est-à-dire la manière d'organiser une société et sa reproduction, en incluant des secteurs populaires (mouvements de femmes, autochtones, paysans). Si les émissaires de l'État entendent orienter cette autonomie selon les intérêts de la nation, aujourd'hui guidés par les logiques d'extraction des ressources naturelles (Mazars et Guillard, 2012), les peuples autochtones voient dans ces dispositions la possibilité d'expérimenter une pratique politique de décolonisation. Cela signifie réhabiliter la « capacité » et la libre détermination à décider de leur destin (Bellier, 2011) et donc la manière dont ils entendent se reproduire.

Mes résultats de recherche (Schmit, 2016) rendent compte de quatre facteurs obérant cet effort décolonial d'inclusion des secteurs les plus marginaux dans la construction du politique. Le premier est le conflit armé colombien qui rend difficile l'application des dispositions constitutionnelles. Le second réside dans le développement régi par des logiques néolibérales qui, basées sur l'extraction minière et l'industrie agricole, entravent la possibilité des peuples de vivre sur leurs territoires. Le troisième est le narcotrafic qui, s'imbriquant aux dynamiques belliqueuses et économiques, accroît les déplacements forcés (Fajardo, 2012). Le quatrième est la constance des discriminations héritées des structures coloniales ciblant les autochtones et limitant les possibilités ouvertes par les politiques multiculturelles les plus ambitieuses. Ces quatre facteurs se combinent de différentes manières selon les régions. Néanmoins, dans tous les cas, leur combinaison produit une configuration favorable au déploiement d'une violence sexuelle, ciblant particulièrement les femmes.

Dans chaque région, le conflit armé implique différents acteurs politiques (notables, politiciens locaux et nationaux, fonctionnaires), économiques (investisseurs miniers, propriétaires terriens) et armés (armée nationale, guérillas, paramilitaires, narcotrafiquants). Les dynamiques belliqueuses se sont constituées au fil du temps selon les alliances (ou mésalliances) unissant ces groupes entre eux. Chacun d'entre eux entend exercer un contrôle sur les territoires ruraux et sur les populations y résidant (Zuluaga, 2012). Des logiques extrêmement régionalisées orientent l'évolution du conflit. Ces logiques obéissent, d'une part, au jeu politique et armé local et d'autre part, à l'articulation de ce jeu aux dynamiques de gouvernance nationale et internationale. En d'autres termes, l'évolution du conflit colombien dépend en partie des mesures de politiques économiques qu'adoptent des gouvernements nationaux pour répondre aux prescriptions émanant d'agences internationales telles que la Banque mondiale ou le Fonds monétaire international (Puerta Silva, 2009; Falquet, 2016a, 2016b).

En Colombie, les paramilitaires sont les acteurs du conflit, particulièrement dénoncés par les ONG et les mouvements sociaux. Chargés de « vider »

les territoires occupés par différents secteurs de la paysannerie, ils agissent pour le compte d'investisseurs de plusieurs secteurs d'activités, tels que l'élevage, l'industrie agro-alimentaire, les plantations agro-industrielles de palmes africaines et de bananes, l'exploitation minière et le narcotrafic (Duncan, 2007). Dans les années 1990, les multiples fractions paramilitaires agissant dans tout le pays se sont unies sous l'égide des Autodéfenses unies de Colombie (AUC). En endossant un discours contre-insurrectionnel, les AUC ont réussi à s'immiscer dans des régions isolées où elles entendaient briser les formes de solidarité ou de sympathie populaire envers les guérillas. La perpétration de crimes d'une rare atrocité⁶ a affaibli la population civile, considérée comme une alliée objective des guérillas ou comme dérangeant certains intérêts économiques.

Le cas de La Guajira montre comment le développement des secteurs d'activités privilégiées par le gouvernement Santos (minéro-énergétique, agriculture, infrastructure, logement, innovation) coïncide avec les dynamiques nationales du conflit armé. Il s'alimente des actions menées par des groupes paramilitaires, chargés de vider les terres perçues comme vacantes. Le modèle actuel de développement néolibéral est problématique car il engendre une appropriation de terres, présentées comme « vides » (Serje, 2012), et des ressources s'y trouvant. Or, ces territoires sont la propriété de communautés paysannes, afro-colombiennes ou autochtones dont les membres se trouvent déplacés sous l'action conjointe de plusieurs acteurs (groupes armés, entreprises minières, politiciens locaux et nationaux), partageant les mêmes intérêts de contrôle du territoire et d'accumulation de capital.

Dans La Guajira, la lutte contre les guérillas a suscité la formation du Front contre-insurrectionnel wayúu. Or, dans la péninsule, hormis dans la zone de Dibulla (au sud de la région), aucune guérilla n'était présente. La région a été préservée de la guerre civile qui a saisi la Colombie au milieu du xx^e siècle, constituant une zone de refuge pour de nombreuses personnes originaires des régions andines où cette guerre se déployait⁷. En effet, elle offrait de réelles possibilités économiques, avec une présence relativement faible de l'État qui

6. Plusieurs actes atroces ont été rapportés : des femmes violées devant leur famille, des fœtus arrachés du ventre de leur mère, des parties de football avec des têtes décapitées, des corps découpés à la tronçonneuse, de nombreux assassinats sélectifs souvent commis sur la base de listes préétablies contenant des noms de supposés informateurs, ainsi que des massacres collectifs.

7. Dans les années 1940, une guerre civile déchire la Colombie, elle est fomentée par les deux partis traditionnels (le parti libéral et le parti conservateur) qui se disputent le pouvoir. Le parti libéral arme des guérillas et le parti conservateur répond en constituant des armées de *pájaros*, ancêtres des paramilitaires. Cette guerre, connue sous le nom de *Violencia*, a duré jusqu'aux années 1950 et a fait environ 200 000 morts. Le 9 avril 1948, Jorge Eliécer Gaitán, leader du Parti libéral, est assassiné dans une rue de Bogota. Cet événement, en provoquant des émeutes meurtrières dans la capitale (ayant pris le nom de *Bogotazo*), a renforcé l'état de guerre civile.

se montrait plutôt tolérant à l'égard des activités marchandes, plus ou moins licites, qui y avaient cours. En revanche, les années 1980 marquent un tournant dans les relations que les Guajiros et Guajiras entretiennent avec l'État colombien (Schmit, 2016).

Afin de faciliter l'installation de la mine de charbon, le Cerrejón, l'État colombien a divisé le territoire régional. Il concède à la mine des sites d'exploitation dans le sud de la région en même temps qu'il a circonscrit les territoires autochtones, en reconnaissant le *resguardo*⁸ des Haute et Moyenne Guajira, comme territoire wayúu (Puerta Silva, 2009 ; Mazars, 2013). L'installation de sites miniers et d'infrastructures nécessaires à la circulation du charbon⁹ entraîna de lourdes reconfigurations territoriales et politiques. La mine pèse encore aujourd'hui sur le développement des activités économiques régionales (le commerce et l'élevage). L'État qui jusqu'alors avait négocié son intervention dans La Guajira avec les élites locales s'impose en évoquant une guerre contre la drogue, et plus largement contre la contrebande (Jaramillo, 2014). Ainsi, il justifie son action, douanière et armée, impose des taxes sur la circulation des marchandises et militarise la région. Dans les faits, ces actions bénéficient surtout au Cerrejón, un complexe minier formé par un consortium d'entreprises.

À la fin des années 1990, simultanément au projet minier, des groupes paramilitaires émanant des AUC s'introduisent dans La Guajira avec l'appui de politiciens locaux. Ils évoquent la lutte anti-subversive pour justifier la constitution du Front contre-insurrectionnel wayúu, rattaché au bloc nord des AUC. Ce front est composé non seulement de combattants originaires des régions limitrophes à La Guajira mais également de personnes guajiras, wayúu et métisses. Le but des AUC a été de s'assurer le monopole des réseaux commerciaux et de détourner les fonds publics et privés versés par la mine, soit au profit de politiciens locaux¹⁰, soit à leur propre profit. Leur action a contribué à déclasser l'élite commerçante de la région, dont les « chefs de famille » ont été

8. *Resguardo* est un terme issu de la loi 89 de 1890, le définissant comme une réserve indienne dont la terre est inaliénable. Cette loi visait à protéger mais aussi à contrôler les populations autochtones. Dans les années 1970, le mouvement indien naissant exige l'application de cette loi. Faisant suite à l'adoption de la Constitution de 1991, le gouvernement promulgue le Décret 2164 de 1995 où les *resguardos* sont « des institutions légales et sociopolitiques de caractère spécial, formées par une ou plusieurs communautés autochtones qui, avec un titre de propriété collective bénéficiant des garanties de la propriété privée, possèdent leur territoire et sont régies pour leur gestion et leur vie interne par une organisation autonome protégée par la coutume autochtone et son système légal propre » [Mazars, 2013 : 524]

9. Le Cerrejón construit une voie ferrée parcourant la péninsule du Sud où se situent les sites d'exploitation au nord dans le port d'exportation. Elle est uniquement destinée au transport du charbon. Les matériaux solides et bien entretenus entrent en dissonance avec la pauvreté des infrastructures guajiras

10. Voir le dossier « Gobernador de Miedo », *Semana*, mai 2013

exécutés. Mes interlocutrices et interlocuteurs m'ont fréquemment rapporté deux techniques de la stratégie paramilitaire. La première était de s'immiscer dans les familles puissantes guajiras en séduisant les jeunes filles et en s'engageant dans une relation amoureuse avec elles. Pour les hommes armés, cela signifiait seulement avoir un accès aux territoires et aux pistes commerciales. Mais les liens tissés dans ces familles ont favorisé le recrutement des hommes dans les rangs des AUC. La deuxième a été d'attiser des conflits entre familles guajiras, et d'y prendre part de manière insidieuse (Sierra Ochoa, 2011).

Armer leur « belle famille » et/ou soutenir leur action armée permettait d'annexer les terres de leurs adversaires et de s'approprier leur commerce (Arco Iris, 2012). De 1997 à 2007, la fondatrice de la Fuerza comptabilise plus de deux cents morts (Ramírez Boscán, 2007). La diffusion dans La Guajira des dynamiques nationales du conflit armé a appauvri de nombreuses familles guajiras, autochtones ou non (Schmit, 2016). Par ailleurs, les militantes de la Fuerza ont mis en lumière le lien entre l'installation des acteurs miniers et paramilitaires et l'augmentation de la prostitution, des jeunes filles assumant des grossesses non désirées tandis que se diffuse un climat de violence sexuelle généralisé. Pour autant, il est extrêmement difficile de comptabiliser ces données.

La Cour constitutionnelle, dans son ordonnance 004 de 2009 fait le lien entre les menaces de mort et les exécutions dont ont été victimes des femmes leaders de communautés avec les grands projets de l'Initiative d'infrastructure régionale sud-américaine (IIRSA). Lors de mon terrain de thèse, plusieurs interlocuteurs et interlocutrices ont évoqué l'existence de liens entre la mine, les paramilitaires, nouvellement constitués en Bandes criminelles émergentes (*Bacrim*)¹¹ et les violences, notamment sexuelles. En 2013, les syndicalistes du Cerrejón se sont joints aux communautés paysannes, afrodescendantes et wayúu adjacentes à la mine pour dénoncer les effets nocifs de l'exploitation sur leur santé et ont appelé à une grève générale, qui dura plusieurs semaines. Les meneurs et meneuses de ce mouvement ont reçu des menaces de mort. Une voiture a même explosé devant le domicile d'une militante de la Fuerza qui était placée sous la vigilance d'hommes armés. Ces actes étaient effectués par des hommes identifiés comme étant des Bacrim qui agissaient directement sous les ordres du Cerrejón. En vue de décrédibiliser les mouvements sociaux dans la région, les cadres de l'entreprise assimilent les leaders sociaux

11. En 2006, le gouvernement Uribe édicte la loi Justice et paix devant aboutir à la démobilisation des paramilitaires. Quelques groupes ont effectivement été démobilisés mais d'autres hommes se sont remobilisés et ont constitué de nouveaux groupes armés, se réunissant sous des étiquettes génériques, les Bacrim (Bandes criminelles émergentes), qui réunissent les Aguilas Negras, les Restrepos, los Urabeños pour n'en citer que quelques-unes.

aux membres des guérillas. Ces accusations fallacieuses sont reprises par les paramilitaires qui justifient ainsi leur action.

DÉNONCER LES VIOLENCES SEXUELLES : DU CONFLIT ARMÉ AU FOYER

Depuis les années 1980, près de sept millions de personnes ont été déplacées de force en Colombie. L'Observatoire de la mémoire et du conflit a recensé, depuis le début du conflit qu'il date en 1958, 262 197 personnes mortes et 82 998 personnes disparues¹². L'énormité de ces chiffres témoigne d'une violence publique à l'encontre des secteurs sociaux subalternisés dont font partie les peuples autochtones et les femmes. Amnesty International révèle dans son rapport de 2017 que le nombre de victimes du conflit depuis 1985 s'élève à huit millions de personnes¹³, dont plus de la moitié sont des femmes¹⁴.

Selon la sociologue colombienne Carolina Vergel Tovar, la reconfiguration du conflit armé colombien dans les années 2000 et ses nouvelles modalités fondées sur une plus forte inclusion des personnes civiles à l'effort de guerre, ont entraîné des attaques de plus en plus violentes contre les femmes et une hausse non négligeable de la visibilité de ces violences dans l'espace public (Vergel Tovar, 2012). Son étude s'appuie sur la production de données chiffrées, rassemblées par l'organisation non gouvernementale Oxfam, sur les dénonciations dont ces violences ont fait l'objet entre 2001 et 2009. Selon l'ONG, 489 687 femmes auraient porté plainte contre des violences sexuelles, dans 407 municipalités : 175 873 pour harcèlements sexuels, 94 565 pour viols, 48 554 pour cas de services sexuels et domestiques forcés, 26 354 pour grossesses forcées, 27 058 pour avortements forcés, 19 472 pour stérilisations forcées, 7 754 pour prostitution forcée. Ces chiffres paraissent être bien en deçà de la réalité, car la plupart des femmes, considérant les faibles probabilités d'aboutissement de leurs plaintes et le risque important de représailles qu'elles entraînent, ne s'engagent pas dans ces types de procédures, longues, douloureuses et incertaines. Le rapport *Mujeres en conflicto: violencia sexual y*

12. Voir les articles disponibles sur le site Internet du Centre de la mémoire historique : <http://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/fr/noticias/noticias-cmh/262-197-muertos-dejo-el-conflicto-armado> et <http://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/fr/noticias/noticias-cmh/en-colombia-82-998-personas-fueron-desaparecidas-forzadamente>

13. Voir le site d'Amnesty International : <https://www.amnesty.org/en/countries/americas/colombia/report-colombia>

14. Voir le rapport Sisma Mujer (ONG colombienne), 2017, Colombia: women, conflict related sexual violence and the peace process.

paramilitarismo, établi par l'organisation Sisma Mujer¹⁵ en 2009, s'inquiète de l'intense cruauté des violences sexuelles qui ciblent particulièrement les femmes vivant en milieu rural¹⁶ comme les viols, l'exposition de femmes nues, les mutilations corporelles et plus particulièrement sexuelles, avec l'introduction d'objets dans leur vagin. Les instigatrices de ce rapport insistent sur l'augmentation entre 2002 et 2006 de ce type de violences, dont l'efficacité génère une terreur intense.

Dans un autre rapport transmis au mois de mai 2012, à la Secrétaire générale sur les violences sexuelles dans les conflits armés du Conseil des droits humains, à Genève, l'ONIC établit un lien entre les violences sexuelles auxquelles les femmes autochtones sont soumises et les 233 projets miniers en cours dans 113 *resguardos* autochtones. Le rapport insiste sur le fait que ces violences sont produites par des soldats des forces armées régulières et/ou des acteurs armés clandestins (guérillas, paramilitaires). Ces actes de violence sont très peu documentés et l'organisation nationale regrette l'absence de données fiables. En effet, ces chiffres ne sont nullement exhaustifs. Ils ont tout de même le mérite de faire exister une problématique ou un phénomène et donc de lui donner une certaine consistance dans la sphère publique. En outre, l'ONIC considère que le développement minier a eu pour effet l'augmentation de la prostitution de jeunes femmes. Elle s'inquiète que les jeunes filles, voire les adolescentes, soient victimes de cette violence, perpétrée en toute impunité, étant donné que les plaintes dénoncées (très peu nombreuses par rapport au nombre de victimes) ne donnent presque jamais lieu à des enquêtes vraiment sérieuses (ONIC, 2012). Cette situation met en évidence la démesure de la phase néolibérale du capitalisme mondial qui entraîne, dans les territoires autochtones, une violence matérielle et sexuelle ciblant spécifiquement les femmes et dont les effets sont difficilement mesurables. C'est pour dénoncer cette situation et montrer qu'elle résultait de différents registres de violence que les représentantes d'organisations autochtones nationales et régionales ont suivi les militantes de la Fuerza dans l'élaboration d'un contre-rapport transmis cette fois-ci au CoEDEF, en 2013. En élargissant les conclusions des précédents rapports à la violence vécue au quotidien dans la communauté, ce contre-rapport s'est construit comme une véritable action collective. Celle-ci a débuté en septembre 2012 par une formation sur les droits des femmes, organisée au Cap de la Vela par les militantes de la Fuerza et s'est achevée

15. Sisma Mujer est une organisation colombienne et féministe à but non lucratif, dont l'objet est la défense des droits des femmes.

16. Les femmes autochtones sont incluses dans la catégorie « femmes rurales » ou « femmes vivant en milieu rural ».

en octobre 2013, lors de la session onusienne. À travers leur contre-rapport, elles ont exprimé aux Nations unies une position critique à l'égard de l'État colombien, des autorités et des hommes autochtones. L'aspect innovant de leur document est d'articuler les différents foyers de violence responsables du climat d'insécurité dans lequel elles vivent et qui les expose au danger.

Elles ont donc commencé par dénoncer les violences sexuelles auxquelles elles font face dans les communes minières, où la présence d'acteurs armés est avérée : les viols commis par ces hommes, l'augmentation de la prostitution qu'ils entraînent, les grossesses forcées et la monoparentalité contrainte qui en découle. Elles ont estimé que ces violences ont des répercussions dans les relations (sociales, familiales ou amoureuses) qui les lient aux hommes autochtones. En effet, selon elles, cette violence a pour effet de renforcer les représentations négatives discriminant la sexualité des femmes et de durcir les rapports sociaux de sexe au sein de leur peuple ; en renforçant une injonction à la passivité sexuelle et en s'accompagnant d'une incitation pernicieuse à inscrire leurs rapports sexuels dans des échanges économiques. Cela confirme les résultats avancés par Jules Falquet qui, en cherchant à analyser les activités rémunératrices effectuées « par les femmes et par les hommes non privilégié.e.s par la race ou la classe », a signalé « qu'une portion significative des hommes étaient aujourd'hui amenés à se déplacer derrière une arme, tandis que nombreuses femmes [...] étaient poussées dans le secteur des "services", principalement sexuels et domestiques » (Falquet, 2016b). La sociologue remarque que, plus généralement, militariser des territoires induit la mise en prostitution des femmes qui y habitent. À chaque réunion, les militantes autochtones se sont inquiétées de la propagande effectuée par les paramilitaires pour inciter les jeunes filles à vendre leurs services sexuels. En Colombie, la prostitution n'est pas interdite, aussi les femmes racontent-elles que, au début des années 2010, dans les régions contrôlées par les fractions paramilitaires, de petits avions survolaient les communautés pour y propager des *flyers* incitant les jeunes femmes à vendre de tels services sexuels. Les militantes autochtones, originaires de différentes régions, dénonçaient ces pratiques à chaque réunion. La prostitution profite aux acteurs armés et aux employés des entreprises minières qui, bien souvent originaires d'autres régions, migrent seuls à proximité des sites miniers pour y travailler de manière temporaire et, dans une moindre mesure, s'y installer durablement.

Les femmes mobilisées ont joint à leur analyse une critique radicale et inédite de l'idée de « tradition ». L'acception du terme « tradition » dans les communautés autochtones est, selon elles, nocive à leur humanité étant donné que son évocation justifie des pratiques leur paraissant injustifiables comme, par exemple, les mariages forcés qui engagent de jeunes adolescentes avec des

hommes bien plus âgés, les viols conjugaux et dans les cas les plus extrêmes, les mutilations génitales¹⁷. Selon elles, le terme « tradition » induit aussi l'injonction de faire preuve de disponibilité sexuelle à l'égard de leur conjoint tout en se gardant d'exprimer tout désir et de participer activement à l'acte sexuel.

Elles ont ensuite montré que cette précarité se trouve renforcée par les institutions sanitaires et judiciaires qui font obstacle à l'accès des femmes aux organes de justice et de santé. Les femmes autochtones ont, non seulement dénoncé les stérilisations forcées¹⁸ dont elles ont été l'objet, mais aussi le refus du corps médical de délivrer les moyens contraceptifs qui leur conviendraient le mieux ou de pratiquer des avortements alors que la Cour constitutionnelle les autorise dans certains cas¹⁹. Par ailleurs, certaines femmes regrettent de ne pouvoir évoquer avec leur compagnon leur volonté de prendre un contraceptif, craignant que ce choix ne soit interprété comme une preuve, ou du moins une volonté, d'adultère. Nous voyons que les différents auteurs de violences sexuelles (émanant des communautés autochtones, du conflit armé, des entreprises minières et des institutions colombiennes) ont cela de commun qu'ils agissent de concert pour produire et maintenir un ordre politique organisant la reproduction sociale, de manière à la faire peser sur les femmes, en les privant de leur autonomie, tout en exemptant les hommes d'une bonne partie de ce travail (Héritier, 1996; Falquet, 2016a; Falquet, 2016b). D'autant que les hommes (autochtones ou non) ne se soucient que rarement des implications concrètes de cet ordre sur le monde, sur les femmes et sur les réelles possibilités de ces dernières d'agir dans ce monde.

Les femmes autochtones ont témoigné de la démesure des violences sexuelles que nombre d'entre elles avaient vécues et/ou vivent encore, et que toutes craignent de (re)vivre. Elles ont mis en relief le continuum entre la sphère privée et la sphère publique dans lesquelles ces violences se diffusent. Pour elles, cette démesure est largement due à la diversification des acteurs, certains agissant depuis la sphère « publique » (paramilitaires, militaires, représentants institutionnels) tandis que d'autres se développent dans leur sphère privée (hommes de leur entourage, père, mari ou frère, qu'ils soient autochtones ou non). De leur

17. Ces mutilations concernent l'excision du gland du clitoris des nouvelles nées. Cette pratique, très minoritaire, a été révélée chez le peuple Embera. Les mutilations s'exécutent dans les communautés par les sages-femmes (Schmit, 2016).

18. Les stérilisations forcées concernent la ligature des trompes au moment de l'accouchement. Cette pratique a été dénoncée dans les trois rapports de la société civile remis au CoEDEF en 2013. Le Comité a d'ailleurs reproché à l'État colombien une certaine confusion entre contraception et stérilisation.

19. Voir la décision C 355 de 2006 qui autorise l'avortement en cas de malformation du fœtus, de danger pour la vie de la mère et de violences sexuelles.

point de vue, peu importe que ces violences soient commises par un conjoint ou un soldat, elles aboutissent dans les deux cas à altérer la relation qu'elles entretiennent avec leur territoire, leur communauté et leur entourage, ainsi que leur manière d'habiter leur corps et le monde qui les entoure.

En somme, en érodant le lien qui les unit à la société (autochtone et colombienne), la violence sexuelle amoindrit leurs possibilités (et capacités) de participer à la vie publique et donc d'agir dans le monde selon leur propre subjectivité. En cela, les violences sexuelles nuisent à la libre détermination des peuples et, selon elles, il faudrait que les hommes s'en rendent compte, en particulier les autorités autochtones. Elles ont proposé lors de la session onusienne de mettre en place des ateliers pour expliquer les droits des femmes et les conséquences néfastes du non-respect de ces droits pour la souveraineté des peuples autochtones.

LE CORPS DES FEMMES ET LA LIBRE DÉTERMINATION DES PEUPLES AUTOCHTONES

L'astuce de ces femmes pour se faire entendre a été d'inscrire ce plaidoyer dans le champ d'action du mouvement autochtone colombien et de faire de leur cause une condition indispensable à l'exercice de la libre détermination des peuples. Elles ont formulé leur requête en assumant la posture politique de « défense du territoire », liée à l'autonomie et à la souveraineté des peuples autochtones. Cependant, elles ont élargi sa portée pour y inclure la défense de leur corps. En d'autres termes, se donner les moyens de défendre le territoire autochtone signifie, selon elles, protéger et défendre le corps des femmes qui y habitent. Ce faisant, elles accordent une importance primordiale à leur corps et le conçoivent comme premier objet de violence (Falquet, 2015).

La défense du corps comme premier territoire s'exprime en langage juridique par le « droit de disposer de soi », et se décline en ce domaine en différents « droits sexuels et reproductifs ». Ces derniers impliquent le consentement à une relation sexuelle et la liberté de décider du nombre d'enfants comme du moyen de contraception adapté. La reconnaissance de ces droits forge donc une conception particulière de la « reproduction sociale » qui, dans les théories marxistes féministes, se rapporte à trois aspects politiques de la vie. Ces derniers comprennent la procréation, la satisfaction des besoins essentiels à l'humanité (la nourriture, le repos, la sexualité sans visée reproductive, etc.) et les soins et attentions prodigués aux personnes ne pouvant satisfaire directement ces besoins (les personnes âgées et malades ainsi que les enfants) (Bhat-tacharya, 2017). Ces aspects ne sont pas juste des impératifs banals, liés à la condition humaine, mais déterminent la question d'ordre politique que toute

société se pose. Les sociétés et les peuples (autochtones ou non) s'efforcent de résoudre ce problème en fonction d'une conception du monde qui leur est propre. Les solutions trouvées pourront être appliquées si la société ou le peuple en question est libre de disposer de lui-même. En Colombie, le conflit armé rend cette question d'autant plus complexe. En effet, comment garantir la reproduction de la société alors qu'un conflit armé déchire le pays et les tissus sociaux de chacun et de chacune? Comme dans d'autres parties du monde, l'organisation de la reproduction sociale repose sur un ordre social et politique, mettant en jeu des rapports de pouvoir multiples, notamment de classe, de sexe, de race, mis au jour par le *Black Feminism* (Davis, 1981).

La violence sexuelle prend place dans une conception du monde où non seulement les choix sexuels et reproductifs des femmes sont subordonnés aux désirs et aux plaisirs de certains hommes (autochtones ou non), mais où les femmes (autochtones ou non) doivent assumer la responsabilité de la reproduction sociale sans participer pleinement aux prises de décision concernant la gestion. La critique construite par les femmes autochtones cible justement le fait qu'elles ne sont pas invitées à discuter des modalités que prendrait la gestion de la reproduction, alors même qu'elles sont concernées au premier chef (produire des enfants et satisfaire les désirs sexuels d'autrui). La synthèse de leur argumentation montre que les impératifs liés à la reproduction incombent plus spécifiquement aux femmes et que la manière dont ces impératifs sont envisagés, aujourd'hui en Colombie, annihile leur autonomie corporelle et sexuelle, donc reproductive et politique.

La violence sexuelle provoque l'appropriation du corps d'une personne par une autre. Cette forme d'appropriation peut conduire, pour la personne qui la subit, à un déplacement de soi et à une dislocation du lien qui l'unit au monde qui l'entoure. D'autant que dans le cas des femmes (autochtones ou non), la violence sexuelle peut aboutir à l'obligation de porter et d'élever un enfant, ce qui est une forme d'appropriation non seulement du corps mais de toute la personne sur un temps plus long (Mathieu, 1991 ; Guillaumin, 1992). L'appropriation du corps des femmes provoquée par la violence sexuelle et reproductive réduit les possibilités de se percevoir sujet politique et d'agir dans le monde. Les femmes autochtones mettent en lien ces formes de violence avec l'appropriation des terres, orchestrée par des acteurs armés et miniers. De leur point de vue, la défense du territoire, incluant la question de la souveraineté des peuples et donc celle de leur reproduction, ne peut pas s'accomplir si, dans les communautés, des hommes autochtones exercent, en toute impunité, des violences sexuelles à l'encontre des femmes. Elles considèrent donc que si elles ne sont pas protégées par leur réseau communautaire, elles sont d'autant plus vulnérables aux agissements d'acteurs extérieurs et armés.

Le problème alors posé, pour elles, est de dénoncer les violences perpétrées par les acteurs armés en même temps que celles commises dans les communautés autochtones. Elles ont fait ressortir la manière dont ces violences s'articulaient et prenaient place ensemble dans la concrétisation locale (ou nationale) du projet hégémonique et globalisé de la société néolibérale. En effet, le principal enjeu du conflit armé colombien se situe dans l'appropriation des territoires ruraux et des ressources qu'ils abritent. Paramilitaires, entreprises privées de sécurité et armée nationale travaillent de concert pour protéger des entreprises transnationales. Leur action pour « vider un territoire » ou « rendre obéissante une population » se fonde sur les violences sexuelles à l'encontre des femmes (Sisma Mujer, 2009). Selon les femmes autochtones, ces violences s'articulent, renforcent et légitiment celles qui se produisent dans les communautés autochtones.

La dénonciation des violences sexuelles s'est accompagnée d'une réflexion sur la sexualité et, en particulier, sur la sexualité des femmes. Pour diminuer ces violences, les femmes qui les subissent estiment primordial que changent les représentations sociales entourant la sexualité et les normes façonnant leur comportement sexuel. Pour ce faire, elles en appellent au soutien de l'État. L'élaboration du contre-rapport a permis aux femmes autochtones d'inscrire la sexualité comme un domaine d'intervention publique, en rendant explicites la continuité des violences vécues à l'intérieur des communautés et celles provoquées par le conflit armé colombien.

Néanmoins, les femmes ont voulu dénoncer les violences intra-communautaires sans que cela porte atteinte à l'autonomie autochtone. En effet, les Nations unies manifestent un engagement pour les droits, comme en témoigne l'adoption en 2007 de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones. Les femmes autochtones de Colombie y ont vu les moyens d'agir pour renforcer leur autonomie. Elles ont alors produit une analyse soulignant les imbrications des discriminations dont elles étaient la cible, en articulant la subalternité de la position de leur peuple dans la société dominante avec celle marquant leur condition « de femme » au sein de leur peuple (Speed, 2008 ; Vallejo et García, 2017). En se fondant sur ce raisonnement, elles ont positionné leur plaidoyer dans le combat politique des peuples autochtones pour leur autodétermination (Vallejo et García, 2017). En contestant l'expression sexuelle de la domination masculine dans tous les secteurs de la société colombienne, elles ont questionné la manière dont le multiculturalisme était compris par les autorités de leur peuple et par les agents institutionnels, et enfin elles ont cherché à insuffler de nouvelles manières de le comprendre et de le mettre en œuvre.

Comme l'ont observé Sabine Masson (2009) en Amérique centrale et dans les Caraïbes, Ivette Vallejo et Myriam García (2017) en Équateur, les femmes wayúu ont incorporé le respect des droits des femmes, et plus spécifiquement

de leurs droits sexuels et reproductifs, aux luttes pour l'autodétermination des peuples autochtones. S'inspirant des luttes féministes tout en s'en distanciant, elles considèrent le contrôle sexuel auquel elles sont soumises comme étant le principal vecteur des discriminations dont elles se sentent la cible. Dans les débats qui ont mené à l'élaboration du rapport, les femmes autochtones reconnaissent les apports des organisations féministes à leur propre processus de politisation (Schmit, 2016). Néanmoins, affirmer un tel positionnement dans les espaces autochtones est plutôt risqué. Comme dans de nombreuses luttes, la capacité des féminismes à remettre en cause un ordre social naturalisé et à contester la hiérarchisation des sexes défavorisant les femmes, est interprétée comme un moyen de division et de phagocytage des luttes sociales (Delphy, 2008). Les femmes autochtones ont donc préféré ne pas endosser publiquement ce positionnement qui pourrait compromettre leur parole au sein de leur organisation. Par ailleurs, certaines d'entre elles le percevaient comme étant trop radical et éloigné de leurs aspirations à vivre « en harmonie » avec tous les membres de leur communauté. D'autant que le principe d'égalité entre hommes et femmes se substitue fréquemment à celui de dualité, fondé sur l'idée d'une complémentarité des sexes, notion très prégnante dans les luttes autochtones.

Cela étant dit, le contre-rapport des femmes de Colombie illustre un effort collectif pour se concevoir et se penser indépendamment du rapport qui les lie à l'autre sexe. En termes gramsciens, cet effort pose les bases psychiques de l'élévation de soi en sujet politique. Dans ce cadre, la question des droits sexuels et reproductifs et celle de l'accès à ces droits prend toute son importance, car la maîtrise par les femmes autochtones de leur sexualité devient la voie ouvrant sur l'autonomie du sujet politique « femme autochtone » et par là, l'autonomie du sujet collectif « peuple autochtone ».

CONCLUSION : DE LA LIBRE DÉTERMINATION DES PEUPLES À LA LIBERTÉ DES FEMMES À DISPOSER DE LEUR CORPS ?

Ce chapitre a éclairé la lutte des femmes autochtones face à la démesure du développement néolibéral, fondé sur l'appropriation territoriale et sur l'exploitation des ressources naturelles. Le développement économique en Colombie s'inscrit dans des logiques de colonisation et son expansion se trouve imbriquée aux dynamiques du conflit armé, propre à ce pays. Cette configuration nationale, résultant en partie de prescriptions internationales, a contribué non seulement à saper l'autonomie des peuples autochtones sur leur territoire mais aussi à durcir les rapports sociaux de sexe en leur sein.

Après avoir identifié les acteurs (armés, politiques et économiques) impliqués dans le conflit, ce chapitre a exposé l'interprétation que les

femmes autochtones de Colombie ont donnée de leur situation et du positionnement adopté. En effet, ces dernières ont étendu la défense territoriale, portée par le mouvement autochtone, à la défense de leur corps. Elles l'ont conçu comme leur premier territoire, rejoignant ainsi les perspectives du «féminisme communautaire» développé par des intellectuelles autochtones, par exemple Lorena Cabnal au Guatemala et Julieta Paredes en Bolivie. Par ailleurs, elles ont cherché à articuler les violences perpétrées par les acteurs armés et celles produites au sein de leur communauté, pour montrer leur continuité et mettre en relief que la libre détermination des peuples autochtones ne pourrait s'exercer que lorsque les femmes seraient libres de disposer de leur corps.

Pour les femmes autochtones, la lutte pour le territoire autochtone doit débiter par la défense de leur propre corps et de leurs choix sexuels et reproductifs. L'exercice d'une souveraineté autochtone intégrant les femmes suppose que les hommes autochtones s'en soucient. Car, selon elles, si elles ne sont pas protégées dans leurs communautés, elles ne peuvent résister à des acteurs extérieurs. Du point de vue des femmes wayúu, les droits sexuels et reproductifs (ne pas être violées, exprimer un désir, prendre du plaisir, décider du nombre d'enfants voulus et des hommes avec qui les faire, avoir accès aux moyens contraceptifs qui leur conviennent) ouvrent la possibilité d'une (ré)appropriation de soi, première étape, selon elles, pour endiguer les dynamiques de (re)colonisation néolibérale, qui sont à l'œuvre sur leurs territoires. Elles exigent donc la prise en considération de leur autonomie dans la prise de décision sur des sujets les concernant, notamment ceux ayant trait à la reproduction sociale. Celle-ci s'appuie nécessairement sur leur corps et sur leurs capacités sexuelles et reproductives. Le contre-rapport présenté devant le CoEDEF en 2013 en témoigne: les femmes autochtones ont non seulement construit la sexualité comme un objet politique, mais elles ont également forgé un positionnement politique qui leur est propre, celui de considérer que la libre détermination des peuples commence par la libre détermination sexuelle et reproductive des femmes de ces peuples.

BIBLIOGRAPHIE

- Arco, Iris**, 2012, *La Frontera caliente entre Colombia y Venezuela, Narcotráfico, Cartel de Gasolina, Corrupción, Paramilitarismo, Retaguardia de la Guerrilla*, Bogota, Debate, 533 p.
- Bhattacharya, Titti**, 2007, «Comprendre la violence sexiste à l'époque du néolibéralisme», in Bhattacharya, Titti et al., *Pour un féminisme de la totalité*, Paris, Éd. Amsterdam, pp. 155-188.

- Bellier, Irène**, 2011, « De l'Indien aux peuples autochtones... À propos de l'engagement du sociologue et de l'anthropologue en Amérique latine », in Gros, Christian et Dumoulin, David (dir.), *Le multiculturalisme « au concret ». Un modèle latino-américain ?*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 105-116.
- Bello, Martha Nubia**, 2004, *Desplazamiento forzado. Dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo*, Bogota, Universidad nacional de Colombia, 462 p.
- Davis, Angela**, 1983, *Women, Race and Class*, 1st Vintage books ed., 271 p.
- Delphy, Christine**, 2008, *Classer, dominer. Qui sont les autres ?*, Paris, La Fabrique, 232 p.
- Duncan, Gustavo**, 2007, *Los señores de la guerra, de paramilitares, mafiosos, autodefensas en Colombia*, Bogota, Planeta, 368 p.
- Fajardo Montaña, Dario**, 2012, « Dos décadas del movimiento agrario en Colombia », *Cahiers des Amériques latines*, n° 71, IHEAL, pp. 145-168.
- Falquet, Jules**, 2015, « "Corps-territoire et territoire-Terre" : le féminisme communautaire au Guatemala. Entretien avec Lorena Cabnal », *Cahiers du Genre*, vol. 59, n° 2, pp. 73-89.
- Falquet, Jules**, 2016a, *Pax neoliberalia, perspectives féministes sur (la réorganisation) de la violence*, Donnermari, Éditions IX°.
- Falquet, Jules**, 2016b, « La combinatoire straight. Race, classe, sexe et économie politique : analyses matérialistes et décoloniales », *Cahiers du genre* (HS n° 4), pp. 73-96.
- Grajales, Jacobo**, 2016, « Le droit, la violence et la terre : le rôle de l'État dans l'accaparement foncier en Colombie », *Cahiers des Amériques latines*, n° 81, pp. 35-51.
- Gros, Christian**, 2010, *Nación, Identidad y violencia, el desafío latinoamericano*, Bogota, Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes, Institut français d'études andines.
- Guillaumin, Colette**, 1992, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côté-femme, 239 p.
- Héritier, Françoise**, 1996, *Masculin/féminin. Penser la différence*, Paris, Odile Jacob, 332 p.
- Jaramillo, Pablo**, 2014, *Etnicidad y victimización, genealogías de la violencia y la indigeneidad en el norte de Colombia*, Bogota, Ediciones Uniandes, 292 p.
- Laurent, Virgine**, 2011, « Dans, contre, avec l'État : mouvement indien et politique(s) en Colombie, vingt ans après », in Gros, Christian et Dumoulin, David (dir.), *Le multiculturalisme « au concret ». Un modèle latino-américain ?* Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- Masson, Sabine**, 2009, « Sexe, race et colonialité, point de vue d'une épistémologie postcoloniale latino-américaine et féministe », in Dorlin, Elsa (dir.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, pp. 183-200.
- Mathieu, Nicole-Claude**, 1991, *L'anatomie politique du sexe : catégorisation et idéologie du sexe*, Paris, Côté-femmes Édition, 291 p.
- Mazars, Nadège**, 2013, *Les ruses de la pratique subalterne. La santé gérée par les autochtones en Colombie, un multiculturalisme de domination et/ou d'autonomie ?*, thèse de doctorat en sociologie, IHEAL-Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle.
- Mazars, Nadège et Guillard, Marie-Laure**, 2012, « Introduction », *Cahiers des Amériques latines*, n° 71, IHEAL, pp. 17-32.

- ONIC**, 2012, « Mujeres indígenas, víctimas invisibles del conflicto armado en Colombia, la violencia una estrategia de guerra », rapport présenté à la Secrétaire spéciale des violences sexuelles dans les conflits armés, Conseil des droits de l'homme, Nations unies.
- Puerta Silva, Claudia Patricia**, 2009, *Les indiens wayuu et le projet minier du Cerrejón en Colombie : stratégie et politiques de reconnaissance et d'identité*, thèse de doctorat en anthropologie et ethnologie.
- Roman, Diane (dir.)**, 2014, *La Convention pour l'élimination des discriminations à l'égard des femmes*, Paris, Pedone, 370 p.
- Schmit, Anna**, 2015, « La Fuerza de Mujeres Wayuu et la défense des droits fondamentaux des femmes autochtones en Colombie », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Colloques, en ligne.
- Schmit, Anna**, 2016, *Teníamos el sueño de cambiar el mundo. Experiencia militante de mujeres autochtones de La Guajira – Colombie*, thèse de doctorat en anthropologie, EHESS.
- Serje, Margarita**, 2012, « El mito de la ausencia del Estado, la incorporación económica de las "zonas de frontera" en Colombia », *Cahiers des Amériques latines*, n° 71, IHEAL, pp. 95-117.
- Sierra Ochoa, María**, 2011, *Horror sin nombre, Impacto de la entrada de los paramilitares en territorio wayuu*, Bogota, Uniandes, Colección Prometeo, 128 p.
- Speed, Shannon**, 2008, *Rights in Rebellion, Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*, Stanford University Press, 244 p.
- Vergel Tovar, Carolina**, 2012, « La violence sexuelle dans le conflit armé colombien : de la dénonciation au recours à la justice », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 84, pp. 41-59.
- Vallejo, Ivette et García, Miriam**, 2017, « Mujeres indígenas y neo-extractivismo petrolero en la Amazonía centro del Ecuador: Reflexiones sobre ecologías y ontologías políticas en articulación », *Revista Brújula*, vol. 11, UC Davis, pp. 1-43.
- Zuluaga Nieto, Jaime**, 2012, « Situación actual y perspectivas de la guerra interna », *Cahiers des Amériques latines*, n° 71, IHEAL, pp. 169-191.

LESLIE CLOUD*

L'État de droit au Chili à l'aune des droits des peuples autochtones ou le reflet d'une démesure

L'Amérique latine a été marquée depuis les années 1980 par plusieurs temporalités : après les temps des guerres civiles et des dictatures militaires est venu le temps des transitions vers la démocratie avec de nouvelles Constitutions érigées sous le critère de l'État de droit ; le temps des droits des peuples autochtones coïncidant avec celui de l'industrie extractive. Il s'agit ici d'un nouveau défi pour l'État de droit en Amérique latine, contraint de concilier ces temps au sein d'un subtil pluralisme ordonné (Delmas-Marty, 2006).

Le concept d'État de droit, réapparu sur la scène internationale dans les années 1980 comme critère de légitimité d'un État, comporte lui-même une double dimension matérielle et formelle (Chevallier, 2017). La première appelle à la reconnaissance d'un large éventail de droits humains et de mécanismes permettant de les protéger ; la seconde se réfère aux mécanismes de rationalisation du pouvoir qui posent l'exigence d'une hiérarchie des normes et du respect du principe de la séparation des pouvoirs. Ainsi conçu, l'État de droit prévoit de soumettre l'État à son propre droit. Or, si sur la base de ces critères, de nombreux États s'affirment comme des États de droit, force est de constater que des minorités demeurent en marge : selon la perspective

* Juriste en droit d'asile et droits des peuples autochtones

matérielle de cette institution, leurs droits les plus fondamentaux sont affectés et selon sa perspective fonctionnelle, leur accès à la justice se heurte à de nombreux obstacles. Cette situation concerne directement les peuples autochtones, comme le relève encore une fois le rapport *El mundo indígena* (Iwgia, 2018) sur la situation des peuples autochtones dans le monde.

En Amérique latine, le Chili révèle un visage particulier à l'aune de cette réflexion sur l'État de droit et la (dé)mesure. En particulier, les Mapuche sont parmi les rares peuples dont les ancêtres sont parvenus à maintenir leur souveraineté sous la Couronne d'Espagne en adoptant de nombreux traités, lesquels établissaient le fleuve BioBío comme frontière entre le territoire de *Ragko mapu*, terre mapuche et celui de la Couronne. En conséquence, un siècle après l'indépendance du Chili (2010-2018), les territoires mapuche ont été confrontés à une première forme de démesure liée à la conquête militaire de leurs territoires par l'armée chilienne dans le but de les incorporer au territoire de la République du Chili alors qu'ils demeuraient réglementés par des traités de paix toujours en vigueur (Cloud, 2015b).

Une nouvelle démesure majeure et qui vient brider la démocratie chilienne résulte de l'adoption par la Constitution de 1980 des principaux mécanismes de rationalisation du pouvoir, notamment du recours de protection, version chilienne de l'*amparo* latino-américain¹. La figure de l'État de droit qui émerge en pleine dictature militaire d'Augusto Pinochet, en période de restriction des libertés les plus fondamentales, met en place un catalogue très restreint des droits humains, essentiellement cantonné aux droits de première et éventuellement de seconde génération, effleurant à peine la troisième génération dite de solidarité, en reconnaissance du droit de vivre dans un environnement non contaminé.

Ce panorama, déjà de faible augure pour les ressortissants chiliens l'est d'autant plus pour les peuples autochtones dont la reconnaissance était niée à l'époque de l'adoption de la Constitution de 1980. La démesure se poursuit avec l'invisibilité des droits des peuples autochtones pendant les premières années de la transition à la démocratie initiée en 1989, où ils seront réduits à leur expression la plus minimale. L'Accord de Nueva Imperial de 1989² pré-

1. Action juridictionnelle qui permet à tout intéressé de solliciter en justice la cessation immédiate d'une violation d'une liberté fondamentale protégée par la Constitution et causée par une action ou bien une omission illégale ou arbitraire. Au Chili, l'action d'*amparo*, connue comme recours de protection, est consacrée par l'article 20 de la Constitution

2. L'Accord de Nueva Imperial a été réalisé le 1^{er} décembre 1989 entre le candidat à la présidence de la Concertación (une coalition de partis politiques sociaux-libéraux composée des Parti socialiste (PS), Parti pour la démocratie (PPD), Parti radical social-démocrate (PRSD) et Parti démocrate-chrétien (PDC), qui gouverna le Chili entre 1990 et 2010), Patricio Aylwin et des représentants mapuche, aymara et rapa nui. Il engageait ces derniers à soutenir le futur gouvernement de la

voyait l'adoption d'une loi « indigéniste » reconnaissant l'existence des peuples autochtones en tant que tels et des droits spécifiques en leur faveur, la ratification de la Convention 169 de l'Organisation internationale du Travail (OIT) sur les droits des peuples autochtones et tribunaux³ ainsi que la reconnaissance constitutionnelle des peuples autochtones et de leurs droits. En 2008, année de la ratification par le Chili de la Convention 169 de l'OIT, parmi les engagements de cet accord, seule la loi dite *ley indígena* avait été adoptée, en 1993. Pourtant, suivant la logique de consolidation matérielle de l'État de droit chilien envisagée à l'occasion de la transition à la démocratie, au-delà de son symbolisme en termes de réparation historique, l'accord de Nueva Imperial devait permettre *in fine* de compléter le catalogue des droits humains reconnu par la Constitution tout en l'enrichissant sur la base des droits reconnus aux peuples autochtones.

Dès lors, ce chapitre s'intéresse à la relation entre État de droit et respect des droits des peuples autochtones en posant ce dernier critère non seulement comme une condition de l'État de droit mais aussi comme une nécessaire redéfinition de ce concept dans un contexte de pluralisme. À cette fin, nous nous concentrerons sur l'étude de l'arène judiciaire et de l'État de droit. Non seulement l'analyse de l'espace judiciaire permet d'apprécier les degrés et les modalités d'accès à la justice des populations autochtones mais elle renseigne également sur les rapports de chacun à la juridicité et aux droits humains ; les décisions des juges fixant l'issue et les limites du dialogue interculturel en droit.

Après avoir présenté les circonstances dans lesquelles a été mis en place l'État de droit matériel pour les peuples autochtones au Chili en parallèle avec l'émergence du temps des droits des peuples autochtones, nous réfléchirons aux limites de cette institution, dans un contexte de dyschronie caractérisée par des écarts temporels entre la reconnaissance des droits des peuples autochtones et l'affirmation de ceux encadrant l'économie néolibérale.

Concertación ; en contrepartie, celui-ci promettait de reconnaître constitutionnellement les peuples autochtones, de créer une Commission nationale de développement autochtone (Corporación Nacional de Desarrollo indígena - CONADI) chargée de mettre en œuvre la politique publique en matière autochtone et de mettre en place une Commission spéciale des peuples autochtones (Comisión Especial de Pueblos Indígenas - CEPI) devant étudier les moyens d'incorporer au programme du nouveau gouvernement les propositions des organisations autochtones signataires du pacte

3. Dix-sept États d'Amérique centrale, du Sud et des Caraïbes, soit la majorité des vingt-trois États, ont ratifié cette convention (Argentine, Bolivie, Brésil, Centrafrique, Chili, Colombie, Costa Rica, Danemark, Dominique, Équateur, Espagne, Fidji, Guatemala, Honduras, Luxembourg, Mexique, Népal, Nicaragua, Norvège, Paraguay, Pays-Bas, Pérou, Venezuela).

LA RÉCEPTION DES DROITS DES PEUPLES AUTOCHTONES COMME CONDITION DE L'ÉTAT DE DROIT AU CHILI

Alors que les droits des peuples autochtones ont émergé dans l'espace international à partir de l'adoption, en 1989, de la Convention 169 sur les droits des peuples autochtones et tribaux de l'OIT, puis en 2007 celle de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (DDPA) (Bellier *et al.*, 2017), le temps des droits des peuples autochtones apparaît plus tardivement, au Chili, avec l'entrée en vigueur de la Convention 169 en 2009.

Auparavant, et à la différence de nombreux États latino-américains entrés dans les années 1990 dans le constitutionnalisme à horizon pluraliste (Yrigoyen, 2013), au Chili, les droits des peuples autochtones étaient essentiellement circonscrits à deux lois. Jusqu'en 2008, la loi 19 253 (de 1993) qui s'inscrivait parmi les lois néo-indigénistes adoptées en Amérique latine à partir des années 1980 (Gros, 1999) était le seul instrument de protection. Cette loi qui établit la Corporation nationale de développement autochtone, dite *ley indígena*, couvre un ensemble de domaines destinés à promouvoir le développement social, économique et culturel des « ethnies⁴ » du Chili : la propriété de la terre, mais aussi la santé, l'éducation et l'organisation des autochtones en associations ou communautés. En particulier, elle prévoit la reconnaissance des « ethnies » chiliennes, des communautés autochtones, un régime de protection des terres autochtones et des mécanismes spécifiques d'accès à la terre et à l'eau. En soi, la loi nie les attributs collectifs des autochtones en tant que peuple, en rejetant l'usage de ce concept. Cette législation évite même stratégiquement de se référer au concept de « territoire autochtone » ainsi qu'aux ressources naturelles, reconnaissant seulement des droits autochtones à la terre et, sous certaines conditions, à l'eau⁵. Par ailleurs, dans le cas des Mapuche, cette loi ne permet que la récupération des terres antérieurement titularisées sous la forme de titres de Merced ou de Commissaires⁶, c'est-à-dire excluant

4. Le terme « ethnie » est ici placé entre guillemets car il est l'enjeu d'une forte contestation en Amérique latine, notamment en mettant en accusation la science qui l'a érigé en mode de qualification de l'altérité.

5. Au fil des débats entre organisations autochtones, parlementaires et gouvernement, l'expression « territoire indigène » (*territorio indígena* dans le projet) a progressivement été effacée des projets législatifs au profit d'« aires de développement indigène » jusqu'à disparaître de la version définitive de la loi (Le Bonniec, 2009). C'est ainsi que les mentions de territoire dans la loi 19 253 se réfèrent principalement au territoire national. Le Chili ne connaît d'autre territorialité que celle se référant au territoire national.

6. Les titres de Commissaires se réfèrent ici aux titres de propriété remis aux Mapuche Huilliche entre 1824 et 1848, principalement dans les localités de La Unión, Remehue, Pímarquen, Lago Ranco et San Juan de la Costa (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008 : 449).

la majorité des territoires historiques mapuche. Cette situation demeure en désaccord avec le droit international des peuples autochtones et la jurisprudence de la Cour interaméricaine des droits de l'homme (CIDH) qui reconnaissent, par exemple, le droit des peuples autochtones aux terres traditionnellement occupées mais dont ils ont été dépossédés ou qui ont été confisquées dès lors qu'ils maintiennent un lien culturel avec celles-ci.

Plus tard, en 2008, la loi 20 249 sur l'espace côtier maritime des peuples autochtones est venue compléter l'offre juridique spécifique à ces peuples. Liée à l'initiative du peuple mapuche *lafkenche* (des côtes maritimes), cette loi crée l'espace côtier des peuples « originaires » (dans le texte) et permet à des associations ou communautés autochtones de solliciter la concession d'aires côtières sur lesquelles elles peuvent attester d'usages coutumiers⁷.

Dès lors que ces deux lois sont dotées d'une valeur infra-constitutionnelle, dans certaines situations où elles entraient en conflit, par exemple avec la loi générale de service électrique (1982), le code des eaux (1981) ou encore le code des mines (1983), la protection spéciale accordée par la loi 19 253 de 1993 aux terres autochtones, cédait devant l'impératif du modèle économique néolibéral soutenu par ces législations et la Constitution elle-même. Dans ce contexte juridique, les recours en justice présentés par les Mapuche en défense de leurs habitats menacés par l'industrie extractive ou par de grands projets industriels étaient systématiquement perdus⁸. En raison de la grande vulnérabilité des droits autochtones au Chili, des communautés et des organisations mapuche ont réclamé avec chaque fois plus de force la reconnaissance constitutionnelle des droits des peuples autochtones ainsi que la ratification de la Convention 169. Après vingt ans de débats au sein du gouvernement et du congrès, la Présidente Michelle Bachelet a fini par ratifier la Convention, le 15 septembre 2008. L'enjeu était de taille, cette Convention étant le premier instrument juridique de droit international contemporain à se référer expressément aux peuples autochtones en tant que sujets de droits collectifs, tout en précisant que le concept de peuple ne peut pas bénéficier des effets qui lui sont reconnus en droit international. En rupture avec l'esprit intégrationniste de la Convention 107 de l'OIT qui la précédait, elle reconnaît les droits des peuples autochtones à leurs terres et territoires traditionnels (articles 13

7. En 2016, huit ans après l'adoption de cette loi, seules 9 demandes de concession de ces espaces côtiers maritimes ont été honorées, ou étaient en voie de l'être, pour être attribuées à des communautés ou associations autochtones.

8. L'inondation de terres appartenant aux communautés mapuche-pehuenche, liée au fonctionnement de la centrale hydroélectrique Ralco, illustre le caractère illusoire de la protection des terres autochtones assurée par la loi 19 253 de 1993. Sur ce conflit et ses conséquences, voir Cloud et Le Bonniec, 2012.

à 18), certains droits de participation dont le droit à la consultation et au consentement libre, préalable et éclairé (CPLE) pour toute mesure législative et administrative concernant les peuples autochtones (articles 6 et 7), des droits liés à la reconnaissance et à l'exercice de leur identité culturelle ainsi qu'une certaine portée juridique aux institutions et juridictions autochtones. Dès lors que cette convention bénéficie des apports interprétatifs fournis tant par le système américain des droits humains que par les organes et agences de droits humains des Nations unies, l'éclairage dont elle fait l'objet favorise une lecture enrichie du catalogue de droits humains de la Constitution à la lumière de la convention, rétablissant ainsi les possibilités d'un État de droit pour les peuples autochtones. Encore faudrait-il que ces dispositions soient mises en œuvre et respectées par l'État chilien. Or seul l'article 6 de la Convention relatif à la consultation et au CPLE a fait l'objet de réglementations. Par ailleurs, de nombreuses normes chiliennes contraires à la Convention 169 auraient dû être modifiées ou abrogées en raison de leur contradiction avec cet instrument, notamment le Code des eaux (1981), le Code des mines (1983), la loi générale de pêche et agriculture (1991), la loi sur les concessions d'énergie géothermique (2000) et d'autres lois sectorielles, ainsi que la *ley indígena* de 1993. Il n'en fut rien. Au contraire, à peine la Convention entrait-elle en vigueur qu'un premier décret opposé à ses dispositions était adopté en vue de consacrer, avec moins de protection, le droit à la consultation et au CPLE. Ce décret finit par être abrogé, remplacé en 2013 par le décret 66 du ministère du Développement social, qui régle la procédure de consultation autochtone en vertu de l'article 6 de la Convention 169. Mais il ne satisfait pas aux standards établis en la matière (Bellier *et al.*, 2017 : 286-288).

Dans le contexte normatif que nous venons de décrire, le bilan de l'offre juridique en matière autochtone depuis la transition à la démocratie s'avère négatif et insuffisant pour faire face aux défis que pose l'industrie extractive aux terres, territoires et ressources naturelles des peuples autochtones ; sans parler du respect de leur droit à l'autodétermination qui, dans ce contexte, n'est qu'illusion. Dans cette configuration, le temps juridique protégé par la Constitution n'est pas celui des peuples autochtones mais celui d'un modèle de nation monoculturelle et d'une économie néolibérale décidée à privatiser l'ensemble des ressources naturelles. Non seulement le projet économique constitutionnalisé jouit d'une temporalité plus ancienne, assurée depuis 1980 par la Constitution elle-même, mais il est en plus relayé par l'ensemble de codes et de lois à valeur organique constitutionnelle (codes des eaux et des mines, loi de la pêche, etc.) auquel il vient d'être fait référence.

Dès lors que le temps constitutionnel chilien concorde avec la temporalité actuelle d'extraction à outrance des ressources naturelles au Chili, le rapport

entre droits humains, droits des peuples autochtones et droits économiques s'inscrit dans un conflit de normes au détriment des peuples autochtones, ne leur laissant bien souvent d'autres choix que de saisir les tribunaux. Au même titre que les conflits de juridicité, les conditions de réalisation de l'État de droit se vérifient alors sur le terrain de la justice au sein duquel on observe un phénomène de judiciarisation⁹ des conflits à trois visages mettant en jeu les intérêts et les droits des peuples autochtones : une judiciarisation des conflits environnementaux et territoriaux qui confronte les droits des industries extractives, productives et d'infrastructures avec ceux des peuples autochtones¹⁰ et qui intéresse particulièrement l'application du droit à consultation et au CPLE ; la criminalisation des actions menées par des autochtones en vue de protéger ou de récupérer leurs droits territoriaux dans des contextes considérés par le droit chilien comme illégaux, permettant de faire intervenir les législations sécuritaires ; et enfin une judiciarisation des articles de la Convention 169 qui dépasse la résolution de conflits strictement environnementaux et territoriaux pour tenter de résoudre des approches différenciées du droit et de la culture.

Dans cet ensemble de situations, la réalisation de l'État de droit peut se mesurer à l'aune de deux critères fondamentaux qui seront ici développés : le respect des droits applicables et de l'interprétation interculturelle des droits humains, puis l'accès à la justice et particulièrement le respect d'un procès juste et équitable et du droit à la vie des peuples autochtones.

L'APPROCHE INTERCULTURELLE DES DROITS HUMAINS ET L'ÉTAT DE DROIT

L'équation est simple : si la reconnaissance et le respect des droits humains constituent l'un des piliers matériels de l'État de droit, une interprétation limitée de ces derniers qui ne prendrait pas en compte les teneurs spécifiques que les droits fondamentaux doivent revêtir pour protéger les droits des peuples

9. On entend par judiciarisation, le recours stratégique des justiciables au système judiciaire, dans l'espoir que celui-ci consacre l'interprétation spécifique d'un ou plusieurs droits en vue d'une solution favorable. Les succès des stratégies de judiciarisation dépendent de plusieurs facteurs, notamment du dynamisme de la culture juridique des différents agents qui interviennent dans le processus de résolution judiciaire ; de l'offre juridique disponible en termes de droits et de recours en justice, ainsi que de facteurs éminemment politiques. Les risques d'une telle démarche pour le justiciable sont d'obtenir l'effet opposé à celui recherché, c'est-à-dire que les tribunaux fixent une interprétation d'un droit défavorable.

10. Ces dernières années, les terres et territoires de propriété légale ou ancestrale mapuche en Araucanie et dans la région de Los Ríos ont été sérieusement menacés par l'expansion des projets extractifs, productifs ou d'infrastructure. Dans le nord du pays, bien que la baisse du cours des minerais exploités ait freiné le développement de projets responsables d'importants dommages environnementaux, de nouveaux projets auparavant paralysés par la justice sont sur le point d'être réactivés.

autochtones signifierait *in fine* une privation des droits humains et un État de droit illusoire pour les peuples autochtones. Deux exemples concrets peuvent ici être mentionnés. Saisie d'un recours de protection émis en faveur d'un *machi* (chamane) qui se trouvait en détention, la cour d'appel de Temuco devait résoudre la question de savoir si le refus de la gendarmerie de transférer le *machi* vers une prison plus proche de son domicile et de son espace territorial constituait une atteinte à l'égalité devant la loi, à la liberté de culte et au droit à la vie au *machi*. En l'espèce, le *machi* sollicitait un rapprochement physique et spirituel avec son *rehue* (totem, symboliquement arbre de vie), lequel, situé généralement à son domicile, est essentiel au maintien de l'énergie et de la vitalité du *machi*; sans son contact, le *machi* risque de tomber malade. Dans sa décision du 24 juillet 2014, la Cour d'appel de Temuco a estimé que dès lors que l'autorité traditionnelle ne faisait pas l'objet de mauvais traitements physiques en prison, il n'y avait pas atteinte à son droit à la vie.

Autre exemple : la Cour interaméricaine des droits de l'homme (CourIDH) relève par ailleurs que le droit de propriété des peuples autochtones sur leurs terres, territoires et ressources naturelles est interconnecté avec le droit à la vie, à l'honneur et à la dignité, à la liberté de conscience et de religion, à la liberté d'association, à la protection de la famille et au droit de circulation et de résidence (CourIDH, 2001, §140f) de sorte que les droits listés pourraient être considérés comme violés en cas d'atteinte au droit de propriété des peuples autochtones sur leurs terres, territoires et ressources naturelles. Ce faisant, dépassant les théories de l'universalisme ou du relativisme culturel, la CourIDH a adopté une approche interculturelle des droits humains et du dialogue interculturel, dite d'herméneutique diatopique (Panikkar, 1984), recherchant au sein des différentes cultures les équivalents homéomorphes fonctionnels (Panikkar, 1984) ou isomorphes (De Sousa Santos, 2002) de droits fondamentaux protégés par les instruments de droits humains. La tâche est ainsi facilitée dans l'hypothèse où l'équivalent homéomorphe fonctionnel des droits humains au sein des juridictions autochtones est connu. Chez les Mapuche, un équivalent pourrait être identifié dans le concept d'*Az Mapu*, qui correspond à la loi cosmique qui régit les différentes entités dotées d'énergie qui peuplent le monde visible et invisible. Selon leur cosmophilosophie, la régulation exercée par l'*Az Mapu* exprime les normes de conduite aussi bien individuelles que collectives que doivent observer les Mapuche pour maintenir l'harmonie cosmique (Cloud, 2010 ; Antona Bustos, 2014). Pour les Mapuche concernés par une majorité de conflits environnementaux et territoriaux, le défi de l'interprétation interculturelle des droits humains consiste notamment à interpréter ces droits de sorte qu'ils permettent de protéger les droits fondamentaux des Mapuche qui trouvent leur origine dans le concept d'*Az*

Mapu. Ainsi, l'invocation d'une violation du droit à la vie pourrait-elle mener à s'interroger sur le respect du droit à la vie de la personne ou de la collectivité autochtone concernée mais aussi de celui d'un cours d'eau ou d'une entité surnaturelle (Cloud, 2015a).

Tout essentiel que soit ce dialogue interculturel pour une application effective des droits humains et par-delà le respect de l'État de droit pour les peuples autochtones (Fornet-Betancourt, 2000 : 12), il est compromis par l'asymétrie des pouvoirs qui affecte les relations entre l'État, les entreprises et les peuples autochtones. Aussi comme le suggère cet auteur, afin de ne pas tomber dans les pièges idéologiques d'un dialogue décontextualisé, il est nécessaire de s'entendre au préalable sur les conditions du dialogue, en considérant les facteurs économiques, politiques, militaires qui interviennent dans les relations entre ces trois acteurs.

Au Chili, l'interculturalité en justice a commencé à s'introduire dans les procédures administratives et judiciaires, sans cependant parvenir à engager un dialogue de fond entre les juridictions en présence ni sur l'interprétation des droits humains, comme en témoigne l'inéquitable résolution des litiges environnementaux en territoires autochtones.

UNE INITIATION À L'INTERCULTURALITÉ EN JUSTICE À DEMI-MESURE : À PROPOS DE L'INSTAURATION D'UN MODÈLE DE DÉFENSE PÉNALE SPÉCIALISÉE [...]

Jusqu'à l'adoption de la Convention 169 de l'OIT, une seule norme invitait les juridictions autochtones à s'immiscer en justice. L'article 54 de la *ley indígena* de 1993 dispose ainsi que, dans les affaires civiles entre parties autochtones, les normativités autochtones (dites « coutumes » en français, « *costumbres* » en espagnol) qui seraient prouvées par tout moyen, notamment par des expertises anthropologiques, auraient valeur de droit sous réserve de leur compatibilité avec la Constitution. L'article 55 prévoit la mise en place de procédures de médiation en matière civile. Dans le domaine pénal, cette même loi indique que les normativités autochtones seront seulement considérées en tant que cause de diminution ou d'exemption de la responsabilité pénale. En 2009, la Convention 169 de l'OIT a permis de renforcer ces initiatives en prévoyant le respect des coutumes, institutions et droits coutumiers compatibles avec le système juridique national et le droit international des droits de l'homme (article 8). Elle établit également le respect des modes coutumiers de règlement des conflits compatibles avec le système juridique national et le droit international des droits de l'homme (article 9.1), ainsi que le règlement des conflits en matière pénale dans le respect des coutumes (article 9.2). Enfin,

la Convention prévoit la prise en compte des caractéristiques économiques, sociales et culturelles des peuples autochtones dans le cadre de la détermination des sanctions pénales par les tribunaux (article 10).

Puis, en 2000, l'adoption du nouveau code de procédure pénale a signifié l'abandon du système inquisitoire pour un modèle accusatoire public et oral tout en permettant l'émergence d'une défense spécialisée pour les peuples autochtones. L'augmentation des affaires de tout ordre mettant en cause des personnes autochtones a mené les bureaux de la défense pénale publique à interroger les limites du modèle de défense pénale de droit commun et à essayer des mécanismes plus adaptés et respectueux des cultures et juridicités autochtones. Dans ce contexte, le fonctionnement prometteur d'un premier bureau de défense pénale mapuche dès 2001 à Temuco (Araucanie) a été suivi de la systématisation d'un modèle de défense dite spécialisée pour les personnes autochtones, avec l'émergence de défenseurs spécialisés en droit autochtone, la création puis la promotion de la figure des « facilitateurs interculturels » accomplissant tant des missions d'interprètes que de médiateurs culturels¹¹ et enfin, l'adoption de l'ordonnance 177 relative aux critères généraux d'octroi d'une attention spécialisée aux peuples autochtones¹². Si la mise en œuvre du modèle de défense pénale spécialisée a permis d'améliorer la défense des personnes autochtones, il conviendrait de le doter de plus de moyens et d'assurer son application uniforme sur l'ensemble du territoire.

Au-delà du modèle de défense pénale autochtone, les tribunaux et le personnel judiciaire sont tenus de respecter les dispositions de la Convention 169 relatives à l'accès des populations autochtones à la justice et au respect de leurs juridicités. À cet égard, l'article 8.2¹³ a, par exemple, été invoqué en justice pour justifier le respect d'accords réparatoires (prévus par le code pénal), en tant que modes alternatifs « coutumiers », dans le cadre d'affaires de violences intrafamiliales¹⁴. Cette stratégie de défense, qui détournait l'exclusion des accords réparatoires en matière de violence intrafamiliale en invoquant la Convention 169, a cependant été vivement critiquée par les services nationaux de protection des droits de la femme, l'Institut national des droits de

11. Sur les facilitateurs interculturels, voir Le Bonniec, 2015.

12. Aujourd'hui, dans l'ensemble du pays, il existerait 174 défenseurs spécialisés pour des affaires autochtones ou mettant en cause des imputés autochtones, mais seulement huit facilitateurs interculturels et une seule unité de défense spécialisée autochtone.

13. Cet article doit être associé à l'article 9.1 de la Convention 169 qui se réfère au respect des « méthodes auxquelles les peuples intéressés ont recours à titre coutumier pour réprimer les délits commis par leurs membres ». Cependant cet article a été jugé incompatible avec la Constitution chilienne par le tribunal constitutionnel dans sa décision du 4 avril 2000.

14. Sur l'usage de ce moyen, voir Palma Ayala et Sandrini Carreño, 2014.

l'homme et des organisations et autorités traditionnelles mapuche, au motif que ces accords ne pouvaient être assimilés à une forme de juridicité mapuche. L'article 10 de la Convention, qui permet l'adaptation des sanctions pénales en considération des « caractéristiques économiques, sociales et culturelles » des peuples autochtones et recommande de préférer des sanctions alternatives à l'emprisonnement, a également été partiellement mis en œuvre selon les juges saisis et la diligence des avocats.

Dans des circonstances où les défenseurs de personnes autochtones ont présenté des expertises anthropologiques aux juges et ont maintenu un dialogue avec les autorités de certains centres pénitentiaires, quelques aménagements ont été ponctuellement concédés, permettant ainsi l'organisation de cérémonies du Nouvel An autochtone. Dans la région de Los Ríos, un « Protocole pour le traitement des prisonniers mapuche » a été adopté. Ces applications demeurent cependant exceptionnelles, tout comme l'adoption de mesures alternatives à l'emprisonnement. À cet égard, un rapport récent rendu par le Défenseur pénal public national indique que la détention de personnes autochtones intervient dans 5 % de plus de cas que pour le reste de la population, et dans 7 % de plus de cas pour les détentions préventives (Defensor Nacional, 2013). La population autochtone est par ailleurs concernée par 23,7 % des détentions illégales. Ces chiffres manifestent non seulement une situation de discrimination, mais indiquent également une tendance à favoriser l'emprisonnement des personnes autochtones au détriment d'autres types de sanctions.

Dans le contexte de l'émergence d'initiatives interculturelles au sein des chambres civiles et pénales des tribunaux chiliens, les cours d'appel saisies de litiges environnementaux et territoriaux générés par les menaces que font peser les projets extractifs, de développement ou d'infrastructure sur les habitats autochtones, ont dû faire face à la difficile tâche d'harmoniser les conflits entre l'ordre juridique constitutionnel chilien et les droits autochtones qui gravitent autour de la Constitution. En raison de la valeur infra constitutionnelle de ces droits au Chili, le nœud du conflit se situe entre les droits économiques et les droits humains consacrés. Dans ce type de conflit, le défi de la protection des droits des peuples autochtones réside dans l'interprétation interculturelle des droits fondamentaux des peuples autochtones.

[...] À L'INTERPRÉTATION INTERCULTURELLE DES DROITS HUMAINS DANS LES CONFLITS ENVIRONNEMENTAUX-TERRITORIAUX

La judiciarisation des droits autochtones dans les conflits environnementaux a débuté dès l'approbation de la Convention 169 de l'OIT.

Comme le tribunal constitutionnel avait statué en 2000 et 2008 que l'article 6 de la Convention relatif au droit à la consultation et au CPLE était auto-exécutoire, les défenseurs des peuples autochtones ont invoqué l'absence de consultation des communautés autochtones concernées pour tenter de suspendre toute mesure administrative ou législative affectant les peuples autochtones et qui n'avait pas été soumise à un mécanisme de consultation. Un bilan de la judiciarisation de ce type de conflits depuis cette date peut être réalisé selon des perspectives tant quantitatives que qualitatives. D'une part, la stratégie de judiciarisation de la Convention 169 a commencé à connaître un certain succès auprès des cours d'appel à partir de l'année 2010. Il a cependant fallu attendre 2013 pour que la Cour suprême cesse d'assimiler le droit à la consultation et au CPLE au processus de participation citoyenne prévu par la législation environnementale puis veille au respect de ce droit conformément aux standards internationaux, ce qui a permis de paralyser certains projets menaçant les habitats autochtones. Cependant, cette jurisprudence soudainement favorable a commencé à fléchir la même année, d'une part sous le coup d'une nouvelle décision du tribunal constitutionnel de janvier 2013 qui reconnaissait à la Convention 169 la valeur d'une simple loi, d'autre part avec la création de trois tribunaux environnementaux à Arica, Valdivia et Santiago. Dès lors que ces derniers sont compétents pour apprécier la légalité des décisions de l'administration environnementale, la Cour suprême qui sera suivie des cours d'appel va se déclarer incompétente dans certaines affaires lorsqu'elle a connaissance de recours de protection émis contre des décisions de l'administration environnementale.

Or, à cet égard, les critères retenus pour évaluer l'opportunité du recours à la consultation et au CPLE varient entre tribunaux, faisant obstacle à la consolidation d'une jurisprudence uniforme et conforme aux standards internationaux en la matière. Par ailleurs, les tribunaux environnementaux jugent selon une technicité éloignée des méthodes herméneutiques recommandées pour statuer sur la protection des droits fondamentaux. Aujourd'hui, nombre des entreprises dont les projets ont été initialement paralysés pour violation du droit à la consultation et au CPLE, ont adapté leurs projets de manière à solliciter de nouveau leur approbation auprès de l'administration environnementale (projet El Morro refondé au sein du projet Nueva Unión, projet Pascual Lama) ou bien ont déjà obtenu le feu vert de cette administration (notamment le parc éolien de Chiloé, projet de prospection minière Paguanta) sans que toutefois les consultations menées auprès des communautés autochtones répondent aux standards établis par le droit international relatif aux peuples autochtones (Iwgia, 2017 : 260).

Dans ces circonstances, le succès de la judiciarisation de ces conflits est peut-être à situer dans l'amélioration de l'interprétation des droits des peuples autochtones que ce phénomène a fini par engendrer. D'un point de vue qualitatif, bien qu'une jurisprudence uniforme n'ait pu s'installer dans le pays en relation à l'application du droit à la consultation et au CPLE prévu par la Convention 169 de l'OIT, la stratégie de judiciarisation de l'instrument international influença sans doute, bien que timidement, la qualité de l'interprétation des droits des peuples autochtones au Chili. On a ainsi observé une plus grande sensibilisation des Cours d'appel à la réalité socioculturelle et spirituelle autochtone, favorisée par les recours à des expertises anthropologiques, ainsi qu'une extension progressive du catalogue des droits fondamentaux sollicités pour protéger les habitats autochtones. Cela a permis dans certaines circonstances une conception holistique du territoire, à l'instar de la jurisprudence de la Cour IDH qui protège l'interconnexion entre les droits au territoire, le droit de propriété, le droit à la vie et la liberté de conscience et de culte (Cloud, 2017). Quelques décisions permettent d'appréhender les prémisses de dialogues sur les droits humains entre la Constitution et l'*Az Mapu*. De même progressivement, ces conflits ont conduit à invoquer les violations d'autres droits de la Convention 169 (articles 13, 14, 15 puis 4.1, 7, 1, 2, 8.2 et 16), d'autres normes, telles la DDPA mais aussi la jurisprudence du système américain des droits humains. Cet effort d'intégration du droit international des peuples autochtones et des conceptions autochtones des droits fondamentaux par les cours d'appel contraste avec la position de la Cour suprême dont le spectre des droits constitutionnels protégés s'articule essentiellement autour du droit à l'égalité devant la loi et du droit de vivre dans un environnement non contaminé.

Si l'offre juridique spécifique en matière de droits autochtones et l'interprétation interculturelle des droits humains sont les conditions d'un État de droit pour les peuples autochtones et qu'en l'espèce les situations précédemment décrites témoignent d'un bilan en demi-mesure, en revanche, les stratégies actuelles de criminalisation des mobilisations sociales autochtones s'inscrivent dans le sillage de l'opposé dialectique à l'État de droit, l'état d'exception.

LA CRIMINALISATION DES REVENDICATIONS TERRITORIALES MAPUCHE OU LE RECOURS DÉMESURÉ AUX ÉTATS D'EXCEPTION

Comme l'explique Marie-Laure Basilien-Gainche (2001 : 35) dans une thèse sur le rapport dialectique entre l'État de droit et les états d'exception, ceux-ci « se définissent comme des techniques juridiques prévues par l'État, qui doivent lui permettre d'atteindre la fin qu'il se propose de réaliser, à savoir

l'État de droit, et qui l'autorisent à concentrer les pouvoirs et à restreindre les droits. Quant aux états d'exception, ils peuvent être regardés comme des techniques juridiques à la disposition de l'État, techniques qui répondent à des impératifs d'efficacité dans un contexte de guerre, et qui usent de méthodes de contrainte pour le maintien de l'ordre public». À ce titre, par définition, le recours aux états d'exception doit demeurer exceptionnel ; la démesure apparaît alors dans le recours du gouvernement chilien aux états d'exception pour des situations ne s'apparentant pas à des crises mais à des fins de contrôle des mobilisations sociales, en l'espèce celle des populations autochtones qui revendiquent la récupération de leurs territoires ancestraux.

À l'instar de nombreux peuples autochtones en Amérique latine, les mobilisations organisées au Chili dans le cadre de la récupération et de la protection des territoires historiques tombent sous le coup d'accusations d'actions criminelles ou terroristes. Dans la mesure où ces actions s'élèvent contre l'ordre économique protégé dans la Constitution, les peuples autochtones, dès lors criminalisés, sont considérés comme « subversifs » et « ennemis du droit pénal » (Delmas-Marty, 2009a ; Delmas-Marty, 2010 ; Villegas Díaz, 2011).

Depuis la transition à la démocratie, les mobilisations mapuche ont fait l'objet de diverses stratégies de criminalisation promues par le ministère de l'Intérieur, par les *fiscales* (procureurs) et relayées par le pouvoir judiciaire : l'application de la loi de sécurité intérieure de l'État à partir de la présidence Aylwin (1990-1994), l'application de la loi antiterroriste à partir de celle du Président Lagos (2000-2006) et plus récemment, le recours au droit pénal aggravé afin de détourner l'attention sur l'application de la loi antiterroriste.

L'invocation de la loi anti-terroriste a fait l'objet de toutes les attentions et critiques aux niveaux national et international. Adoptée sous la dictature militaire, cette loi a été appliquée de façon sélective aux Mapuche¹⁵ depuis le gouvernement de Ricardo Lagos dans les années 2000. En visite officielle au Chili en juillet 2013, Ben Emmerson, alors Rapporteur spécial des Nations unies sur la promotion et la protection des droits humains et des libertés fondamentales dans la lutte globale contre le terrorisme, a critiqué la criminalisation des mobilisations sociales mapuche liées à la question foncière en qualifiant son application comme partie du problème et non de la solution (Cloud, 2013b). En effet, sa mise en œuvre appelle des critiques de forme comme de fond. D'une part, la définition du terrorisme retenue par la loi ne correspond pas aux standards du droit international en la matière. Ainsi des actes délictuels comme des incendies peuvent en l'espèce entraîner une présomption

15. Entre 2000 et 2013, une quinzaine d'affaires ont été jugées en application de la loi anti-terroriste, dont une douzaine concerne les Mapuche.

d'intention terroriste. D'autre part, jusqu'en 2011, cette loi pouvait être invoquée à l'encontre de personnes mineures. D'un point de vue procédural, son invocation permet la mise en œuvre de procédures exorbitantes du droit commun : des détentions préventives prolongées (dans la pratique allant d'un à deux ans), le recours à des témoins protégés, c'est-à-dire dont l'identité est maintenue secrète, ce qui porte atteinte au respect du principe du contradictoire. Enfin, les peines encourues pour la commission d'actes terroristes sont majorées de plusieurs degrés par rapport à la sanction encourue pour des faits similaires qualifiés de délits ou crimes de droit commun. En juillet 2014, le Chili a été condamné par la Cour interaméricaine des droits de l'homme à l'égard de la loi anti-terroriste (Rinaldi, 2014)¹⁶. Malgré cette condamnation au contentieux et les critiques permanentes adressées à l'encontre de l'application de la loi anti-terroriste à des Mapuche, nombre d'entre eux restent détenus sous l'effet de cette loi.

Alors qu'ils sont immédiatement privés de liberté, la qualification des délits pour lesquels ils sont emprisonnés et privés de la plupart des garanties procédurales est régulièrement revue par la suite à la baisse, au gré de leurs appels (Iwgia, 2012 ; Iwgia, 2013). Dans de nombreux cas, les tribunaux ont jugé que les preuves apportées par le Parquet pour mettre en cause des Mapuche en application de la loi anti-terroriste et ainsi les maintenir en détention prolongée, étaient manifestement insuffisantes et que les accusations portées étaient infondées. À titre d'exemple, dans sa décision du 25 octobre 2017, le tribunal de justice pénale de Temuco a acquitté onze Mapuche accusés d'avoir commis un incendie ayant entraîné la mort de deux personnes le 4 janvier 2013. Le juge saisi estima que la preuve apportée par le Parquet et les demandeurs était insuffisante pour démontrer le caractère terroriste des faits, tout comme pour convaincre les juges de la participation des accusés aux faits dénoncés ; dans cette affaire, l'unique source d'information dont dérivait toutes les autres « preuves » d'accusation relatives à la participation des accusés provenait des déclarations d'un individu qui avait fait l'objet de graves violences de la part de la gendarmerie pour le contraindre à témoigner. Pour ce motif, les juges ont estimé que « la déclaration (le témoignage) du 8 novembre 2013 souffrait d'un vice de légalité qui lui enlevait tout caractère probant ». Dans une autre affaire jugée le 19 octobre 2017, considérant que les preuves apportées par le Parquet manquaient de fondement, la Cour suprême a ordonné la libération

16. L'affaire en question, qui avait été présentée à la Commission interaméricaine des droits de l'homme en 2004, concerne sept Mapuche et une militante chilienne qui avaient été jugés et condamnés en vertu de la loi antiterroriste chilienne durant les années 2001 et 2003, pour les cas « Lonkos Pichún y Norin », « Víctor Ancalaf » et « Poluco-Pidenco », sous le mandat présidentiel de Ricardo Lagos.

immédiate de huit mapuche placés à tort en détention préventive dans le cadre de l'opération dite *huracán*.

Parallèlement au recours à ces mécanismes de judiciarisation sécuritaire, le gouvernement légitime l'usage disproportionné de la violence par les forces de sécurité envers les communautés autochtones concernées sans discriminer les cibles de ces violences, lesquelles touchent les aînés, les femmes ou les enfants (INDH, 2016). Symbole de cette escalade démesurée de violences, en 2017 une femme mapuche privée de liberté est restée menottée pendant une grande partie de son accouchement, en présence du personnel masculin de la gendarmerie. Dans sa décision de décembre 2016, la Cour suprême a estimé que «l'État chilien a manqué à son obligation de protéger la prévenue de la violence exercée par les fonctionnaires de gendarmerie en permettant que la prévenue, dans une condition particulièrement vulnérable en raison de sa grossesse et de sa privation de liberté, soit soumise à des traitements inhumains, indignes et dégradants qui auraient dû être évités». Le paradigme de la discrimination était mis en évidence. Pour une fois, en considération du scandale médiatique produit, trois fonctionnaires de gendarmerie ont été poursuivis en décembre 2017 par le tribunal de garantie d'Arauco.

Cependant, de telles actions à l'encontre de policiers ou de gendarmes auteurs de violences contre des Mapuche sont exceptionnelles. Leur impunité demeure le principe, tandis que des procureurs mis en échec par les tribunaux dans l'application de la loi antiterroriste ont été promus au sein d'une nouvelle section dite de haute complexité (Fiscalía de Alta Complejidad). L'apogée de ce cercle de violences a eu lieu en juin 2018, quand le président Piñera annonçait la création d'un groupe de police d'élite spécialisé dans la lutte antiterroriste et le crime organisé, plus tard connu sous le nom de *comando jungla*, en vue d'intervenir spécialement dans les régions du Biobío, de l'Araucanie et de Los Ríos. Alors que le commando était entré en fonction en août 2018, le 14 novembre 2018, des membres des forces de police spéciales, officiellement mandatés dans le cadre d'une opération de récupération de véhicules volés, ont tué d'une balle dans la tête un jeune Mapuche alors que ce dernier rentrait paisiblement chez lui en tracteur. Le jeune homme qui l'accompagnait, témoin du crime, a ensuite fait l'objet de graves violences physiques. Face aux mobilisations massives organisées dans tout le pays par la population chilienne et mapuche pour protester contre les violences policières, le président Piñera a décidé le retrait du commando et son remplacement par de nouvelles forces spéciales de police. Puis il a ordonné la mise en place d'une commission spéciale chargée d'enquêter sur les faits car la carte mémoire sur laquelle était enregistrée la vidéo de l'opération policière avait été détruite par l'un des officiers de l'opération. Dans ce climat de violence, les avocats qui œuvraient à la

défense des Mapuche victimes de la violence étatique ou accusés de terrorisme, sont eux-mêmes l'objet de poursuites judiciaires à des fins d'intimidation.

CONSIDÉRATIONS FINALES

À l'aune du respect des droits fondamentaux des peuples autochtones et de leur accès à la justice, trente ans après la fin de la dictature, les critères minimums de l'État de droit ne sont toujours pas satisfaits. Les évolutions que nous avons évoquées témoignent de l'émergence d'une justice interculturelle à demi-mesure mais aussi d'un recours étatique démesuré à la violence.

En premier lieu, si des progrès ont été réalisés pour améliorer l'offre juridique spécifique destinée aux peuples autochtones, celle-ci manque de cohérence, ne satisfait pas aux standards posés par la Convention 169 tels qu'ils sont établis par le droit international des peuples autochtones et s'avère insuffisante pour assurer la protection des droits fondamentaux de ces peuples. Il importe ainsi que soit réformée la Constitution chilienne en vue d'établir un équilibre entre l'encadrement du modèle d'économie néolibérale et les droits humains, en renforçant le catalogue des droits mais aussi en reconnaissant et en protégeant les droits des peuples autochtones. Jusqu'alors, les nombreux projets de réformes constitutionnelles qui ont été envisagés rendaient compte de la réticence de la classe dirigeante à accepter non seulement l'idée d'une République plurinationale et pluriculturelle, mais aussi la reconnaissance de droits collectifs aux peuples autochtones, notamment dans les domaines de la justice et des droits aux terres, aux territoires et aux ressources naturelles. Les mandats présidentiels se sont succédé sans que les projets de réforme constitutionnelle aboutissent. Ce n'est que quelques jours avant le terme de son mandat que la présidente Bachelet a présenté son projet de réforme. Quelques mois après son investiture, le président Piñera, à son tour, a déposé un nouveau projet, sans que celui-ci ait fait l'objet d'une consultation auprès des peuples en vue d'accueillir leur consentement libre, préalable et éclairé.

En second lieu, il demeure indispensable d'améliorer l'accès des peuples autochtones aux droits et à la justice. D'une part, la justice constitutionnelle chilienne demeure une justice peu téméraire, non homogène et manquant d'outils lui permettant non seulement de faire respecter la Constitution mais aussi de l'accompagner pour affronter les nouveaux enjeux sociétaux. Traditionnellement, la justice chilienne représente un pouvoir effacé, voire rétracté derrière les autres pouvoirs. Il conviendrait ainsi que la nouvelle Constitution renforce la justice constitutionnelle en la dotant d'une plus grande variété de recours, tels l'*amparo* collectif d'Argentine qui permet de défendre les intérêts d'une collectivité. D'autre part, il importe de franchir définitivement la voie

de l'interculturalité, de renforcer les dispositifs existants tout en les complétant afin d'assurer un accès homogène à la justice sur l'ensemble du territoire chilien. À cet égard, il convient d'enrichir la culture juridique prédominant au Chili dans une perspective de diversité, de respect des droits collectifs et en accord avec une interprétation dynamique des droits humains. Mais un tel renforcement de l'État de droit en faveur des peuples autochtones du Chili demeurerait illusoire face à un État qui protège ses agents militaires et policiers et incite, à travers l'exercice de mesures d'exception, au recours à une violence démesurée à l'égard des communautés autochtones mobilisées pour la récupération et la protection de leurs terres ancestrales.

BIBLIOGRAPHIE

- Antona Bustos, Jesús**, 2014, *Los derechos humanos de los pueblos indígenas: El Az Mapu y el caso Mapuche*, Temuco, Universidad Católica de Temuco.
- Basilien-Gainche, Marie-Laure**, 2001, *État de droit et états d'exception : étude d'une relation dialectique à partir du constitutionnalisme colombien*, thèse de droit public sous la direction de Jean-Michel Blanquer, IHEAL, Université Paris 3, 827 p.
- Bellier, Irène ; Cloud, Leslie et Lacroix, Laurent**, 2017, *Les droits des peuples autochtones. Des Nations unies aux sociétés locales*, Paris, L'Harmattan.
- Chevallier, Jacques**, 2017, *L'État de droit*, Paris, L.G.D.J.
- Cloud, Leslie**, 2017, « Los tribunales chilenos y la protección de los territorios indígenas: los desafíos de una resolución jurisprudencial de la disconformidad entre el modelo económico neoliberal chileno y la efectivación de los derechos indígenas », in Verdum, Ricardo et Ioris, Edviges (dir.), *Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas em movimento na América Latina*, Rio de Janeiro, ABA publicações, pp. 99-124.
- Cloud, Leslie**, 2015a, « Derecho propio mapuche, derecho internacional de los pueblos indígenas y derecho chileno: Ilustraciones y desafíos de un des-encuentro de hoy, en las relaciones territoriales entre los Mapuche y el Estado de Chile », in Morita Carrasco, Lombrana ; Andrea Ojeda, Natalia et Ramírez, Silvina (dir.), *II Jornadas de debate y actualización en temas de antropología jurídica, diálogos entre antropología y derecho*, Buenos Aires, Eudeba.
- Cloud, Leslie**, 2015b, « Le droit à l'autodétermination du peuple mapuche au XIX^e siècle : entre droit des gens et droit international classique », in Salas, Ricardo et Le Bonniec, Fabien (dir.), *Les Mapuche à la mode*, Paris, L'Harmattan, pp. 29-48.
- Cloud, Leslie et Le Bonniec, Fabien**, 2012, « Entre logiques d'État et autochtonie : dynamiques de la territorialité mapuche à l'heure du droit à l'autodétermination des Peuples autochtones », *Quaderns-e*, vol. 2, n° 17, pp. 25-43.
- Cloud, Leslie**, 2013, « Bilan de la judiciarisation des droits des peuples autochtones au Chili depuis la ratification de la Convention 169 de l'Organisation internationale du Travail (OIT) sur les droits des peuples autochtones et tribaux », Communication

- au Séminaire Sogip « Perspectives comparatives sur les droits des peuples autochtones 2012-2013 », 14 mars 2013, Sogip - Scales of Governance and Indigenous Peoples, <http://www.sogip.ehess.fr/spip.php?article521> [consulté le 12 août 2016].
- Cloud, Leslie**, 2010, « Az Mapu, el derecho invisible o el derecho de los Mapunche », *Revista Thule*, https://www.academia.edu/10615223/Az_Mapu_el_derecho_invisible_o_el_derecho_de_los_Mapunche [consulté le 12 août 2016].
- Defensor Nacional**, 2013, « Cuenta pública », 8 avril 2013, <http://www.dpp.cl/resources/upload/files/documento/4943f536e9c1a8cb536736538432a4a7.pdf> [consulté le 12 août 2016].
- Delmas-Marty, Mireille**, 2006, *Pluralisme ordonné, les forces imaginantes du droit*, Paris, Seuil.
- De Sousa Santos, Boaventura**, 2002, « Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos », *El otro derecho*, n° 28, ILSA, Bogota, pp. 59-83.
- Fornet-Betancourt, Raúl**, 2000, *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, San José, DEI.
- Gros, Christian**, 1999, « Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad », *Análisis político*, n° 36, pp. 3-20.
- Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH)**, *Situación de los derechos humanos en Chile, informe anual 2016*, Santiago de Chile, Indh, 322 p.
- Iwgia**, 2018, « Chile », *El mundo indígena*, Copenhague, Iwgia.
- Iwgia**, 2013, « Chile », *El mundo indígena*, Copenhague, Iwgia.
- Iwgia**, 2012, « Chile », *El mundo indígena*, Copenhague, Iwgia.
- Le Bonniec, Fabien**, 2015, « La culture mapuche à la barre : pouvoir et médiation linguistico-culturels des facilitateurs interculturels dans les tribunaux pénaux du sud du Chili », *Autrepart*, n° 73, Presses de Science Po, pp. 55-71.
- Palma Ayala, Rosario et Sandrini Carreño, Renata**, 2014, « Mujer mapuche y retos de la justicia intercultural: aplicación del derecho propio en delitos de violencia intrafamiliar », *Anuario de derechos humanos*, n° 10, pp. 151-161.
- Panikkar, Raimundo**, 1984, « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental? », *Interculture*, vol. XVII, n° 1, cahier 82, pp. 3-27.
- Rinaldi, Karine**, 2014, « Cour IADH : Affaire Norín Catrimán et autres (dirigeants, membres et militante du Peuple autochtone mapuche) c. Chili : analyse depuis la perspective des droits différenciés des peuples autochtones », *Sentinelle*, n° 401.

VERÓNICA GÓNZÁLEZ GÓNZÁLEZ*

Les demandes d'autodétermination des peuples autochtones du Mexique : vers de nouvelles souverainetés ?

Depuis son apparition à l'horizon des mobilisations autochtones mexicaines, le droit à l'autodétermination a été associé à diverses pratiques et représentations. L'analyse des différents contenus auxquels ce concept a été lié depuis les années 1970 met en évidence l'influence de deux caractéristiques du champ politique mexicain sur la façon dont ce principe est entendu et mis en pratique aujourd'hui : la colonialité du pouvoir (Quijano, 2007) et les politiques néolibérales progressivement installées au Mexique à la fin du ^{xx}e siècle.

Ce chapitre analyse comment ces deux aspects se sont conjugués pour créer un scénario ambigu. D'une part, celui-ci légitime la revendication du droit à l'autodétermination de groupes s'auto-identifiant en tant que « peuples autochtones »¹, jusqu'à lui permettre d'être reconnu comme droit dans la

* Membre du Système national de chercheurs du Conseil national de science et technologie (Conacyt) au Mexique.

1. « La catégorie relationnelle "peuples autochtones" est construite, non comme substance mais pour poser la question du sujet politique dans le cadre d'un rapport juridique à l'État et à la souveraineté » (Bellier, 2009). Au Mexique, ce terme trouve des correspondances avec la catégorie *pueblos indígenas* qui s'est imposée depuis les années 1980 dans le champ politique national et qui est mobilisée pour construire des projets politiques en lien avec les droits reconnus dans la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones. Il existe différentes don-

Constitution fédérale mexicaine. D'autre part, il met en place des dynamiques qui, loin de renforcer l'autodétermination politique de ces peuples, limitent sa portée et reproduisent la structure de colonialité sur laquelle repose l'hégémonie étatique. Ce chapitre appréhende le cas mexicain comme un champ de bataille politique où la définition et la délimitation d'une mesure appropriée pour reconnaître et mettre en œuvre des droits pour les peuples autochtones mexicains, en particulier le droit à l'autodétermination, sont problématiques. Faut-il reconnaître des droits autochtones sur les plans culturel, économique ou politique? Ces droits doivent-ils être reconnus dans la Constitution nationale, ou bien être circonscrits à celles des États fédérés? À quels niveaux ces droits peuvent-ils s'exercer sans menacer l'hégémonie nationale? Doivent-ils être circonscrits au niveau communautaire, au niveau municipal ou à des régions? Ces discussions sont majeures car la mesure de ces droits a des implications fondamentales quant à leur nature. Mettre en place des initiatives politiques ou juridiques sans avoir mené une réflexion avec les peuples autochtones eux-mêmes, en tenant compte de leurs aspirations et des contextes historiques spécifiques, participe du mécanisme de reproduction des systèmes hégémoniques de la gouvernance globale. De la sorte, non seulement tout projet politique qui ne correspondrait pas aux besoins et aux capacités du peuple en question est un échec. Mais aussi, la proposition d'initiatives pour réformer des lois jusque-là mal calibrées dans ce domaine a entraîné un net recul des discussions sur les questions autochtones et la constitution d'un sujet politique autochtone.

Dans un premier temps, j'analyserai le poids de la colonialité du pouvoir dans la constitution d'entités réclamant aujourd'hui le droit à l'autodétermination. À cette fin, je reviendrai sur la relation intime qui lie l'État mexicain aux autorités politiques autochtones. L'État et ces entités politiques subalternes se trouvent étroitement liés par une configuration mutuelle qui a été fondamentale dans la consolidation de l'hégémonie étatique pendant la deuxième moitié du ^{xx}e siècle. Ce rapport a permis l'existence d'institutions autochtones, tantôt réglementées par la loi, tantôt moins clairement établies en termes de structure légale rationnelle, cette ambiguïté ayant facilité une domination étatique passant par un gouvernement indirect.

Dans un deuxième moment, je montrerai que les politiques néolibérales adoptées par le gouvernement mexicain au tournant des années 1990 ont exacerbé l'ambiguïté vis-à-vis des institutions autochtones : d'une part, au nom de

nées statistiques sur le nombre de peuples et de personnes autochtones, comme celles du Conseil national de population (Consejo Nacional de Población) qui a estimé dans l'Enquête intercensitaire nationale sur la population, de 2015, que 21,5 % des 121 millions d'habitants s'identifient comme « autochtones », dans un pays qui compte 68 langues autochtones (Conapo, 2016).

ces politiques, l'État a supprimé en 1992 l'inaliénabilité des terres collectives, l'un des droits les plus importants permettant aux autorités autochtones d'exister; d'autre part, en 2001, l'appareil néolibéral mexicain a reconnu le droit à l'autodétermination, un droit politique autrefois réservé de façon exclusive à l'État, tout en le contenant fortement. Cette analyse chronologique permet de souligner les changements que l'avancement progressif de la «gouvernance globale» (Hardt et Negri, 2000) au Mexique a induits sur l'exercice du droit autochtone à l'autodétermination.

Dans un troisième temps, je me demanderai si dans le contexte actuel de gouvernance globale, la crise politique qui traverse le Mexique a un impact sur la façon dont l'autodétermination autochtone peut se déployer, ou au contraire se réduire, ou s'il est nécessaire d'analyser de nouvelles formes de démesure à l'encontre de ces peuples.

L'HÉGÉMONIE DE L'ÉTAT MEXICAIN : ENTRE TOLÉRANCE ET DÉMESURE ENVERS LES INSTITUTIONS AUTOCHTONES

Dans de nombreuses sociétés résultant d'un processus colonial, l'hégémonie de l'État est produite et reproduite sur la base de la domination des peuples autochtones et d'autres populations susceptibles d'être en compétition avec lui pour la souveraineté nationale (March et Olsen, 1998 : 944). Au-delà de la rhétorique avancée par les États prônant une souveraineté nationale forte, ces pays sont les héritiers d'un modèle colonial caractérisé par la distribution historique de ce «pouvoir souverain [...] entre de nombreuses formes d'autorité locale [...] en permettant ainsi que des registres de souveraineté coexistent et se superposent» (Hansen et Stepputat, 2006 : 295). Le Mexique correspond à cette description car l'hégémonie politique a reposé sur une multiplicité de pratiques, d'institutions et d'autorités qui ont coexisté et évolué main dans la main avec l'État.

L'hégémonie étatique s'est manifestée à la fois par une tolérance envers les institutions politiques autochtones, et par une domination parfois violente. Ainsi, ce rapport mutuellement constituant n'a-t-il pas exclu une démesure de l'État qui a eu régulièrement recours à la violence pour réprimer des mobilisations autochtones : incursions armées, massacres ou encore criminalisation de leurs leaders sont des actes continuellement subis par les peuples autochtones. La place que l'État a attribuée aux institutions autochtones dans le champ politique ne correspond pas au rôle décisif qu'elles ont effectivement joué dans la configuration du pouvoir : la coexistence, voire la superposition, de ces entités avec l'État a été exclue du mythe national. La souveraineté émanant de ces institutions et la représentativité politique de leurs autorités n'ont pas toujours

été officiellement reconnues. En outre, la consolidation de l'hégémonie que l'État a établie au niveau international comme national, en partie grâce au rapport de domination de ces peuples, lui a permis de produire une spatialité du pouvoir réduisant les autorités politiques subalternes au niveau local, ce qui a eu pour effet de limiter leurs possibilités d'interagir directement avec le niveau international.

Depuis près de quarante ans, les changements rapides liés à la mondialisation ont déstabilisé des aspects fondamentaux de l'hégémonie étatique mise en place au sortir de la Révolution mexicaine, tout en déclenchant une reconfiguration de la définition même de la souveraineté, de l'État, ainsi que des jeux d'échelles reliant les niveaux international et national.

L'AUTODÉTERMINATION AUTOCHTONE ET L'ACTIVISME TRANSNATIONAL : PREMIÈRES ALLIANCES POLITIQUES POUR CONTENIR LA COLONIALITÉ DE L'ÉTAT ?

Dans les années 1970, des luttes politiques nationales contre un système autoritaire montrant ses premières brèches ont conforté un scénario où les peuples autochtones se sont approprié la revendication du droit à l'autodétermination. La demande d'un projet politique s'appuyant sur l'autonomie s'insérait alors dans une dynamique de contestation de « la règle absolue d'un pouvoir souverain » unique (Speed, 2008 : 180) et, notamment, des violences extrêmes commises de façon structurelle par celui-ci à l'encontre des peuples autochtones.

L'appropriation du concept d'autodétermination par les organisations autochtones mexicaines durant cette décennie se situe, dans un contexte de socialisation, dans des nouveaux espaces internationaux où se débattaient les droits des peuples autochtones. Dans ces enceintes, plusieurs organisations autochtones mexicaines ont présenté leurs revendications² et contribué à la consolidation des réseaux transnationaux nourrissant une interprétation de ce principe. En retour, l'affiliation d'organisations autochtones mexicaines à ces réseaux transnationaux a encouragé l'articulation de mouvements provenant de différentes régions du Mexique. En permettant une interaction directe entre organisations autochtones et internationales, ces réseaux ont également produit une légitimité nouvelle : elle ne puisait pas directement dans les ressources politiques de l'État mais dans celles d'organisations représentant une « communauté internationale » qui se prévalait d'être au-delà des intérêts des États. Ce relais transnational a soutenu précocement, bien avant la gouvernance

2. Pour une analyse sur l'évolution du profil des activistes participants, voir González (2017).

globale d'un monde multipolaire, de nombreux projets politiques basés sur des institutions politiques autochtones.

À la fin des années 1980, l'autodétermination est devenue un élément central dans le contexte de la mobilisation pour la commémoration des 500 ans de résistance populaire et autochtone. Ce moment politique a été instrumentalisé pour signaler que le système de domination sur lequel fut bâtie la colonisation était toujours en vigueur. Il a également permis de dénoncer certains excès de cette domination. Mise en avant par le mouvement autochtone, la marginalisation extrême et la discrimination quotidienne des peuples autochtones au Mexique pouvaient difficilement être ignorées par les institutions représentant la « communauté internationale ». La violation structurelle des droits des peuples a été dénoncée sur la scène internationale, ce qui a rendu visible la situation d'inégalités économiques et sociales. Cela a permis d'avancer, tant au niveau international qu'au niveau national, à partir d'un agenda basé sur les droits à l'autonomie et à l'autodétermination, à l'identité culturelle, à la terre et aux ressources naturelles, ainsi que sur le droit à déterminer librement le statut politique interne des communautés, selon le droit coutumier autochtone (Bartra et Otero, 2008).

La mobilisation de la revendication d'autodétermination a donné de la légitimité à des types de représentation politique et à des façons de faire de la politique qui pouvaient être mises en place en dehors du cadre dominant dans certains espaces publics. Ainsi, à la fin des années 1980, des députés mettant en avant leur identité autochtone ont été élus aux niveaux local et fédéral. En parallèle, des projets politiques autochtones d'autonomie se sont développés en dehors de l'État. L'ensemble des changements induits par la lutte pour l'autodétermination a suscité de nouvelles articulations dans le champ politique et remis en question les rapports entre le mouvement autochtone, les institutions autochtones subalternes et l'État. Néanmoins, dans la mesure où le registre des droits humains au Mexique a avancé de manière concomitante au modèle néolibéral économique, les ambitions des projets d'autonomie ont été progressivement atténuées. J'examinerai cette ambivalence qui a eu des conséquences sur la portée et la nature du droit à l'autodétermination.

LA CONSOLIDATION D'AUTONOMIES POLITIQUES CONTRE LE MODÈLE MULTICULTUREL

En 1991, le Mexique devient un précurseur du multiculturalisme comme nouveau modèle d'action publique considérant les peuples autochtones. Il était déjà le premier pays latino-américain (et le deuxième au monde) à avoir ratifié en 1990 la Convention 169 concernant les peuples indigènes et tribaux

dans les pays indépendants de l'Organisation internationale du travail (OIT). L'abandon du modèle assimilationniste des politiques indigénistes mises en place depuis la Révolution mexicaine doit beaucoup à l'action d'intellectuels mexicains engagés, notamment des anthropologues, à la fois dans les milieux universitaires, les organisations internationales, le gouvernement et dans les réseaux transnationaux pour les droits des peuples autochtones. Grâce au soutien de ces intellectuels et des militants des droits humains, la revendication des droits autochtones a gagné du terrain au sein de l'État jusqu'à atteindre des changements constitutionnels conséquents au début des années 1990 : la ratification de la Convention 169 de l'OIT déjà mentionnée et la reconnaissance du caractère pluriethnique de la nation mexicaine (Saldívar, 2003 : 321).

Le modèle multiculturaliste institutionnel a introduit des changements dans les pratiques et les procédures des politiques indigénistes de l'État. Ainsi, le domaine de gouvernance relatif aux peuples autochtones a cessé d'être perçu comme un secteur de compétence exclusive de l'État, pour devenir un secteur dans lequel les institutions internationales et ces peuples constituent des acteurs légitimes. Mais si le multiculturalisme a déstabilisé le monopole de l'État en matière autochtone, l'alignement de l'action publique sur le registre des droits des peuples autochtones reste imparfait. Cela est dû, en partie, à l'adoption concomitante du régime néolibéral qui a exacerbé l'ambivalence de l'action de l'État envers ces populations. Les réformes multiculturalistes mexicaines ne se sont pas traduites immédiatement par des mesures de protection ou des politiques compensatoires.

L'appropriation du droit à l'autodétermination au sein des organisations autochtones mexicaines a été à l'origine de projets politiques novateurs. En s'inspirant du discours international relatif aux droits des peuples autochtones, des organisations pionnières ont choisi de se mobiliser sur la scène politique au début des années 1990 afin de négocier une relation nouvelle avec l'État, basée sur le droit à l'autodétermination. Elles se sont emparées du registre juridique et ont mené des batailles sur ce principe : la première a été entreprise par le peuple nahua du Guerrero qui a mobilisé avec succès le principe de l'autodétermination et la Convention 169 de l'OIT pour s'opposer à la construction d'un barrage sur le fleuve Balsas. Certains anthropologues ont également entrepris des négociations pour permettre une autonomie autochtone au niveau des États fédérés³. Le droit à l'autodétermination a alors acquis une place centrale dans les interactions des luttes autochtones avec l'État. De la même façon, dans d'autres pays du continent, l'autodétermination des

3. Dans l'État du Chihuahua, cette autonomie n'a jamais été mise en place dans le droit en raison du soulèvement zapatiste, en 1994 au Chiapas, qui a suscité une peur de contagion de la révolte au niveau national. Communication personnelle avec l'anthropologue Juan Luis Sariego Rodríguez.

peuples autochtones a défié la colonialité du pouvoir en soulevant des questions politiques, économiques, éducatives et juridiques. Quels sont les capacités et les intérêts des peuples dans ces domaines? Dans quelle mesure l'État doit-il ou non accompagner ces expériences? De profondes réflexions ont vu le jour pour répondre à ces questionnements au sujet de la place des droits des peuples autochtones sur les scènes nationale et internationale.

L'appropriation du concept d'autodétermination par le mouvement autochtone a permis la formation d'un large éventail de pratiques reflétant les différentes façons dont ce principe était compris par les acteurs concernés. Inspirées des réflexions menées dans les réseaux transnationaux et des situations politiques locales, différentes modalités d'autonomie se sont mises en place aussi bien dans l'espace étatique qu'en dehors de l'État, avec, comme objectif central, l'exercice de l'autodétermination. Les demandes d'autonomie ont également rendu possible la reformulation de revendications politiques anciennes remontant à l'époque de la colonisation espagnole et toujours présentes dans les imaginaires collectifs politico-territoriaux de certains peuples autochtones⁴.

La revendication autochtone d'autodétermination avance et trouve, au milieu des années 1990, une caisse de résonance avec l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) qui reprend cet objectif. En se servant de ce tremplin médiatique, plusieurs mouvements autochtones donnent aussi de la visibilité à des épisodes d'une violence démesurée: le massacre d'Acteal, commis contre une communauté maya du Chiapas en 1997 et la guerre de basse intensité dont l'EZLN a été l'objet seront dénoncés à l'échelle planétaire. C'est pourquoi la question du droit à l'autodétermination joue un rôle central dans l'articulation, alors inédite dans l'histoire du Mexique, d'un mouvement autochtone qui démontre sa légitimité et sa capacité de se manifester au-delà de l'échelle locale, dans des espaces publics nationaux et internationaux, afin d'exiger la reconnaissance constitutionnelle et l'exercice de ce droit.

Si l'autodétermination et les obligations relatives aux droits des peuples autochtones ont été souscrites par le Mexique à l'échelle internationale, elles n'ont en revanche été reconnues au niveau national que de façon éphémère par le gouvernement fédéral, en 1996 lors des Accords de San Andrés. Les tensions que les revendications autochtones entraînaient ont conduit le gouvernement mexicain à les ignorer et à les réprimer. Suite à l'échec des négociations de 1996, le gouvernement a conçu des lois sur les droits autochtones, sans impliquer les

4. Tel est le cas de la plainte déposée en 1997 par le peuple Wixárika (Huichol) auprès de la Commission d'experts pour l'application des conventions et recommandations de l'OIT, relatives aux titres de propriété foncière que ce peuple avait convenus au XVIII^e siècle avec la Couronne espagnole (MacKay, 2003 : 28-30).

représentants autochtones, contredisant ainsi les engagements du Mexique au niveau international. L'élaboration de ces lois a néanmoins reflété l'intégration progressive du concept d'autodétermination dans le champ étatique comme nouvelle forme de gouvernance.

LA RECONNAISSANCE DE L'AUTODÉTERMINATION À L'ÉPREUVE DES ENJEUX NATIONAUX ET INTERNATIONAUX

Le tournant du siècle témoigne d'un changement normatif important de l'État mexicain en matière autochtone. Une série de réformes juridiques et institutionnelles ciblant les peuples autochtones devient la base d'une stratégie cherchant à intégrer certains acquis en termes de droits des peuples autochtones légitimes dans l'enceinte onusienne, afin de correspondre aux enjeux internationaux et nationaux. En 2000, pour la première fois depuis plus de 70 ans, un parti différent du Parti de la révolution institutionnelle (PRI) a gagné les élections présidentielles. En 2001, sous le gouvernement du parti d'action nationale (PAN) est adoptée dans la précipitation ce qu'on appelle la loi autochtone⁵, qui reconnaît le droit à l'autodétermination des peuples concernés mais révèle aussi, à divers égards, d'importantes limitations.

D'une part, si on la compare aux engagements convenus dans les Accords de San Andrés passés en 1996, entre le gouvernement fédéral et l'EZLN et dans les traités internationaux, le contenu de la loi est très limité. Elle donne des garanties juridiques assez faibles aux droits qu'elle reconnaît et transmet aux États fédérés la responsabilité d'élaborer les lois réglementaires pour la mise en place de l'autonomie des peuples autochtones. En écartant de la sphère fédérale la prise de décision relative au droit à l'autodétermination, la loi exclut « la possibilité d'établir des règles générales et claires pour commencer à construire une nouvelle relation entre les peuples autochtones [et l'État] » (López Bárcenas, 2010: 15) et contraint les peuples autochtones à négocier leurs droits dans des contextes locaux où les forces politiques leur sont souvent défavorables.

D'autre part, la loi autochtone se met en place dans un contexte où des représentations coloniales issues de dirigeants métis, liées donc à l'hégémonie étatique, et attribuées aux sociétés autochtones, persistent durablement. Par exemple, pendant les négociations précédant l'adoption de cette loi, plusieurs législateurs refusent de reconnaître l'existence de systèmes normatifs

5 « Loi autochtone » (*Ley indígena*) est le nom qu'on attribue à la réforme des articles 2, 4, 18 et 115 de la constitution fédérale. Le contenu substantiel de cette réforme se trouve dans les dispositions des articles 4 et 115.

autochtones, préférant l'emploi du terme « us et coutumes » (*usos y costumbres*) qui remonte à l'époque coloniale espagnole et dont découle une hiérarchisation des traditions juridiques sur le territoire national. Ces contradictions illustrent les difficultés auxquelles se heurte la mobilisation de droits pour les peuples autochtones dans la structure mexicaine du pouvoir, notamment le vote et l'exercice de compétences autochtones qui continuent d'être l'apanage d'une élite métisse au sein de l'État.

L'adoption de cette loi est rejetée par toutes les organisations autochtones autonomes qui se mobilisent immédiatement autour de la Marche pour la dignité autochtone, dite aussi Marche de la couleur de la Terre. Tandis que la loi est dénoncée auprès de la Cour suprême de justice de la nation (SCJN), au niveau international, auprès de l'OIT, le gouvernement mexicain entreprend une stratégie multi-niveaux particulièrement active dans le domaine des questions autochtones à l'ONU. L'année même de l'adoption de la loi autochtone au niveau national, le gouvernement mexicain soutient la candidature de deux de ses ressortissants dans des espaces que les Nations unies consacrent aux peuples autochtones. Marcos Matías Alonso, chercheur autochtone et ex-directeur de l'Institut national indigéniste, est nommé puis élu membre de l'Instance permanente sur les questions autochtones. Rodolfo Stavenhagen, universitaire et promoteur de la cause et des droits des peuples autochtones depuis près d'un demi-siècle, est nommé Rapporteur spécial des Nations unies sur les droits et les libertés fondamentales des peuples autochtones.

Le gouvernement mexicain est également un acteur clé de l'avancement des négociations sur le Projet de Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (De Alba, 2009). En augmentant sa présence auprès des Nations unies qui ne cessent de gagner de l'autorité dans le secteur relatif aux peuples autochtones, le gouvernement mexicain se ménage alors une place importante dans les dynamiques de gouvernance internationale. On peut supposer que ce positionnement institutionnel lui ouvre la double possibilité d'articuler ses intérêts nationaux et internationaux et, éventuellement, de diminuer en amont « l'effet boomerang » que le mouvement autochtone mexicain a réussi à induire en portant ses revendications sur la scène internationale.

LA GOUVERNANCE GLOBALE :

DE NOUVELLES SOUVERAINETÉS POUR DE NOUVELLES DÉMESURES ?

À partir de 2006, de nouvelles et profondes transformations dans la structure du pouvoir marquent l'autodétermination autochtone dans le scénario mexicain. Cette reconfiguration a des implications sur la façon dont on comprend la souveraineté aujourd'hui et les nouvelles conditions pour resignifier

le droit à l'autodétermination. Elle est aussi accompagnée de dynamiques qui multiplient les possibilités d'actions violentes de l'État. Trois facteurs pèsent particulièrement dans la limitation actuelle du droit national en matière autochtone, avec le risque potentiel de générer de nouvelles démesures.

Le premier élément de compréhension est induit par la déclaration de guerre contre le « crime organisé », lancée en 2007 par la présidence de la République de Felipe Calderón. Cette guerre officielle entraîne de graves problèmes de gouvernabilité⁶ et déstabilise les articulations de l'État avec les « souverainetés locales » (Hansen et Stepputat, 2006). Paradoxalement, de nouvelles entités non étatiques se renforcent et étendent leur rôle vers l'exécution de compétences politiques et sociales qu'elles partagent avec l'État, comme c'est le cas des groupes autochtones d'autodéfense locale du Guerrero, du Michoacán ou d'Oaxaca.

Le deuxième moyen de comprendre l'autodétermination autochtone dans le Mexique du ^{xxi}^e siècle tient à l'adoption, en 2007, de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones. Soutenu par le Mexique, cet instrument constitue désormais le nouveau texte législatif de référence encadrant les droits des peuples autochtones à l'échelle globale. La Déclaration jette les bases des dynamiques propres à une « souveraineté [autochtone] parallèle » (Lenzerini, 2006), où le droit à l'autodétermination qui y est reconnu peut difficilement être mis en œuvre sans une reformulation complète de la souveraineté de l'État. Ainsi, dans un contexte avancé de « gouvernance multi-niveaux », la Déclaration accorde un rôle plus grand aux institutions autochtones dans la sphère publique nationale par rapport aux précédents instruments internationaux sur les droits des peuples autochtones, pour trois questions notamment : la consultation, la participation politique et la prise de décisions qui concernent ces peuples.

Le troisième et dernier élément contribuant à la nouvelle configuration est la réforme constitutionnelle de 2011, qui renforce la légitimité des droits des peuples autochtones à l'aune des droits humains. Cette réforme, adoptée suite au long travail des militants des droits humains, marque la fin d'un des attributs de base de l'État providence issu de la Révolution mexicaine. Elle ne reconnaît plus l'État en tant que source des droits citoyens mais en tant que

6. En octobre 2015, le Haut-commissaire des Nations unies pour les droits des peuples autochtones, a avancé le nombre de 151 233 personnes assassinées au Mexique entre décembre 2006 et août 2015. Entre 2007 et 2015, au moins 26 000 autochtones sont portés disparus, dont beaucoup relèvent de disparitions forcées commises par des agents de l'État ou par des agents para-étatiques (source : *UN Daily News*, *UN News Service*, Issue DH/7006, 8 octobre 2015, p. 5).

garant de ces droits⁷ : loin d'une vision étatique du droit, elle suppose que les citoyens seraient eux-mêmes des porteurs naturels de droits.

En outre, cette réforme accorde aux traités internationaux en matière de droits humains signés par le Mexique la même valeur que les garanties contenues dans la Constitution fédérale. Elle ouvre la voie pour que la SCJN se prononce sur des demandes d'appel (*amparo*) qui réaffirment le droit à l'autodétermination des peuples autochtones. Depuis la réforme, ce droit constitutionnel est aussi un droit inhérent des peuples autochtones dont la reconnaissance ne dépend finalement plus des négociations avec l'État. Ce droit commence d'ailleurs à être reconnu dans certaines législatures des États fédérés, comme c'est le cas de la Constitution du Chihuahua de 2012, réformée suite à l'engagement de membres appartenant à des réseaux transnationaux de soutien des droits des peuples autochtones.

Si ces trois critères apportent un soutien important aux projets politiques autochtones, il est toutefois peu probable que les rapports de pouvoir qu'ils engendrent soient très favorables à ces projets. Bien que le registre des droits humains au Mexique ait été renforcé par la réforme de 2011, le cadre néolibéral dans lequel s'inscrit cette évolution ne fait que mettre à jour l'hégémonie de l'État mexicain sur les communautés autochtones. Dès lors, le registre moral du néolibéralisme (Hardt et Negri, 2001) que suppose la consolidation des droits humains et autochtones n'empêche en rien la dynamique de reproduction hégémonique de l'État tant au niveau national qu'international. Au Mexique, cela signifie que la guerre contre le « crime organisé » a ouvert de nouvelles possibilités de reconstituer l'hégémonie de l'État mexicain : même si les acteurs non étatiques montent en puissance, celui-ci actualise sa domination sur les communautés autochtones en collaborant, voire en entrant en collusion avec des réseaux du trafic de drogue et de la criminalité dans plusieurs États fédérés du pays comme le Guerrero ou le Michoacán. Cela explique en partie l'aggravation des tensions entre l'État, les peuples autochtones et les réseaux illégaux, que l'on observe ces dernières années et qui empêche autant qu'elle favorise le renforcement des institutions autochtones.

Dès lors, de nouvelles compétences de l'État mexicain sont aujourd'hui requises en matière autochtone pour maintenir le *statu quo* par le déploiement d'une « stratégie du guépard » (Recondo, 2007) qui consiste à tout changer pour que rien ne change. Si l'État perd son monopole sur les questions

7. Le premier de ces courants, le droit positiviste, est un héritier de la tradition kantienne, alors que le second est celui du droit naturel, développé par des penseurs tels que Locke et Hobbes (Speed, 2008).

autochtones, la consultation⁸, l'élaboration de recensements, les batailles juridiques et les dynamiques «ethno-bureaucratiques» (Boccaro et Bolados, 2008) composent aussi un nouvel art de gouverner ces peuples subalternes. À titre d'exemple, la première décision émise en vertu du droit autochtone à l'autodétermination, en 2014, concerne la municipalité purépecha de Cherán, dans l'État du Michoacán. La SCJN lui reconnaît le droit d'élire ses autorités municipales par le biais de ses institutions coutumières sans recourir au système des partis politiques. Par cette décision, elle n'exclut pas le rôle des institutions autochtones pour devenir des entités décentralisées chargées de rétablir la paix dans la région.

Quant au niveau international, le registre des droits humains peut conforter des dynamiques hégémoniques globales. Partie intégrante de la doxa de la mondialisation, et registre moral nécessaire à une hégémonie globale, les droits humains peuvent certes consolider des projets politiques autochtones, mais leur impact reste sujet à des rapports de force difficilement déterminés, aussi bien aux niveaux national que local. En d'autres termes, le développement des droits humains peut ouvrir la voie et légitimer la consolidation de la «gouvernance mondiale».

La réforme de la politique énergétique, adoptée par le gouvernement d'Enrique Peña Nieto en 2014, inclut la possibilité d'exproprier des territoires autochtones et rend évidents les désaccords entre une certaine interprétation de l'«intérêt national», les intérêts de ces peuples et leur droit à l'autodétermination. La gouvernance globale n'exclut ainsi pas la possibilité que le système dominant compromette la viabilité et le potentiel contre-hégémonique des projets politiques des peuples autochtones en les intégrant à une structure de pouvoir dont la colonialité est en reconfiguration permanente. De ce fait, la gouvernance globale telle qu'elle est mise en place aujourd'hui, et les projets autochtones qui en sont issus, sont incapables d'apporter des garanties pour décoloniser le système du pouvoir au Mexique. L'inégalité excessive du rapport de force entre, d'une part, les projets politiques des peuples autochtones et, de l'autre, les projets de développement mis en place par l'État, constitue dès lors l'un des défis auxquels les autochtones doivent faire face.

Enfin, un autre problème à prendre en compte dès lors que l'on réfléchit à l'autodétermination des peuples autochtones réside dans la portée limitée de ce concept. La lutte pour l'autodétermination se déroule, la plupart du temps, de façon désarticulée d'une localité à une autre. Comme première conséquence, cela affaiblit la capacité de ces populations autochtones à peser

8. L'élaboration d'une loi sur ce sujet est discutée au parlement mexicain depuis 2008. Le gouvernement a déjà réalisé plusieurs consultations.

dans les négociations avec l'État. Cela contribue certainement aussi à modifier la portée des débats concernant les droits autochtones. Dans cette seconde décennie du millénaire, alors que l'activisme autochtone s'est engagé à réclamer « l'harmonisation législative » – une mesure qu'il mobilise avec les Nations unies et des acteurs de la société civile désireux de faire avancer la mise en œuvre des traités internationaux des droits humains dans le cadre de la réforme de 2011 –, les grandes réflexions animées par les mouvements autochtones des années 1990 sur l'autonomie, la citoyenneté, l'État, la souveraineté de l'État et l'autodétermination sont absentes des discussions. Dans ce moment historique où les aspirations politiques des peuples autochtones acquièrent une légitimité croissante, la construction de leurs projets ne s'accompagne pas d'un débat national sur la souveraineté qui reste hors de portée des dynamiques liées au registre des droits des peuples autochtones.

Sans mener un travail sérieux prenant en compte les rapports de colonialité qui pèsent sur tous ces aspects, on réduit la possibilité d'instaurer des mécanismes de gouvernance qui soient capables de répondre aux revendications autochtones. Ignorer le rapport de subalternité que l'État, prolongé aujourd'hui par les réseaux criminels, a construit et imposé aux institutions autochtones limite le droit à l'autodétermination, sans portée ni contenu pour garantir un rapport de force capable de générer une réconciliation après les violences démesurées du passé. La mise en place de droits spécifiques pour les peuples autochtones, telle qu'elle se donne à voir aujourd'hui au Mexique, équivaut à tenter de faire une révolution sans élaborer sa base la plus élémentaire, la décolonisation.

CONCLUSION

Ce chapitre a analysé la relation hégémonique que l'État mexicain a instaurée au fil de l'histoire avec les peuples autochtones. Le rapport ambivalent établi par l'État avec les peuples autochtones mexicains a parfois pris la forme d'une tolérance de leur coexistence ou de leur superposition avec les institutions de l'État, ou s'est caractérisé au contraire par la violation systématique des droits humains les plus basiques. À partir des années 1970, le mouvement autochtone naissant articule ses revendications politiques, sociales et culturelles autour du principe d'autodétermination.

L'émergence de ce droit dans le champ politique, son appropriation d'abord par le mouvement autochtone puis par le gouvernement fédéral, témoignent d'évolutions normatives qui mettent en évidence un contenu et une portée de la demande autochtone d'autodétermination au Mexique intrinsèquement liés aux stratégies de mobilisation internationale déployées

pour l'obtenir. L'influence internationale engendre ainsi au Mexique de profondes transformations nationales. La conjoncture internationale est plutôt favorable à la reconnaissance des droits des peuples autochtones et, en général, des droits humains au Mexique, car elle reconfigure un rapport de force historiquement colonial et plus mesuré aujourd'hui entre les peuples autochtones et l'État. Néanmoins, compte tenu d'un contexte caractérisé, d'une part, par la reformulation radicale de la souveraineté aux niveaux mondial et national et, d'autre part, par l'ambiguïté d'un projet néolibéral où le droit des peuples autochtones à l'autodétermination est simplement consenti, il est possible de discerner les nouveaux défis auxquels font face les peuples autochtones pour mener des projets politiques dans le cadre de la «gouvernance mondiale».

Une attention particulière mérite d'être portée sur le poids que la colonialité du pouvoir inflige à la délimitation des projets politiques autochtones dans le contexte de la gouvernance néolibérale actuelle. Aujourd'hui, de tels projets sont vidés de leur sens en dépit d'une certaine volonté de mettre en œuvre le droit des peuples à l'autodétermination. Si ces processus ne s'accompagnent pas de réflexions intégrales sur les défis posés par la colonialité d'un pouvoir qui se reconfigure constamment en créant de nouveaux régimes de tolérance et de nouvelles manifestations de la démesure, il est fort probable que ces projets soient finalement intégrés au processus de reconstitution de l'hégémonie de l'État, aujourd'hui associée au projet paraétatique de «souverainetés locales» criminelles et puissantes dans le contexte actuel d'une gouvernance globale néolibérale en crise.

BIBLIOGRAPHIE

- Bartra, Armando et Otero, Gerardo**, 2008, «Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia», in Moyo, Sam et Yeros, Paris (dir.), *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*, Buenos Aires, Clacso, pp. 401-428.
- Bellier, Irène**, 2009, «Autochtone», *EspaceTemps.net*, <http://www.espacestems.net/articles/autochtone/>, consulté le 28 janvier 2019.
- Bocara, Guillaume et Bolados, Paola**, 2008, «¿Dominar a través de la participación? El neoindigenismo en el Chile de la posdictadura», *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, vol. 16, n° 2, pp. 167-196.
- Consejo nacional de población (Conapo)**, 2016, *Infografía: Población indígena*, Mexico, Conapo, 15 p.
- De Alba, Luis Alfonso**, 2009, «The Human Rights Council's Adoption of The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples», in Charters, Claire et Stavenhagen, Rodolfo (dir.), *Making the Declaration Work. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, Copenhagen, Iwgia, pp. 108-137.

- González González, Verónica**, 2017, «Se mobiliser dans un contexte de mondialisation : les dilemmes des militants autochtones mexicains représentés à l'ONU», in Bell, Emma et Ruiz, Jean-Marie (dir.), *Les nouvelles formes de contestation*, Monts, Université Savoie Mont Blanc, pp. 105-122.
- Hansen, Thomas Blom et Stepputat, Finn**, 2006, «Sovereignty Revisited», *Annual Review of Anthropology*, vol. 35, pp. 295-315.
- Hardt, Michael et Negri, Antonio**, 2000, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press.
- Quijano, Anibal**, 2007, «Colonialidad del poder y clasificación social», in Castro Gómez, Santiago et Grosfoguel, Ramón (dir.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogota, Universidad Javeriana, Universidad Central, Siglo del Hombre Editores, pp. 93-126.
- Lenzerini, Federico**, 2006, «Sovereignty Revised: International Law and Parallel Sovereignty of Indigenous Peoples», *Texas International Law Journal*, vol. 42, n° 1, pp. 155-189.
- López Bárcenas, Francisco**, 2002, «Reforma constitucional y derechos indígenas en México: entre el consenso y la ilegitimidad», in López Bárcenas, Francisco; Espinoza Saucedo, Guadalupe, et al., *Los derechos indígenas y la reforma constitucional en México*, Mexico, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, Ce-Acatl, Ediciones Casa Vieja (La Guillotina), Redez, pp. 7-37.
- López Bárcenas, Francisco**, 2010, *Legislación y Derechos Indígenas en México*, Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, México.
- MacKay, Fergus**, 2003, *A Guide to Indigenous Peoples' Rights in the International Labour Organization*, Moreton-in-Marsh, Forest Peoples Programme.
- March, James et Olsen, Johan**, 1998, «The Institutional Dynamics of International Political Orders», *International Organization*, vol. 52, n° 4, pp. 943-969.
- Recondo, David**, 2007, *La Política Del Gatopardo: Multiculturalismo y Democracia en Oaxaca*, México, Ciesas.
- Saldívar, Emiko**, 2003, «Indigenismo legal: la política indigenista de los noventas», *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, n° 189, pp. 311-339.
- Speed, Sharon**, 2008, *Rights in Rebellion. Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*, Stanford, Stanford University Press.

DEUXIÈME PARTIE

**DES PROJETS (DÉ)MESURÉS DE DÉVELOPPEMENT
À L'ÉPREUVE DU POUVOIR**

ANNICK THOMASSIN*

Coloniser la bureaucratie ? Rapports de pouvoir, savoirs scientifiques et savoirs insulaires dans le détroit de Torrès, Australie

Ce chapitre porte sur les rapports de pouvoir définissant la relation entre les savoirs des autochtones, ceux des scientifiques et ceux des gestionnaires des pêches dans le cadre des ententes de cogestion des milieux marins du détroit de Torrès (*Torres Strait*) en Australie¹. Il explore plus précisément certaines des manières par lesquelles les mécanismes de cogestion des pêches, administrés par la Torres Strait Protected Zone Joint Authority (PZJA), contribuent à fragmenter et épurer les savoirs des communautés de pêcheurs insulaires (*Torres Strait Islanders*)² pour les faire correspondre, délibérément ou non, aux

* Chercheuse au Centre for Aboriginal Economic Policy Research de l'Université nationale australienne (ANU). Sa thèse doctorale, complétée en 2019, analyse les rapports de pouvoir délimitant les ententes et le processus de cogestion des pêches dans le contexte du détroit de Torrès, situé au nord-est de l'Australie. Titulaire d'une maîtrise en anthropologie (Université Laval) sur les répercussions socio-culturelles d'un passage de la pêche vers l'aquaculture pour les pêcheurs semi-nomades de la lagune de Tam Giang au Vietnam.

1. Je remercie les membres de la communauté de Masig pour leur immense contribution à cette étude ainsi que Geneviève Tremblay et Isabelle Côté pour leurs commentaires sur ce chapitre.

2. En tant que peuples autochtones, les « Insulaires du détroit de Torrès » (*Torres Strait Islanders*) se distinguent des peuples aborigènes australiens notamment par leur culture mélanésienne. Dans ce chapitre, les termes « Insulaires du détroit de Torrès » ou simplement « Insulaires » sont employés pour parler de la population du détroit lorsque les propos concernent l'ensemble de la population

rapports euro-modernes à la mer et aux pêches généralement privilégiés par les modèles bioéconomiques de gestion des ressources naturelles. La démesure, dans ce contexte, prend forme dans le décalage existant entre le pouvoir des Insulaires, de leurs savoirs et institutions, et celui des scientifiques et gestionnaires pour influencer les stratégies de gestion et de développement des pêches du détroit.

Ce travail repose sur une enquête ethnographique de quinze mois menée entre 2008 et 2010 dans la région du détroit de Torrès, en lien avec ma recherche de doctorat. Ancrée dans la perspective théorique de l'écologie politique, cette étude empirique vise principalement à déterminer si la participation de représentants des communautés insulaires du détroit de Torrès et l'incorporation de leurs savoirs, savoir-faire et savoir-être au sein des processus régionaux de cogestion permettent autant d'« indigéniser » cette structure bureaucratique et ses décisions que de bureaucratiser les groupes insulaires de cette région, leurs pratiques de pêche et les relations qu'ils entretiennent avec leurs territoires. Il ne s'agit pas ici d'analyser la pertinence des savoirs insulaires mais plutôt d'étudier la structure sous-jacente au modèle de gestion dans laquelle ils sont supposément intégrés. Il ne s'agit pas non plus d'opposer les biologistes marins qui calculent les seuils de pêche commerciale pour la région du détroit et conseillent la PZJA et les Insulaires, mais plutôt de montrer comment, dans certaines circonstances, les savoirs des premiers servent à justifier des actions et des décisions auxquelles les seconds s'opposent.

L'analyse du processus de cogestion administré par la PZJA vise ainsi à faire ressortir les rapports de pouvoir sous-jacents à l'intégration des savoirs insulaires et scientifiques afin de déterminer si celle-ci conduit ou non à un nivellement des pouvoirs permettant d'influencer les modalités de gestion des ressources marines. Cette étude permet notamment de rendre compte de certains des défis auxquels sont confrontés les groupes insulaires impliqués dans ce processus de cogestion pour que soient pris en compte leurs droits, savoirs, institutions et mode de vie, ainsi que leur ambition de reprendre le contrôle sur des domaines maritimes ancestraux qu'ils n'ont jamais cédés et sur les ressources qu'ils englobent³. Ces démarches sont elles-mêmes motivées par le

de l'archipel. Cette terminologie générique englobe toutefois des groupes distincts tels que les Masigalgals ou « Insulaires de Masig » auxquels je me réfère ici. J'emploie le terme « autochtone » lorsque le sujet traité n'est pas spécifique au contexte insulaire ou australien.

3. Plusieurs de ces aspirations, démarches et éléments de plan d'action ont été documentés au début des années 1990 dans le cadre d'une initiative locale intitulée *Marine Strategy for Torres Strait* (Mulrennan et al., 1993). Bon nombre des objectifs énoncés dans cette stratégie étaient toujours hors d'atteinte en 2017.

désir d'acquérir une plus grande autonomie politique et économique au sein de la nation australienne⁴.

Émergeant dans les années 1980⁵, notamment suite à une crise internationale majeure dans le secteur des pêches industrielles et dans la foulée d'une reconnaissance croissante des droits autochtones et de la valeur de leurs savoirs écologiques⁶, la gestion dite «collaborative»⁷ fut progressivement adoptée dans divers contextes nationaux comme une solution visant à pallier les échecs des modèles centralisés de gestion des ressources, fondés sur une approche essentiellement bioéconomique des pêches. Reposant sur une collaboration entre instances gouvernementales, spécialistes des pêches et groupes d'usagers ou d'intérêts, au sein desquels se retrouvent des communautés et des pêcheurs autochtones ainsi que des représentants de l'industrie des pêches, la cogestion des ressources est un modèle censé pouvoir incorporer et accommoder une pluralité de compréhensions de l'environnement. Ce modèle est décrit comme favorable à l'émergence de pratiques de gestion et de projets de développement durable et culturellement appropriés. De plus, lorsqu'elles sont basées sur un réel partage des pouvoirs décisionnels entre les groupes autochtones et les instances gouvernementales, les ententes de cogestion sont susceptibles de contribuer également aux projets de décolonisation (Mulrennan et Scott, 2005: 198).

Alors que les rapports documentant le succès de ce processus de gestion dans divers contextes se multiplient, certains auteurs tels que Nadasdy nous invitent à questionner les dimensions politiques de l'intégration des savoirs autochtones au sein de ces mécanismes de cogestion des ressources naturelles (Nadasdy, 1999, 2003a, 2003b, 2005). D'emblée, l'intégration des savoirs écologiques autochtones a pour principal objectif d'améliorer la compréhension des milieux naturels et les pratiques de gestion des environnements concernés. Or, en dépit de cette valorisation théorique des savoirs autochtones, ces derniers sont souvent soumis à un processus de traduction qui tend à évacuer ou rendre invisibles les caractéristiques spécifiques de ces connaissances (par

4. Ce désir d'opérer à l'intérieur de l'État australien est variable. Voir l'analyse de Kehoe-Furotan (2004) sur le mouvement indépendantiste insulaire actif à la fin des années 1980.

5. Au cours des années 1980, nombre d'anthropologues et de chercheurs ont appelé à l'abandon des «modes de gestion autocratique et paternaliste» en faveur de modèles collaboratifs qui incluent la participation de la population locale, des scientifiques et des gestionnaires (McGoodwin *et al.*, 2000: 264).

6. Voir le Rapport Brundtland (1987) et la Convention sur la diversité biologique (1993).

7. Le terme «cogestion» a été utilisé pour la première fois à la fin des années 1970 par des peuples amérindiens de l'État de Washington «pour décrire le type de relations qu'ils désiraient entretenir avec les autorités étatiques» (Pinkerton, 2003: 62, traduction libre).

exemple, l'ensemble de droits, responsabilités et obligations liés à l'accès et à l'utilisation des territoires) ne correspondant pas aux définitions de «savoirs écologiques» pensées par les biologistes ou écologistes et portées par les gestionnaires des pêches (Nadasdy, 2003b). En contexte de cogestion, les savoirs autochtones, souvent transformés en données environnementales anonymes et épurées de leurs dimensions socioculturelles⁸, sont traités comme des intrants complémentaires aux savoirs scientifiques (Spak, 2005). Ils deviennent des outils permettant aux gestionnaires d'affiner leur compréhension des environnements et des ressources convoitées sans pour autant, comme nous le rappellent notamment Nadasdy (1999, 2003a, 2003b, 2005, 2007) et Spak (2005), les amener à repenser leurs propres préconceptions culturelles concernant la nature et les relations à cette nature sous-tendant les stratégies de gestion qu'ils endossent et mettent en œuvre. Les connaissances scientifiques servent généralement d'ailleurs à valider les contributions autochtones et à déterminer l'état des stocks et la soutenabilité des activités d'extraction des ressources.

Retirés des réseaux sociaux et des perspectives ontologiques et épistémologiques dont ils sont issus, les savoirs autochtones se retrouvent dissociés des droits, des responsabilités, des institutions, des règles de production et d'accès, ainsi que des relations avec les territoires des groupes auxquels ils appartiennent. Les groupes autochtones participant de ces structures gestionnaires perdent souvent la capacité de déterminer eux-mêmes quels aspects de leurs «systèmes de savoirs» (voir Nakata, 2007) en termes socio-écologiques, mais également politiques, doivent être pris en compte. Malgré leur participation active au sein des processus de cogestion, ils sont régulièrement restreints dans leur capacité d'influencer et de transformer le développement, les modalités de conservation ou encore des règles d'accès et de distribution des ressources présentes au sein de leurs territoires ancestraux.

Avant d'aborder certains aspects contribuant à déterminer l'asymétrie des relations entre les savoirs insulaires, scientifiques et gestionnaires au sein des processus de cogestion des pêches dans le détroit, il importe de présenter cette région et ses habitants. Je propose ensuite de porter un regard sur le cas de l'île de Masig auquel cette étude ethnographique fut principalement consacrée. Cet exemple permettra à la fois d'esquisser les modes de vie insulaires et donnera un aperçu des manières dont les savoirs et les pratiques des pêcheurs de cette île sont construits autour d'une conception relationnelle de l'environnement et répondent à des préoccupations à la fois écologiques, économiques

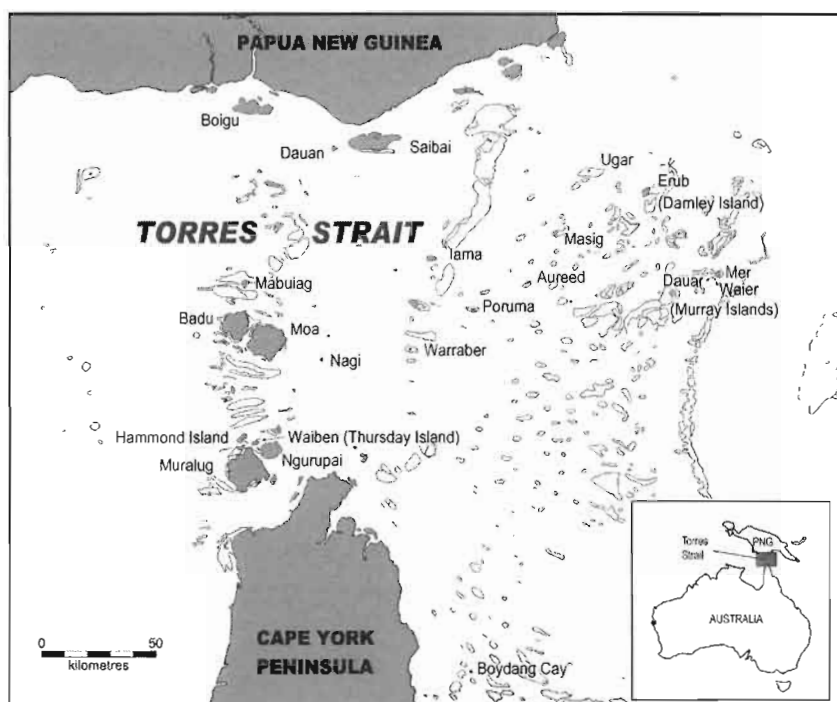
8. Nadasdy décrit ce processus de filtration comme un «picorage épistémologique» (2007 : 37, traduction libre).

et sociétales. Je conclurai ce chapitre par une mise en évidence de certains obstacles démesurés rencontrés par les Insulaires du détroit de Torrès au sein du processus de cogestion administré par la PZJA dans leurs tentatives pour regagner le contrôle sur la gestion et le développement des territoires marins, sur leurs pêcheries et sur leur mode de vie.

BRÈVE INTRODUCTION AU DÉTROIT DE TORRÈS

Baignant dans les eaux séparant l'Australie de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, l'archipel du détroit de Torrès est composé d'environ 270 îles et îlots coralliens. Cet archipel est la mère patrie de plus de 52 000 Insulaires dont la majorité⁹ vit désormais sur le continent australien. Aujourd'hui, un peu plus de 6 000 Insulaires demeurent dans l'archipel, répartis au sein de 17 petites communautés situées sur autant d'îles. Le détroit a été tour à tour considéré comme un pont et une barrière physique et culturelle, constituant à la fois un point de rupture et un point de liaison entre les mondes mélanésien et aborigènes. De culture mélanésienne, les Insulaires du détroit de Torrès sont connus pour leur rapport à la mer et leur expertise en tant que navigateurs, pêcheurs et chasseurs. Les richesses halieutiques dont regorge l'archipel ont amené un grand nombre d'entrepreneurs maritimes non-insulaires à convoiter cette région à partir du milieu du XIX^e siècle. Dès le départ, de nombreux Insulaires participèrent, de manière volontaire ou forcée, à l'essor des pêcheries commerciales de la région qui, à l'époque, se concentraient principalement autour de l'industrie de la nacre de perle (huîtres perlières et troques) et de la bêche-de-mer (trépang). L'effervescence de l'industrie maritime du détroit attira rapidement des pêcheurs des quatre coins du monde, engendrant d'importantes transformations environnementales, sociales et économiques pour les Insulaires. En 1879, l'ensemble des îles et des eaux du détroit est annexé à la colonie du Queensland, sans l'assentiment des Insulaires. Conséquemment, et non sans résistance, tous les aspects de leur vie quotidienne passent sous le contrôle paternaliste des autorités coloniales.

9. Environ 47 000 Insulaires du détroit de Torrès vivent aujourd'hui dispersés sur le continent australien, principalement dans l'État du Queensland (ABS, 2011).



Carte du détroit de Torrès. Source : Julie Lohn, 2003.

Vers les années 1900, deux programmes furent mis sur pied, le premier par un missionnaire, le deuxième par le gouvernement colonial, pour permettre aux Insulaires de devenir propriétaires de leurs bateaux de pêche (Ganter, 1994 ; Nakata, 2004). Ces programmes aux visées multiples cherchaient principalement à inculquer une « bonne éthique du travail » aux insulaires et à limiter leur exploitation par les pêcheurs commerciaux non-insulaires. Ils visaient aussi à « protéger » les Insulaires de ce qu'ils décrivaient comme des vices dérivés du capitalisme en se posant comme intermédiaires entre ceux-ci et le marché et en contrôlant (paradoxalement) les salaires des Insulaires à travers un système de crédit. En dépit des contraintes imposées par les autorités coloniales, les pêcheurs insulaires, devenus propriétaires, adaptèrent leurs pratiques de pêche commerciale afin de les faire correspondre plus étroitement à leurs besoins, à leurs valeurs et à leurs aspirations au lieu de simplement répliquer les pratiques de la pêche industrielle (Nakata, 2004). Dans ce contexte, ils développèrent ce qu'Altman décrit comme une économie hybride (Altman, 2001 ; Mullins, 2012 ; Thomassin, 2016) articulant pêche de subsistance, cérémoniale et commerciale, troc, horticulture, subventions de l'État et autres

emplois rémunérés, lorsqu'ils existaient. Le choix des Insulaires de développer un modèle alternatif pour leurs pêcheries au lieu de favoriser l'accumulation de capital, amena le gouvernement à considérer ces programmes comme des échecs (Ganter, 1994). L'hybridité économique ici décrite prévaut aujourd'hui sous différentes formes pour les communautés insulaires de la région (Thomassin, 2016).

En 1975, l'indépendance de la Papouasie-Nouvelle-Guinée donna naissance au Traité bilatéral du détroit de Torrès qui fut ratifié en 1985 par ce pays et l'Australie. Ce traité, ainsi que la loi de pêche du détroit de Torrès (*Torres Strait Fisheries Act 1984*) qui en découle, mirent en place la Zone protégée du détroit de Torrès¹⁰ et l'organe bureaucratique en charge de sa gestion, la *Torres Strait Protected Zone Joint Authority* (PZJA). Les principaux mandats de ces actes légaux et de ces institutions sont de protéger le mode de vie traditionnel, les pratiques et la culture des Insulaires du détroit, d'assurer la préservation des environnements marins de la zone protégée, tout en promouvant l'utilisation optimale des ressources halieutiques commerciales de la région (Commonwealth of Australia, 1995, articles 12 et 13). Comme il en sera question plus loin, c'est principalement à travers ce mandat qu'à la PZJA pour promouvoir l'utilisation optimale des ressources marines que les rapports de pouvoir entre les savoirs insulaires et scientifiques deviennent un enjeu important.

Le Traité du détroit de Torrès est censé soutenir les populations insulaires et papoues dans la poursuite de leurs activités de subsistance, incluant la chasse au dugong et à la tortue de mer. Il importe de noter, comme l'ont souligné Mfodwo et Tsamenyi, que dans les termes des documents mentionnés plus haut « le développement et la protection du mode de vie des habitants traditionnels du détroit de Torrès s'actualisent à travers les actions de l'État (PNG ou l'Australie) plutôt qu'à travers les initiatives des communautés concernées » (1994 : 230, traduction libre). Il faut également signaler que le Traité omet de définir les expressions « mode de vie » et « mode de subsistance ». En principe, les activités traditionnelles de pêche et de chasse prévalent sur leurs contreparties commerciales et les pêcheries commerciales de la troque, bêche-de-mer et huître perlière ne sont accessibles qu'aux Insulaires (Altman *et al.*, 1994 ; Mulrennan et Scott, 2005). Le nombre de permis accessibles aux pêcheurs non-insulaires (la majorité d'entre eux étant basée dans la région de Cairns) pour les secteurs de la langouste, du maquereau, de la truite de corail et de la crevette est également limité. Ceci étant dit, les non-insulaires, bien que peu nombreux, dominent le secteur des pêches commerciales en termes d'effort

10. Pour une carte de la zone protégée du détroit de Torrès www.afma.gov.au/wp-content/uploads/2014/05/torres-strait-fisheries-map.jpg.

total et de profit en plus d'être en compétition directe avec la pêche artisanale insulaire. Le cas de Masig, présenté plus loin, offre un exemple de ces « modes de vie » et « moyens de subsistance » insulaires que la PZJA se doit de protéger. Les pratiques de pêche des Masigalgals sont fortement liées aux territoires marins sous leur contrôle. De type artisanal, leurs pêcheries consistent en un système qui articule pêcheries commerciales et de subsistance. Ce système de pêche constitue l'un des piliers de l'économie hybride locale (Thomassin, 2016).

STRUCTURE DE COGESTION DES PÊCHES DANS LE DÉTROIT DE TORRÈS

Le Traité et le Fisheries Act 1984 requièrent que les populations insulaires soient consultées dans le cadre du développement de stratégies de gestion des ressources marines de la zone protégée. En réponse à ces documents légaux, des représentants insulaires siègent au sein de la structure consultative conseillant la PZJA. Le Traité du détroit de Torrès a donc ouvert la voie au développement d'ententes de cogestion des pêches entre les instances gouvernementales australiennes et les Insulaires. Initialement, le processus de cogestion prit une forme essentiellement consultative. Les ministres fédéraux et de l'État du Queensland responsables des pêches siégeaient au niveau décisionnel et étaient soutenus par des comités consultatifs, un groupe d'évaluation des ressources et des groupes de travail axés sur un traitement par espèces correspondant aux approches scientifiques et bureaucratiques des pêches. Finalement, la Torres Strait Regional Authority (TSRA), un organe associé au gouvernement fédéral et responsable de la mise en œuvre des programmes pour les Insulaires du détroit, fut intégrée à la PZJA, devenant ainsi la seule entité insulaire participant aux décisions concernant la gestion des pêches de la région.

La structure de cogestion des pêches en place dans le détroit se compose d'un comité permanent chargé de conseiller la PZJA. Ce comité permanent regroupe quatre organes gouvernementaux (deux fédéraux, un étatique et la TSRA), plusieurs comités consultatifs et groupes de travail composés de représentants des agences gouvernementales – principalement l'Australian Fisheries Management Authority (AFMA) et le Queensland Department of Prime Industries and Fisheries –, des chercheurs appartenant à des agences scientifiques possédant une expertise sur les espèces marines concernées, des représentants des pêcheurs insulaires et de l'industrie des pêches (non-insulaires). Les Insulaires sont minoritaires dans la plupart des comités consultatifs généralement dominés par les gestionnaires et les spécialistes des pêches (Mulrennan et Scott, 2005 ; Thomassin, 2016). De plus, aucun des participants à ces comités et groupes de travail n'a le droit de voter sur les décisions prises par la

PZJA. Il importe également de préciser qu'étant donné l'absence de reconnaissance par la PZJA du statut de propriétaires des territoires marins du détroit détenu par les Insulaires, ces derniers ne sont inclus dans les mécanismes consultatifs qu'à titre de groupe d'intérêts et non pas à titre de propriétaires des eaux de l'archipel. Possédant certes un statut spécial en vertu du Traité, les Insulaires n'en demeurent pas moins qu'un groupe d'intérêts parmi d'autres. Cette forme de dépolitisation de la gestion des pêches du détroit, activée par la non-reconnaissance des droits de propriété insulaire sur la mer, est vivement contestée par les représentants des communautés locales.

Malgré leur participation aux mécanismes consultatifs de la PZJA, les Insulaires critiquent l'absence de changements significatifs concernant les stratégies de gestion ou de développement des pêches dans la région. Plusieurs d'entre eux considèrent qu'en dépit de leur présence au sein de cette structure, ils demeurent essentiellement sans voix. Ainsi, depuis la mise en œuvre du Traité et de la PZJA, les Insulaires ont pris plusieurs dispositions, incluant certaines actions directes, la poursuite d'une reconnaissance légale de leurs droits de propriété sur la mer et le développement d'initiatives locales¹¹, visant la prise en compte de leurs intérêts, de leurs institutions, de leurs savoirs et de leurs aspirations à prendre part aux décisions concernant les pêcheries et territoires de la région. Un exemple notoire est l'initiative insulaire ayant conduit au développement et à la publication de la Stratégie maritime pour le détroit de Torrès (*Marine Strategy for Torres Strait*), une stratégie holiste issue de la collaboration de représentants insulaires et de chercheurs des sciences naturelles et sociales (Mulrennan *et al.*, 1993). Cette stratégie fait partie des initiatives insulaires ayant entre autres mené à l'inclusion, en 2002, de la TSRA au sein de la PZJA. Les Insulaires poursuivent aujourd'hui encore leurs démarches pour que leur mode de vie, leurs droits, leurs institutions, leurs valeurs et leurs aspirations deviennent les fondements de la gestion des pêches insulaires et non-insulaires de la région.

APERÇU DU MODE DE VIE MARITIME DE MASIG

Masig est située en plein cœur du détroit. Cette petite île de sable couvre une superficie d'environ 1,7 km² et ne s'élève qu'à trois mètres au-dessus du niveau de la mer. Entre 2008 et 2010, la population de l'île oscillait entre 290 et 265 habitants dont plus de 90 % s'identifient comme Insulaires. Au centre

11. Parmi ces actions directes, les Meriams (insulaires de l'île de Mer dans l'est du détroit) déclarent une zone économique exclusive englobant leurs îles et récifs. La défense de cet espace donna lieu à des altercations importantes avec des pêcheurs non-insulaires, certaines menant à des poursuites judiciaires (voir Mulrennan, 2003).

de l'île, le village compte une petite épicerie et un dépanneur, les bureaux du conseil de ville, une école primaire, une crèche, un centre médical, un poste de police, un bureau des douanes et d'immigration. Pour les habitants de l'île, les possibilités d'emplois sont limitées et, hormis quelques postes administratifs ou emplois dans les secteurs de l'éducation et des services, peu de secteurs économiques offrent des opportunités de travail à temps plein. Dans ces circonstances, le système de pêche de Masig, qui articule dynamiquement la pêche artisanale à celle de subsistance, constitue un secteur économique de première importance.

Lors de cette étude ethnographique, seulement trois Masigalgals (Insulaires de Masig) pêchaient commercialement à temps plein. Néanmoins, plusieurs autres participaient à cette industrie de façon plus ou moins régulière, tout en travaillant à temps partiel dans le cadre des Projets d'emploi et de développement communautaire (CDEP)¹². Enfin, certains ne pêchaient commercialement que lorsqu'ils avaient besoin d'un revenu d'appoint. Pour ces derniers, la possibilité de recourir à la capture d'espèces commerciales lorsque cela devenait nécessaire constituait un moyen important de sécuriser leur situation financière (voir Thomassin, 2016). De façon générale, les Masigalgals pêchent et chassent à partir d'embarcations motorisées de cinq mètres de longueur, habituellement en équipe de deux hommes bien que certains d'entre eux pêchent parfois seuls, avec leur conjointe ou en famille¹³. Chacune de ces unités de pêche est autonome et tend à cibler les récifs non exploités par d'autres pêcheurs. Cette pêcherie artisanale consiste en un système basé sur l'exploitation saisonnière d'une variété d'espèces capturées, souvent simultanément, à des fins commerciales et de subsistance. Sur l'île de Masig, être pêcheur n'est pas considéré comme une profession, mais plutôt comme une partie du mode de vie local. Presque tous sont appelés à participer aux activités de pêche commerciale, cérémonielles ou de subsistance, de façon plus ou moins régulière. Dès leur plus jeune âge, les enfants de Masig, filles ou garçons, apprennent à se familiariser avec le milieu marin ; en marchant dans les lagunes formées au retrait des marées, ou en accompagnant des membres de leur famille lorsqu'ils pêchent sur les récifs. Plusieurs histoires et chansons

12. Le CDEP était un programme réservé aux autochtones australiens à travers lequel les participants travaillaient à temps partiel pour un salaire légèrement plus élevé que les subsides de l'assistance sociale. Les participants pouvaient également percevoir des revenus provenant d'un emploi secondaire, jusqu'à concurrence de 21 000 dollars australiens par an. Le programme fut démantelé progressivement à partir de 2009. En guise de comparaison, le salaire hebdomadaire moyen individuel australien était de 848 dollars australiens en 2009 (ABS, 2012). En 2009, un dollar australien équivalait à environ 0,60 euro.

13 La pêche en famille est généralement pratiquée dans le cadre de la pêche de subsistance ou dans le but d'éduquer les enfants aux rudiments de celle-ci.

traditionnelles et contemporaines portent sur les modulations de l'environnement marin et sur les relations qu'entretiennent leurs auteurs et compositeurs avec la mer.

Les savoirs masigals relatifs à la mer regroupent un corpus impressionnant de connaissances sur les changements saisonniers, les mouvements de migration, les cycles reproductifs et la répartition des espèces à travers leur territoire. Leur connaissance intime des domaines maritimes leur permet de naviguer avec grande aisance et d'accéder directement à leurs zones de pêche sans GPS ou sonars, technologies jugées superflues par la plupart des pêcheurs de Masig. Ces derniers se plaisent d'ailleurs à souligner que leur « cerveau est un GPS ». Ils utilisent cette métaphore pour se démarquer en particulier des pêcheurs et biologistes euro-australiens qui emploient ces outils pour les activités qu'ils mènent au sein de leurs territoires. Ces savoirs intimes sur le milieu marin (incluant les savoir-faire et savoir-être associés), sont spécifiques à des territoires et à des groupes particuliers. Ils sont largement délimités par les frontières de ces territoires, bien que les connaissances générales de l'environnement marin n'y soient pas limitées. Pour les gens de Masig et dans l'ensemble du détroit, la mer n'est pas une zone libre d'accès ou une *mare nullius*¹⁴ (Mulrennan, 2000 ; Scott et Mulrennan, 2010). Le détroit de Torrès est plutôt quadrillé d'un enchevêtrement complexe de régimes de propriétés (et copropriétés) coutumières des zones marines. Le domaine maritime des Masigals couvre environ 1 580 km² et englobe douze îlots coralliens, de nombreux récifs ainsi que les eaux qui les unissent. Ils sont également copropriétaires de certains territoires qu'ils contrôlent, selon le territoire concerné, en collaboration avec les communautés d'Iama, Poruma, Mer, Erub et Ugar.

Le droit aux ressources halieutiques présentes sur le territoire maritime de Masig est partagé par l'ensemble des membres de cette communauté. Conséquemment, l'extraction des ressources s'accompagne d'un ensemble de responsabilités et du devoir de redistribuer les résultats des efforts de pêche entre les copropriétaires des territoires marins, de manière appropriée selon les circonstances. Il est également du devoir de ces pêcheurs de capturer uniquement les quantités de ressources suffisant à combler leurs besoins, qu'ils soient alimentaires ou monétaires, reconnaissant bien sûr que ces besoins sont de nature et d'ampleur variables. La communauté de Masig, n'accorde aucun prestige à extraire de la mer plus de ressources que nécessaire. Au contraire, pêcher inutilement de grandes quantités de poissons ou fruits de mer, ou faire cavalier seul (*lone ranger*), c'est-à-dire travailler pour son seul profit ou celui de sa famille directe, attire généralement des commentaires négatifs et peut

14. Mer libre de toute forme de propriété.

mener à un certain degré d'exclusion de cette personne ou de sa famille par la communauté. Ce code d'éthique s'applique à la fois aux pêches commerciales, cérémonielles et de subsistance. Selon le régime de propriété coutumière du territoire marin des Masigalgals et le code d'éthique régissant son utilisation, les étrangers qui désirent pêcher dans ce territoire doivent au préalable obtenir une permission spéciale que délivrent les propriétaires locaux. D'un point de vue insulaire, cette condition devrait s'appliquer à tous ; qu'ils soient membres d'une communauté voisine ou d'un des villages côtiers de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, qu'ils soient pêcheurs commerciaux non-autochtones ou experts conseillant la PZJA. D'après leur régime de propriété, l'accès à ces territoires est tributaire d'ententes réciproques négociées entre les Masigalgals et les visiteurs. Bien que ces régimes de propriétés coutumières, existant dans l'ensemble du détroit, soient toujours respectés par la plupart des Insulaires, ils ne sont pas reconnus par l'État australien. Ce dernier se réserve le droit de gérer l'accès et l'exploitation des territoires marins du détroit pour l'ensemble de ses citoyens à travers un système de permis de pêche ; droit que les Insulaires (incluant les Masigalgals) contestent vivement.

COGESTION DES PÊCHES DANS LE DÉTROIT DE TORRÈS : MESURE DE LA DÉMESURE

L'un des principaux obstacles aux aspirations masigalgals et insulaires émergeant de mon terrain ethnographique sur Masig et de certaines des institutions engagées dans la structure de la PZJA¹⁵, se rapporte à la manière dont les systèmes de savoirs des Insulaires sont dissociés des régimes de propriété coutumière sur la mer et des modes de vie locaux lorsqu'ils sont intégrés aux processus de gestion des pêches. Autrement dit, leurs savoirs sociaux et politiques tendent à être évacués des négociations se déroulant dans le contexte de cogestion. En dépit de la présence d'Insulaires au sein de la plupart des comités consultatifs informant la PZJA (qui incorpore désormais la TSRA), en dépit de leurs pressions continues pour reprendre le contrôle de leurs domaines maritimes et de la gestion des ressources de la région, et en dépit de la reconnaissance récente de titres autochtones (non exclusifs) sur un territoire marin de 44 000 km² par la Haute Cour d'Australie¹⁶, la PZJA continue d'ignorer les demandes des représentants insulaires relatives à un réel partage des

15. Torres Strait Regional Authority (TSRA), Land and Sea Management Unit, Australian Fisheries Management Authority, etc

16. Voir *Akiba v Commonwealth of Australia* : <http://eresources.hcourt.gov.au/showCase/2013/HCA/33> [consulté le 10 avril 2020].

décisions concernant les pêches du détroit, plus précisément en regard de l'accès et de l'utilisation de leurs territoires par les pêcheurs non autochtones. La participation des insulaires et l'intégration de leurs savoirs au sein de la structure de cogestion se font dans un contexte où l'État australien pense sa souveraineté sur les eaux du détroit de Torrès comme étant non problématique. Une position notamment fondée sur une conception britannique du droit maritime qui conçoit la mer comme étant incompatible avec la propriété privée (Sharp, 1998 ; Hviding, 1996 ; Mulrennan, 2000 ; Scott et Mulrennan, 2010), ce qui inclut les régimes coutumiers tels que ceux existants dans le détroit. Conséquemment, et du point de vue de la PZJA, c'est au titre d'utilisateurs, et non pas au titre de propriétaires (ou minimalement au titre de copropriétaires) des territoires marins concernés, que les Insulaires sont appelés à participer à la cogestion des pêcheries de la région. Dans ce contexte, les revendications territoriales insulaires, fondées sur le principe que ces derniers n'ont jamais cédé leurs territoires marins aux autorités coloniales, sont interprétées et retraduites par la PZJA en termes de revendication de droits de pêche (permis et quotas). Cette traduction sous-tend un glissement sémantique permettant de recentrer le débat autour des questions de permis de pêche et de dépolitiser cette relation de cogestion, en évitant d'aborder la question fondamentale des droits de propriété des insulaires sur les eaux du détroit.

J'ai mentionné en introduction que l'un des trois principaux mandats de la PZJA issus du Traité du détroit de Torrès est de protéger le mode de vie et les moyens de subsistance des « habitants traditionnels » de cette région (article 12). J'ai aussi mentionné que les décisions de la PZJA se rapportant à l'accès, à l'extraction et à la production de savoir sur les espèces et écosystèmes marins de la région doivent également prendre en compte un second mandat ; celui d'assurer l'utilisation optimale durable des ressources marines commerciales du détroit (article 21). C'est ici que la production de savoirs par les biologistes marins sur l'état des différentes espèces commerciales exploitées dans la région reste problématique ; elle devient, en quelque sorte, un outil servant à justifier les pressions exercées sur les pêcheurs insulaires pour qu'ils accroissent leurs efforts de pêche et s'industrialisent. Les données mesurant l'état des stocks commerciaux sous-tendent le processus de marchandisation du concept « poisson » ou « espèce marine » par la création de « poissons de papier » ou « poissons virtuels » (Minnegal et Dwyer, 2011), autrement dit, des quantités de poissons ou de crustacés accessibles aux détenteurs de permis de pêche commerciale ou la quantité de produits associée à un quota. Dans le cas du détroit de Torrès où la PZJA fait la promotion de l'usage optimal des ressources, les poissons de papier deviennent un tonnage minimum à atteindre en dessous duquel il y aurait sous-pêche ; celle-ci est interprétée comme un

gaspillage de ressources ou une perte de revenus. Les quantités de langoustes, de maquereaux et de truites coralliennes disponibles pour l'extraction, estimées par les biologistes dans le but d'assurer des niveaux d'extraction durables, se posent désormais en obstacles à la réalisation des « aspirations insulaires », retraduites dans les termes de la PZJA en désir d'acquiescer l'ensemble des quotas disponibles, puisqu'elles servent de justification au système d'allocation des ressources en place.

Liée à une perspective néolibérale des pêches, la PZJA envisage notamment l'établissement pour les pêches insulaires d'un système adapté de quotas individuels transférables (AFMA et PZJA, 2011). Ces seuils calculés par les spécialistes des espèces concernées permettent de faire un portrait déficitaire des pêches insulaires. La solution proposée par la PZJA est donc de former les Insulaires afin qu'ils soient en mesure de pêcher des quantités se rapprochant des seuils de rendement maximal durable déterminés annuellement pour chaque pêcherie commerciale. La faible participation des Insulaires dans les activités de pêche est perçue par la PZJA comme une incapacité de la part de ces derniers à pêcher de manière plus intensive.

Les pressions sur les Insulaires pour qu'ils délaissent leur pêcherie artisanale et adoptent les pratiques de la pêche industrielle, bien qu'alignées sur le mandat d'optimisation de l'utilisation des ressources marines, contraste de manière évidente avec l'autre mandat que possède aussi la PZJA de protéger le mode de vie des Insulaires. La compréhension dépolitisée de la situation a exclu la possibilité que cette prétendue « sous-pêche » soit en fait une expression du mode de vie insulaire, comme nous l'avons présenté ci-dessus, plutôt qu'une incapacité de leur part à intensifier l'exploitation commerciale des ressources halieutiques de la région. Or ces systèmes de pêches font partie de systèmes économiques complexes et dynamiques basés sur la possibilité et la volonté d'alterner entre différents secteurs économiques. L'intensification de la participation insulaire à l'effort de pêche dans chaque pêcherie demande, par exemple, que ces derniers abandonnent leur approche multisectorielle des pêches et concentrent leurs activités d'extraction vers une seule espèce. Cette situation fait écho au travail de Tania Li (2007) qui souligne la tendance des gouvernements à dépolitisier les questions de « développement », de « pauvreté » ou, dans le cas à l'étude ici, « d'exploitation » des ressources et de « propriété », en les repositionnant comme des problèmes techniques.

La participation de groupes insulaires au processus de cogestion des pêcheries de la région portait la promesse de voir se développer des stratégies de gestion et d'exploitation des ressources marines respectueuses des modes de vie et aspirations locales. Cependant, dans la forme qu'elle a prise dans le détroit de 2008 à 2010, cette structure semble plutôt être un espace où des visions

radicalement différentes des pêches et droits au territoire se confrontent. La PZJA n'apparaît donc pas comme un espace de délibération, mais plutôt comme un lieu où les acteurs impliqués narrent en parallèle des monologues dont les enjeux sont démesurés. Comme il en a été question ici, tant qu'ils n'augmenteront pas leurs efforts de pêche de manière significative, la PZJA considèrera les revendications des Insulaires, traduites en demandes pour l'obtention de l'entièreté des permis et quotas de pêche commerciale, comme étant excessives et déraisonnables, donc démesurées. D'un point de vue insulaire, il est possible d'affirmer que la prétention même de la PZJA d'être en droit de contrôler l'accès et l'utilisation des ressources du détroit de Torrès relève en soi de l'ordre de la démesure.

CONCLUSION

L'intégration de savoirs écologiques autochtones, que nous avons mise en avant dans les pratiques de cogestion présentées dans ce chapitre, tend à reposer sur une définition euromoderne du savoir qui n'accepte qu'une version transformée des connaissances issues de contextes privilégiant des relations différentes à l'environnement et aux ressources. Après que ces savoirs soient passés au filtre de la bureaucratie, il n'en reste qu'une version épurée, dépolitisée et détachée des groupes qui les produisent et les possèdent, ainsi que des droits et responsabilités qui s'y rattachent.

Le mode de vie des Masigalgals est largement gouverné par un code de conduite fondé sur la réciprocité et sur la responsabilité d'utiliser les ressources marines de manière respectueuse des autres membres de la communauté, également usufuitiers de ces territoires. Ce code de conduite définit des seuils acceptables pour les efforts de pêche tributaires des besoins des pêcheurs et de leurs familles. Même si plusieurs membres de la communauté de Masig sont favorables à une certaine expansion de leurs activités de pêche, la plupart d'entre eux ne souscrivent pas à une vision capitaliste de la pêche, à un système axé sur la poursuite individuelle d'un profit toujours croissant. Dans l'économie hybride au sein de laquelle ce système de pêche est inséré, cette éthique gouvernant le système de pêche de Masig persiste à ce jour malgré les pressions extérieures.

En dépit de leur statut spécial, en vertu du Traité du détroit de Torrès, le rôle des représentants des pêcheurs et communautés insulaires demeure généralement consultatif au sein de la structure de cogestion administrée par la PZJA (voir Mulrennan et Scott, 2005 ; Thomassin, 2019). Sans droit de voter (hormis à travers la TSRA) ou d'empêcher les propositions mises en avant par la PZJA, la capacité des communautés insulaires à faire valoir des approches alternatives pour le développement des pêches régionales, basées

sur leurs valeurs ainsi que sur leur économie relationnelle et hybride, est extrêmement limitée. Rendus invisibles par le processus de cogestion établi, les savoirs sociaux et politiques ainsi que les règles d'éthique et de distribution des pêcheurs du détroit, ne sont donc pas pris en compte par la PZJA. Ce faisant, la conception de l'environnement et les rapports aux ressources et utilisateurs portés par la PZJA restent relativement inchangés. Ainsi, comme l'ont démontré Nadasdy (2007) et Spak (2005) dans d'autres contextes, l'incorporation de formes distillées des savoirs autochtones aux structures de cogestion semble conduire à une diminution du pouvoir des communautés détentrices de ces savoirs dans le contrôle de leur propre développement. La présence de délégués autochtones dans les différents comités ou organes de gestion, dépourvus de pouvoirs décisionnels, ne garantit donc ni la prise en compte de leurs aspirations ni celle de leur mode de relation à la mer.

Ces stratégies, auxquelles les pêcheurs autochtones du détroit résistent fortement tant dans leurs pratiques quotidiennes qu'à travers des voies politiques et légales, n'ont donc que très peu à voir avec leur mode de vie et leurs aspirations de développement de leurs territoires. Ce que la plupart des Insulaires revendiquent avant tout n'est pas un désir d'accroître leurs efforts de pêche afin d'obtenir 100 % des quotas de pêches commerciales, mais plutôt que soient reconnus leurs droits de propriété et de décider de l'avenir de ces territoires et ressources. Minimale, ils demandent que leurs droits, leurs valeurs et leurs institutions constituent la base sur laquelle la gestion soit repensée. Dans ce contexte, la démesure s'exprime surtout à travers les rapports de pouvoir asymétriques existant entre la PZJA et les groupes insulaires.

En dépit des promesses portées par le principe de cogestion, c'est-à-dire un mode de gouvernance des ressources susceptible de mener à la formulation de plans de gestion et de développement plus soutenables et culturellement appropriés, et malgré la résistance et les pressions exercées par les Insulaires sur la PZJA, les ententes de cogestion actuellement en place dans le détroit de Torrès posent un défi aux aspirations insulaires. Le cas présenté ici souligne l'importance de repolitiser le domaine de la gestion des pêches et de reconnaître que la perspective eurocentrique et technocratique de la gestion des ressources naturelles, soutenue notamment par la PZJA, n'est pas universelle, car elle est issue d'une culture spécifique (Howitt et Pearson Suchet, 2006). Il importe ainsi d'explorer la valeur écologique, économique et socioculturelle des systèmes de pêche, des régimes de propriétés et des modèles économiques élaborés par les Insulaires du détroit au fil des années, afin de comprendre de quelles manières ces systèmes et ces institutions peuvent présenter des alternatives à la PZJA. Enfin, cela nous rappelle qu'en dépit de nos louables intentions, il est possible que la recherche soit un vecteur de la démesure.

BIBLIOGRAPHIE

- Australian Fisheries Management Authority (AFMA) et Torres Strait Protected Zone Joint Authority (PZJA)**, 2011, *Future Operating Environment: Torres Strait Tropical Rock Lobster Fishery* (Draft for discussion).
- Altman, Jon**, 2001, « Sustainable development options on Aboriginal land: The hybrid economy in the twenty-first century », *Discussion Paper*, n° 226, Centre for Aboriginal Economic Policy Research, Australia National University, Canberra.
- Altman, Jon ; Arthur, William et Bek, Hilary**, 1994, « Indigenous participation in commercial fisheries in Torres Strait: a preliminary discussion », *Discussion Paper*, n° 73, Centre for Aboriginal Economic Policy Research, Australia National University, Canberra.
- Australian Bureau of Statistics (ABS)**, 2011, *Census of Population and Housing 2011*, Canberra, ABS.
- Australian Bureau of Statistics (ABS)**, 2012, *Year Book Australia: Household income, expenditure and wealth*, Canberra, ABS.
- Commonwealth of Australia**, 1995, *Treaty between Australia and the Independent State of Papua New Guinea concerning Sovereignty and Maritime Boundaries in the area between the two Countries, including the area known as Torres Strait, and Related Matters*.
- Ganter, Regina**, 1994, *The Pearl-Shellers of Torres Strait: Resource Use, Development and Decline, 1860s-1960s*, Carlton, Melbourne University Press.
- Howitt, Richard et Suchet-Pearson, Sandra**, 2006, « Rethinking the Building Blocks: Ontological Pluralism and the Idea of "Management" », *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, vol. 88, n° 3, pp. 323-335.
- Hviding, Edvard**, 1996, *Guardians of Morovo Lagoon: Practice, Place, and Politics in Maritime Melanesia*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Kehoe-Furotan, Sandra**, 2004, « Turning Secession into Self-governance in the Torres Strait », in Davis, Richard (dir.), *Woven Histories, Dancing Lives: Torres Strait Islanders Identity, Culture and History*, Canberra, Aboriginal Studies Press, pp. 174-189.
- Li, Tania**, 2007, *The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics*, Londres, Duke University Press.
- McGoodwin, James ; Neis, Barbara et Felt, Lawrence**, 2000, « Integrating fishery people and their knowledge into fisheries science and resource management. Issues, prospects, and problems », in Neis, Barbara et Felt, Lawrence (dir.), *Finding Our Sea Legs. Linking Fishery People and Their Knowledge with Science and Management*, St. John's, Newfoundland, ISER books, Memorial University, pp. 249-264.
- Mfodwo, Kwame et Tsamenyi, Martin**, 1994, « The Regulation of Traditional Fishing Under the Torres Strait Treaty », in *Turning the Tide: Conference on Indigenous Peoples and Sea Rights*, 14-16 July 1993, Darwin, Faculty of Law, Northern Territory University, pp. 229-252.
- Minnegal, Monica et Dwyer, Peter**, 2011, « Appropriating fish, appropriating fishermen: tradable permits, natural resources and uncertainty », in Strang, Veronica et Busse, Mark (dir.), *Ownership and appropriation: Association of Social Anthropologists Monographs*, Londres, Berg.

- Mullins, Steve**, 2012, «Company Boats, Sailing Dinghies and Passenger Fish: Fathoming Torres Strait Islander Participation in the Maritime Economy», *Labour History*, n° 103, pp. 39-58.
- Mulrennan, Monica E.**, 2000, «Mare Nullius: Indigenous Rights in Saltwater Environments», *Development and Change*, vol. 31, pp. 681-708.
- Mulrennan, Monica; Hassen, Nicola et Island Coordinating Council**, 1993, *A Marine Strategy for Torres Strait: Policy Directions*, Darwin, North Australia Research Unit, Australian National University, Island Coordinating Council.
- Mulrennan, Monica et Scott, Colin**, 2005, «Co-management – An Attainable Partnership? Two Cases from James Bay, Northern Quebec and Torres Strait, Northern Queensland», *Anthropologica*, vol. 47, n° 2, pp. 197-213.
- Nadasdy, Paul**, 2007, «The Gift in the Animal», *American Ethnologist*, vol. 34, n° 1, pp. 25-43.
- Nadasdy, Paul**, 2005, «The Anti-politics of TEK: The Institutionalization of Co-management Discourse and Practice», *Anthropologica*, vol. 47, n° 2, pp. 215-232.
- Nadasdy, Paul**, 2003a, *Hunters and Bureaucrats: Power, Knowledge, and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon*, Vancouver, UBC Press.
- Nadasdy, Paul**, 2003b, «Reevaluating the Co-Management Success Story», *Arctic*, vol. 56, n° 4, pp. 367-380.
- Nadasdy, Paul**, 1999, «The Politics of TEK: Power and the "Integration" of Knowledge», *Arctic Anthropology*, vol. 36, n° 1-2, pp. 1-18.
- Nakata, Martin**, 2007, *Disciplining the Savages: Savaging the Disciplines*, Canberra, A.C.T., Canberra, A.C.T., Aboriginal Studies Press.
- Nakata, Martin**, 2004, «Commonsense, Colonialism and Government», in Davis, Richard (dir.), *Woven Histories, Dancing Lives: Torres Strait Islanders Identity, Culture and History*, Canberra, Aboriginal Studies Press, pp. 154-173.
- Pinkerton, Evelyn**, 2003, «Toward Specificity in Complexity: Understanding Co-management from a Social Science Perspective», in Douglas, Clyde Wilson; Jesper Raakjaer, Nielsen et Poul, Degnbol (dir.), *The Fisheries Co-management Experience: Accomplishments, Challenges and Prospects*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 61-77.
- Scott, Colin et Mulrennan, Monica**, 2010, «Reconfiguring mare nullius: Torres Strait Islanders, indigenous sea rights and the divergence of domestic and international norms», in Blaser, Mario; De Costa, Ravi; McGregor, Deborah et Coleman, William (dir.), *Indigenous peoples and autonomy: insights for a global age*, Vancouver, UBC Press.
- Sharp, Nonie**, 1998, «Reimagining sea space: from Grotius to Mabo», in Peterson, Nicolas et Rigsby, Bruce (dir.), *Customary marine tenure in Australia*, Sydney, Oceania Publications, University of Sydney, pp. 79-109.
- Spak, Stella**, 2005, «The Position of Indigenous Knowledge in Canadian Co-Management Organizations», *Anthropologica*, vol. 47, n° 2, pp. 233-246.
- Thomassin, Annick**, 2016, «Indigenous hybrid economies as life projects? An example from the Torres Strait», in Sanders, William (dir.), *Engaging Indigenous Economy:*

Debating Diverse Approaches, CAEPR Monograph, n° 35, Canberra, National University, ANU Press, pp. 95-110.

Thomassin, Annick, 2019, « *Ina ngalmun lagau malu* » (*This Part of the Sea Belongs to Us*): *Politics, Sea Rights and Fisheries Co-management in Zenadh Kes (Torres Strait)*, thèse de doctorat, Université McGill, Montréal.

SOFIA CEVALLOS*

Peuples autochtones et démesure des projets de développement en Équateur : le cas de l'Initiative Yasuní-ITT

À l'instar de la plupart des pays latino-américains, l'exploitation des ressources naturelles représente la première source économique de l'Équateur, grâce à l'exportation du pétrole. Après une période politiquement tourmentée (notamment dans les années quatre-vingt-dix), le pays connaît en ce début du *xxi*^e siècle un processus politique particulier. En 2007, à l'occasion de l'élection du gouvernement, le président Rafael Correa et son mouvement politique Alianza País prônent la mise en marche de plusieurs réformes des structures de l'État. Un an plus tard, celles-ci se matérialisent à travers l'élaboration d'une nouvelle Constitution politique incluant plusieurs droits et garanties pour la population ainsi que la notion de *Sumak Kawsay* (« Bien Vivre ») comme fondement de la nation.

Dans le cas particulier des peuples autochtones, la Constitution adoptée en 2008 établit des paramètres juridiques novateurs, à savoir : a) l'Équateur est conçu comme un État plurinational et interculturel ; et b) il est reconnu aux peuples autochtones un ensemble de droits et de garanties, dont l'auto-détermination, la possession des terres et des territoires, l'usage, l'administration et

* Docteur en anthropologie (EHESS).

la conservation des ressources, la consultation libre, informée et préalable, l'accès à l'éducation et à la santé interculturelles ; la préservation de l'identité, de la culture et des formes d'organisation autochtones, etc. Au Titre 2, chapitre 4, certains de ces droits confirment des engagements précédemment acceptés par l'Équateur, en tant que signataire des normes internationales telles que la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail, ratifiée par ce pays en 1998.

Pendant quelques années, ces changements furent perçus comme un « scénario idéal » quant au respect des droits des peuples autochtones ainsi qu'à la préservation et conservation de la nature, en accord avec l'inscription des droits de la nature dans la Constitution. La perspective d'une transformation du paradigme de développement pour faire place à un modèle « post-extractiviste » et « post-pétrolier » a fait émerger d'autres projets et initiatives, telle la proposition d'un moratoire pétrolier en Amazonie et, plus spécifiquement, dans le parc national Yasuní. Officialisé en 2007 par le gouvernement équatorien, le projet connu sous le nom de l'« Initiative Yasuní-ITT » fut néanmoins annulé par le président Correa en 2013, ce qui devait confirmer l'orientation réelle de la politique de l'État pour étendre les projets extractifs sur l'ensemble du territoire équatorien.

Ce chapitre a pour objectif d'aborder brièvement la situation des droits territoriaux et collectifs ainsi que le processus d'organisation des peuples autochtones du Parc Yasuní face à la mise en marche de l'exploitation pétrolière. Avec l'analyse du cas de la communauté Kichwa Llanachama, ce travail cherche à identifier concrètement : a) les modalités suivies par l'État équatorien pour « consulter » les communautés sur l'application d'un projet pétrolier concernant leurs territoires ; b) les tensions, contradictions et réponses qui surgissent quand, malgré les avancées juridiques, les paramètres de mesure (et de démesure) de l'État, diffèrent radicalement de la perspective et des aspirations des peuples autochtones vis-à-vis du territoire.

POUR UN MORATOIRE PÉTROLIER DANS LE PARC YASUNÍ

Situé au nord-est de la région amazonienne, région plus connue comme *el Oriente* équatorien, le Parc Yasuní, d'une superficie de 982 000 hectares, est reconnu au niveau international pour sa grande biodiversité. Ce parc héberge les peuples Kichwa, Waorani ainsi que deux peuples autochtones vivant en isolement : les Tagaeri et les Taromenane¹.

1. Plusieurs approches ethnologiques affirment la présence d'autres peuples dont la mobilité dépasse les frontières du territoire national (Colleoni et Proaño, 2010 ; Cabodevilla, 2004).

Depuis le début des activités d'exploitation pétrolière dans les années 1960, la région a fait l'objet de diverses formes d'intervention qui ont eu d'importants effets économiques, sociaux et environnementaux. Le besoin d'attirer du capital financier et de la main-d'œuvre bon marché vers des terres considérées par l'État comme « *vides et improductives* » a donné lieu à la promotion de politiques de colonisation², induisant l'arrivée massive et l'installation arbitraire de migrants venus d'autres provinces du pays. Ce processus n'a pas été exempt de conflits et de tensions entre peuples autochtones, colons, travailleurs des entreprises, fonctionnaires de l'État et missionnaires qui se disputaient le territoire et ses ressources (Narváez, 2009). La pression exercée sur le territoire, les limitations posées à l'accès aux ressources et la modification des formes d'organisation comme des économies de subsistance des peuples autochtones n'ont fait qu'aggraver la situation de conflictivité, dans une zone pratiquement abandonnée par l'État et mise à disposition des entreprises pétrolières.

En 1979, la déclaration du Yasuní en tant que Parc national et aire protégée suscite une relative diminution des activités d'extraction. Cependant, quelques années plus tard, de nouvelles concessions pétrolières sont octroyées à des entreprises nationales et étrangères. En 1989, le Parc est reconnu par l'UNESCO comme Patrimoine mondial de la biodiversité, ce qui permet de mettre en place plusieurs lois de protection environnementale. Dans les années 1990, différentes organisations autochtones et écologistes, alertées par l'expansion de la frontière pétrolière en Amazonie, exigent la promulgation d'autres lois de conservation et la légalisation des territoires autochtones.

Plusieurs changements dans les limites de l'aire protégée, en réponse à ces demandes, sont successivement effectués. En 1990, l'État reconnaît le territoire du peuple Waorani sur quelque 612 560 hectares. En outre, 700 000 autres hectares sont identifiés en 1999 comme étant une « Zone intangible Tagaeri-Taromenane », établie pour interdire « à perpétuité » les activités extractives et protéger ainsi la vie des peuples en isolement. Pour Almeida et Proaño (2008 : 37), ces changements de limites et ce genre de reconnaissance dérivait d'une stratégie politique de l'État visant à faciliter le contrôle, l'administration et l'attribution postérieure des territoires à des entreprises pétrolières. Pendant toute la décennie des années 1990, les concessions territoriales se sont multipliées dans le Yasuní ce qui a donné lieu à une division comportant actuellement six blocs pétroliers.

2. En outre, la forte croissance démographique en milieu urbain, la sécheresse intensive et la portée limitée de première réforme agraire dans d'autres régions du pays (1964) ont encouragé les déplacements de migrants vers l'Amazonie (Fontaine, 2003 : 271).

C'est dans ce contexte que l'idée de laisser le pétrole sous terre prend force. Proposée dans les années 1980 par différentes organisations autochtones et écologistes du pays³, elle est officialisée en 2007 par le président équatorien dans un moment particulier de l'histoire politique nationale et des pays du continent sud-américain. Il s'agit de «l'émergence de gouvernements auto-proclamés progressistes et de centre gauche» (Svampa, 2010: 4) qui prônent la «refondation» des structures de l'État-nation tout en appelant, pour cela, à l'ethnicité, aux savoirs ancestraux, à la défense de la nature, de l'environnement, à la durabilité du territoire, à «l'interculturalité» et à la «plurinationalité» des États (Cevallos, 2014).

En ne procédant pas à l'exploitation de près de 900 000 millions de barils des champs pétroliers Ishpingo, Tambococha et Tipuni (ITT), situés à l'intérieur du Parc Yasuní, l'idée est de conserver la biodiversité amazonienne, de contribuer à la lutte contre le réchauffement climatique et de protéger la vie des peuples autochtones, dont ceux vivant en isolement. L'objectif est également de déclencher un processus de changement de la matrice économique et énergétique, afin de faire place à l'utilisation de sources d'énergies «alternatives et renouvelables» et à une économie post-pétrolière dans le pays (Acosta *et al.*, 2009).

L'initiative proposée par le gouvernement aurait été maintenue, en échange d'une collaboration financière de la communauté internationale d'une valeur représentant au moins 50 % du montant que l'État aurait reçu en cas d'exploitation pétrolière. Pour leur part, les pays collaborateurs auraient été créanciers d'un certificat de garantie Yasuní incluant la quantité de CO₂ évitée, calculée en fonction d'une équivalence établie entre le prix du baril de pétrole en vigueur au moment des négociations et le montant de la collaboration. Un fonds fiduciaire établi en partenariat avec les Nations unies aurait été chargé d'administrer le montant collecté. Ce montant, selon les membres du comité négociateur, aurait dû financer le changement proposé de la matrice énergétique ainsi que la mise en route de divers programmes sociaux, censés être destinés à réaliser le *Sumak Kawsay* dans l'ensemble de la population.

3. Notamment la Confédération des nationalités autochtones (Conaie), les ONG écologistes Oilwatch et Acción Ecológica. La proposition d'un moratoire pétrolier est, plus tard, accueillie par d'autres organisations de la société civile regroupées depuis 1989 autour de la campagne *Amazonía por la vida* («Amazonie pour la vie»). Le but est d'articuler les efforts et de coordonner les initiatives pour atteindre une meilleure efficacité dans la défense de l'Amazonie et des populations locales (Acción Ecológica), <http://www.accionecologica.org/petroleo> [consulté le 1^{er} février 2017].

LE SUMAK KAWSAY OU BIEN VIVRE : UNE NOUVELLE MESURE DE LA POLITIQUE DE DÉVELOPPEMENT DE L'ÉTAT ÉQUATORIEN ?

En effet, le projet de non-exploitation du pétrole dans le Parc Yasuní se rattache à la mise en place d'un programme politique plus large : la quête du *Sumak Kawsay* ou Bien Vivre. C'est notamment depuis l'année 2000 que cette notion est devenue centrale dans la vie politique du pays. Elle se consolide dans le contexte de la mobilisation ethnique des dernières décennies et de ce que Gudynas nomme un processus de « décolonisation du savoir » (Gudynas, 2011 : 5) au cours duquel plusieurs paradigmes de savoir sont avancés par les peuples autochtones et leurs leaders. Ceux-ci concernent des formes de savoir liées à la cosmovision, ainsi que des représentations culturelles, ontologiques, symboliques.

Le Bien Vivre fait partie de cette logique et ses principes remettent en question les paramètres de mesure et de valorisation du bien-être humain, influencés par une vision qui sépare « l'humain et le non humain, la nature et la culture, l'individu et la communauté, *nous et eux*, l'esprit et le corps, le séculier et le sacré, etc. » (Escobar, 2014 : 33), une césure qui facilite la dépossession des identités et des territoires. La vision anthropocentrique qui subsiste dans le paradigme de l'État-nation contemporain détermine la mesure et la démesure de projets de développement sur les territoires des peuples autochtones, appliqués sans leur consentement.

Dans ce cadre, le *Sumak Kawsay* en Équateur ou le *Sumak Qamaña* en Bolivie (Houtart, 2011) remet en question les formes d'exploitation qui, depuis l'époque de la colonisation espagnole, impliquent des processus « d'accumulation par dépossession » (Harvey, 2004). Ces derniers s'appuient sur la mise en marche de méga-projets extractivistes dans des territoires considérés comme vides ou improductifs alors que, dans la plupart des cas, ceux-ci sont historiquement habités par des communautés autochtones. Dans le continent sud-américain, l'extractivisme⁴ est à l'origine des principaux conflits qui opposent actuellement peuples autochtones, paysans ou Afro-descendants, États et acteurs du marché, en raison des conséquences politiques, sociales,

4. Pour Gudynas (2009 : 188), le terme « extractivisme » est en lien avec le « maintien d'un style de développement basé sur l'appropriation de la nature, qui nourrit un tissu productif peu diversifié et dépendant d'une insertion internationale en tant que fournisseur de matières premières. Bien que l'État joue un rôle plus actif et obtienne une plus grande légitimité à travers la redistribution de quelques excédents générés par l'extractivisme, les impacts sociaux et environnementaux négatifs se répètent. L'étiquette d'extractivisme est utilisée dans un sens plus large pour les activités qui prélèvent un volume important de ressources naturelles, qui ne sont pas transformées (ou le sont de façon limitée) et sont destinées à être exportées » (Gudynas, 2009 : 188, traduction libre).

économiques, environnementales et spirituelles que cette industrie induit dans les territoires concernés.

Malgré l'adoption formelle du *Sumak Kawsay* au sein de la politique équatorienne, cette notion n'a pas fait l'objet d'une définition précise de la part de l'État (Sacher et Baez, 2013). Certainement liée aux représentations et aux pratiques des peuples autochtones andins et amazoniens, son introduction dans le nouveau cadre politique et constitutionnel équatorien, met en évidence deux enjeux fondamentaux : a) en tant que notion, sa matrice semble être reliée aux débats et aux réflexions théoriques de certaines élites intellectuelles autochtones proches du gouvernement, et pas forcément aux demandes concrètes des populations concernées ; b) sa mise en place remet en question la configuration du pouvoir social, économique et étatique en vigueur (et historiquement légitimé). Ainsi, l'application du *Sumak Kawsay* en tant que politique d'État équivaut-elle à renoncer à la nature même de la construction de l'État-nation.

En conséquence, de nos jours, un paradoxe se révèle évident : d'un côté, l'État insiste (au moins de façon rhétorique) sur la nécessité de mener des politiques de développement « alternatives, durables et plures », tout en favorisant l'expansion des droits des peuples autochtones ; et, d'un autre côté, il cherche à développer des projets extractivistes en territoires autochtones, cela dans le cadre de la tradition hémisphérique des pays fournisseurs de matières premières. En août 2013, le président Rafael Correa décide de mettre fin à l'Initiative ITT et de faire place au « Plan B », c'est-à-dire à l'exploitation pétrolière dans le Yasuní. Justifiée, selon lui, par le manque de soutien de la communauté internationale et par le besoin de ressources économiques pour financer le développement, cette décision a eu de multiples implications pour l'avenir du pays, des peuples autochtones et du Parc Yasuní. La décision ne signifiait pas seulement que l'argent récolté devait être rendu aux pays et aux organismes contributeurs⁵. L'exploitation pétrolière dans le Yasuní motivait aussi une rupture définitive entre le gouvernement, le mouvement autochtone et les organisations écologistes qui soutenaient le projet initial.

Pourtant, la décision n'a pas surpris certains représentants du mouvement autochtone, comme l'exprime déjà en 2007 Domingo Ankuash, ex-président de la Confédération des nationalités autochtones de l'Amazonie équatorienne en faisant allusion à l'Initiative ITT : « Si nous ne la traitons pas comme une politique plus intégrale et ample, ciblée sur la défense des territoires, plus

5 Soutenue jusqu'à cette date par quinze gouvernements de différents pays du monde, une vingtaine d'organismes internationaux ainsi que par soixante-cinq gouvernements autonomes (*El Telégrafo*, 2013).

particulièrement waorani, où se trouvent les ethnies Shuar, Achuar, Shiwiari, Kichwa, Andoas y Zápara, où nous contrôlons plus de quatre millions et demi d'hectares du territoire avec 90 % de forêt primaire» (Ankuash, 2007). La non-participation des peuples autochtones aux négociations concernant l'Initiative, c'est-à-dire l'exclusion de leurs opinions, de leurs problématiques et de leurs perspectives, était perçue comme un indice de l'ambiguïté du projet politique et social du *Sumak Kawsay* promu par l'État.

Cette ambiguïté et l'irrespect du caractère pluraliste du pays peuvent être également identifiés dans d'autres manifestations et événements survenus ces dernières années. Nous relevons notamment que : a) sur une période de dix ans, le pourcentage de territoire amazonien concédé à l'exploitation pétrolière est passé de 30 % à 80 %⁶; b) cinq « mégaprojets » miniers concernant 1 215 000 hectares, habités par des peuples autochtones ou paysans, fonctionnent actuellement par le biais de concessions minières ouvertes au capital transnational (notamment chinois) dans la région andine; c) plus de 200 représentants autochtones sont aujourd'hui poursuivis par la justice pour avoir exprimé leur opposition aux projets miniers. Accusés d'avoir commis des actes qualifiés de « terrorisme et sabotage », ces représentants sont victimes de la politique de criminalisation de la protestation sociale qui s'est intensifiée ces dernières années en Équateur.

L'ensemble de ces événements et, particulièrement, la fin de l'Initiative ITT, ont suscité un processus d'organisation et de dialogue plus large vers lequel ont convergé divers mouvements écologistes, autochtones, féministes et étudiants. En faisant appel au dialogue interculturel, générationnel, genré, ces mouvements ont réussi à revitaliser la défense de droits multiples (de la nature, de l'autonomie autochtone, de l'auto-détermination des peuples, des peuples en isolement, *Sumak Kawsay*) établis dans la Constitution. Reconnu par ces mêmes organisations comme une « *Yasunisation* des luttes sociales », ce processus est devenu un véritable emblème de la nouvelle géopolitique environnementale (Temper *et al.*, 2013).

L'ÉTAT FACE AUX DROITS COLLECTIFS ET COMMUNAUTAIRES : LE CAS DE LLANCHAMA

Située à l'intérieur du Parc Yasuní, la communauté de Llanachama s'étend sur 27 032 hectares qui incluent de nombreuses réserves pétrolières. Soixante-cinq personnes font partie de la communauté dont les principaux moyens de

6. Cela dans le cadre de la X^e et XI^e Ronda Petrolera, un processus promu par l'État pour la concession de nouveaux champs pétroliers.

subsistance sont la chasse, la pêche, la culture de manioc, de plantain, de cacao et dernièrement des activités liées au tourisme communautaire.

Depuis douze ans, à partir de l'expérience avec la compagnie française CFG (Compagnie française de géophysique), Llanchama est devenue l'une des communautés autochtones les plus réticentes à l'exploitation pétrolière. Cette compagnie a procédé à l'exploration d'un puits pétrolier, en utilisant un procédé qui requiert de pratiquer des explosions sur le territoire. Les déchets résultant de ces explosions et contenant des produits chimiques ont été accumulés dans une sorte de piscine qui, en raison des pluies, a débordé à plusieurs reprises, provoquant de nombreux dégâts environnementaux. Plusieurs problèmes de santé ont été constatés, ainsi qu'une augmentation de la mortalité animale, la pollution des lacs et des rivières, la disparition des lieux sacrés, entraînant divers changements dans les formes de vie, d'organisation et des moyens de subsistance de ce peuple kichwa.

La localisation de Llanchama sur un site stratégique, partagé entre les champs pétroliers 31 et 43 à l'intérieur du Yasuní, rend sa situation emblématique. En février 2014, quelques mois après la décision d'exploiter le Yasuní, plusieurs fonctionnaires de Petroamazonas (entreprise chargée de l'exploitation des champs ITT), du ministère des Hydrocarbures et une vingtaine de militaires sont arrivés à Llanchama pour « informer » et « consulter » les membres de la communauté en vue de signer un pré-accord qui aurait permis la réalisation des travaux d'exploration sismique 3D⁷. En compensation, l'État aurait payé à la communauté un montant de 20 dollars pour chacun des 17 500 hectares de terrain à explorer. L'État s'engageait également à payer une somme de 20 dollars additionnels par hectare, en cas d'impacts sociaux et environnementaux induits par les procédures de l'exploration sismique, lesquelles par ailleurs n'étaient pas précisées par les fonctionnaires. Cette compensation n'a pas été monétaire mais a compris la construction d'une infrastructure éducative, sociale et sportive, selon ce que l'entreprise considérait comme « les besoins de la communauté ».

Sous la pression de militaires armés et sans explications supplémentaires, après avoir demandé aux membres de la communauté de voter à main levée pour savoir qui était partisan et qui s'y opposait, 35 votes furent obtenus en faveur de la signature du « pré-accord » et 22 contre. Malgré le caractère expéditif de la consultation, le document qui résulte de cette réunion indique : « la communauté déclare expressément qu'elle a été dûment informée par Petroamazonas par l'intermédiaire des réunions autour du projet et du processus de consultation et de participation à l'étude d'impact environnemental

7. Procédure préalable à l'exploitation des puits pétroliers.

concernant les impacts, ou possibles impacts, qui pourraient être occasionnés par les activités relatives aux hydrocarbures liées au développement du projet dans leur territoire». Et plus loin, «la Communauté autorise Petroamazonas et ses prestataires, à utiliser et occuper immédiatement la zone indemnisée pour développer le projet et elle facilitera l'accès du personnel, des équipements, du matériel et d'autres instruments; elle s'engage aussi à ne pas empêcher, paralyser et/ou entraver le développement du projet et ses activités⁸» (Pré-accord Llanchama-Petroamazonas EP, février 2014).

Une deuxième réunion eut lieu à Llanchama quelques jours plus tard. Cette fois-ci, il s'agissait d'informer la communauté sur les «avantages» de changer le statut de la commune pour adopter celui de «Centre peuplé» (*Centro poblado*). Selon les fonctionnaires de l'État, ce nouveau statut aurait permis, d'une part, d'établir les limites territoriales inexistantes jusqu'à cette date, malgré les demandes réitérées de la communauté pendant près de vingt ans⁹. D'autre part, le statut de *Centro* aurait laissé la voie ouverte à la signature d'accords et de contrats avec des organismes publics et privés pour l'obtention de prêts qui auraient pu être investis dans les projets communautaires. Le conseil élu pour diriger l'ancienne commune devait administrer le *Centro* à partir de cette date, sans inclure l'opinion des personnes opposées au projet. À l'issue de cette réunion, le fonctionnaire en visite déclara la création du nouveau *Centro de Llanchama* et remit un chèque de 230 000 dollars à son président. Selon la compagnie pétrolière, il s'agissait du montant correspondant à l'indemnisation (3 500 dollars pour chacun des membres actifs de la communauté), liée aux activités de prospection sismique qui allaient commencer sur ce territoire. Plusieurs membres de la communauté, que j'ai rencontrés en septembre 2014,

8. «La comunidad de Llanchama declara expresamente que ha sido debidamente informada por PAM-EP, a través de reuniones de socialización del proyecto y del respectivo proceso de Consulta y de participación del estudio de impacto ambiental EIA, acerca de los impactos y posibles impactos que causarán o podrían causar las actividades hidrocarburíferas vinculadas al desarrollo del proyecto que realizará la PAM en sus predios» [...] «La comunidad autoriza a PAM-EP y a sus subcontratistas, el uso y ocupación inmediata del área indemnizada para el desarrollo del proyecto y facilitara el ingreso del personal, equipos, materiales y demás instrumentos; y se compromete a no impedir, paralizar y/o obstaculizar el desarrollo del proyecto y sus actividades» (traduction libre).

9. Particulièrement depuis les années 1990, à la suite de divers soulèvements du mouvement autochtone équatorien, l'État reconnaît la propriété communale de quelques territoires en Amazonie. Cependant, le projet *Ley de nacionalidades indígenas*, à travers lequel le mouvement autochtone proposait de récupérer ses terres ancestrales et ses ressources naturelles, ne fut jamais approuvé. En 1998, la reconnaissance constitutionnelle du caractère «pluriethnique et multiculturel» du pays et la ratification de la Convention 169 de l'OIT donnent lieu à la proposition de créer des «circonscriptions territoriales autochtones et afro-équatoriennes». Pensées en tant qu'entités locales avec des autorités propres, ces circonscriptions n'ont pas vu le jour, faute d'une définition plus précise et de processus de légalisation des territoires communautaires (Ortiz et Pilataxi, 2007).

affirmèrent ne pas avoir été consultés sur ce processus et ignorer la destination de l'argent.

Les événements que je viens de signaler illustrent quelques particularités des modalités utilisées par l'État équatorien pour mettre en place une consultation libre, informée et préalable dans les communautés du Parc Yasuní. Le processus ambigu et inapproprié vise à éliminer par tous les moyens la possibilité d'une participation réelle des communautés autochtones dans les décisions concernant leurs territoires. Il constitue une violation expresse des droits des peuples autochtones reconnus dans les instruments juridiques nationaux et internationaux. Le questionnement de l'ensemble de mesures visant à permettre l'extractivisme en territoires autochtones rejoint une problématique plus large, concernant l'opposition des valeurs et des intérêts qui sont en jeu en matière de luttes et de conflits pour les territoires.

Même si la Constitution équatorienne comprend le droit à la consultation libre, informée et préalable, elle ne reconnaît pas le droit au consentement des peuples autochtones face à tout projet d'extraction impliquant leurs territoires. Il s'agissait pourtant d'une recommandation de la Cour interaméricaine des droits humains (CIDH), lors de la décision en faveur du peuple Sarayaku qui, en 2003, avait porté plainte contre l'État équatorien en raison des dommages occasionnés par l'entreprise pétrolière argentine CGC¹⁰.

La Constitution équatorienne est aussi dépourvue de normes pour rendre effectif le droit à la consultation. Ceci se traduit, dans les faits, par l'annulation de ce droit ou, dans le meilleur des cas, par la mise en place d'un processus de consultation à travers des modalités ambiguës, prédéfinies par l'État. De cette façon, plutôt que d'être un mécanisme constructif visant à respecter la décision des peuples autochtones, la « consultation » devient un élément générateur de conflits et de divisions.

Les « réunions d'information et de consultation » effectuées à Llançama et auprès d'autres communautés du Parc Yasuní, ont eu lieu postérieurement à la décision d'exploiter les champs ITT. Aucune consultation n'a été effectuée de manière préalable dans ces communautés. Cela constitue une violation de la Constitution et de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones qui mentionne que « les États se concertent et coopèrent de bonne foi avec les peuples autochtones intéressés – par l'intermédiaire de leurs propres institutions représentatives – *avant* d'adopter et d'appliquer des mesures législatives ou administratives susceptibles de concerner les peuples,

10. Un an plus tard, la Cour interaméricaine dicte des mesures provisoires en faveur des Sarayaku, puis en 2010 elle condamne l'État, l'oblige à remédier aux dégâts produits sur son territoire, ainsi qu'à mettre en place le processus de consultation afin d'avoir le Consentement des peuples autochtones avant la réalisation de tout projet d'extraction.

afin d'obtenir leur consentement préalable, donné librement et en connaissance de cause¹¹.

D'autre part, l'information sur le projet d'exploitation n'a été transmise que de manière partielle par les fonctionnaires de l'État au cours de ces réunions. Focalisés sur les profits et les compensations économiques à attribuer à la communauté, ces fonctionnaires n'ont à aucun moment mentionné les mécanismes qui seraient utilisés pour exploiter le territoire ainsi que les éventuels impacts sociaux et environnementaux qu'ils pourraient provoquer. L'information est dans ce sens manipulée, masquée et tronquée afin d'obtenir la signature de la communauté.

La procédure de l'État semble ainsi négliger le caractère d'une consultation « libre », comme l'explique une lettre rédigée par plusieurs membres de Llanchama : « [la consultation] ne respecte pas notre procédure coutumière et nos droits en tant que peuples autochtones [...]. Traditionnellement, nos décisions de commune, nous les prenons par consensus et les réunions sont dirigées par le président de la commune et non pas par un fonctionnaire public étranger à la commune¹² ».

Cet aspect, qui constitue selon plusieurs membres de Llanchama un facteur de division communautaire, est aggravé par l'établissement de liens clientélistes entre l'entreprise, certains dirigeants et autres membres de la communauté. Comme l'évoque Andrés Manchoa, ancien président de Llanchama :

« Au début, moi et quatorze autres personnes nous sommes opposés au projet d'exploitation [...]. Ces quatorze ont été achetées par l'entreprise et, sous prétexte de l'indemnisation, de la compensation, des offres d'emploi, etc., elle a réussi à les convaincre de signer le document » (entretien, 12/12/2014).

CONCLUSIONS AUTOUR DE LA DÉMESURE DU MODÈLE ÉQUATORIEN DE DÉVELOPPEMENT EN AMAZONIE

L'annulation de l'Initiative Yasuní-ITT et le cas de la communauté de Llanchama permettent de rendre visibles plusieurs éléments caractéristiques de la démesure du modèle de développement des États sud-américains. Fondé sur l'appropriation de biens de la nature pour leur commercialisation dans le marché mondial, ce modèle est à l'œuvre par l'articulation de plusieurs

11. Art. 19 et 32,2 de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (2007). Souligné par nous.

12. Lettre publique de la Commune Kichwa de Llanchama du Yasuní, dirigée à l'Assemblée nationale le 30 mars 2014.

mécanismes de dépossession à la fois des territoires et des identités, ainsi que des savoirs et des connaissances des peuples qui habitent et défendent ces territoires. En effet, l'alliance tacite entre l'État équatorien et les entreprises transnationales révèle leurs points de confluence idéologique et le poids des intérêts économiques qui empêchent une réelle application de la législation et la mise en place de projets visant à protéger l'environnement et à respecter la vie des peuples autochtones.

Les processus de « consultation » des communautés s'avèrent être arbitraires et révèlent le manque de volonté politique de l'État pour dialoguer et accepter les décisions communautaires, ainsi que le caractère colonial et oppressif de politiques qui mènent à la violation de la loi. Cela remet en question le caractère plurinational de l'État. Sous prétexte de mettre en place le processus de consultation libre, informée et préalable, l'administration étatique fait appel à des mécanismes d'intimidation, de chantage et de manipulation qui annulent les formes d'organisations collectives et communautaires, l'opinion et la capacité des peuples de décider librement de leur destin.

La spoliation des territoires autochtones est un processus historique qui a provoqué de nombreux conflits socio-environnementaux, en raison de ce que les anthropologues Arturo Escobar (1999) et Marisol de la Cadena (2009) considèrent qu'un « combat ontologique » se produit dans les territoires concernés. Ce combat oppose la vision purement mercantiliste et utilitariste des États et des entreprises multinationales, aux valeurs matérielles, symboliques et spirituelles que les peuples autochtones attribuent au territoire et qui inspirent leurs revendications actuelles pour la terre et les ressources. L'analyse des conflits socio-environnementaux en Amazonie équatorienne, dans le Parc Yasuní et sur le continent américain, met en évidence l'existence de diverses façons de concevoir les territoires, les ressources naturelles et d'interagir avec eux. Rappelons que la notion même de « ressources naturelles » implique un rapport anthropocentrique envers la nature qui, selon cette logique, doit être détruite, extraite et réduite à l'état de marchandise.

Dans le cas du Parc Yasuní, la survie de ses habitants et de la forêt dépend de la diversité de l'écosystème et des diverses formes d'usage et d'adaptation au milieu écologique. La connaissance locale, transmise de génération en génération, constitue un système intégral d'interaction et d'apprentissage mutuel entre la nature et l'homme. Cette interaction garantit la durabilité du territoire et la subsistance des peuples qui l'habitent. Par ailleurs, la méconnaissance du caractère indivisible de la relation société/nature implique que tout projet qui vise à « conserver » l'environnement et la vie (y compris la création d'aires « réservées » ou « protégées »), qui n'est pas conçu avec la participation des peuples autochtones, puisse être redéfini et réorienté en fonction d'autres

intérêts et « besoins ». Comme l'exprime Irène Bellier en référence aux modèles de la réserve et aux processus de démarcation territoriale, en Amérique comme dans le Yasuní, « les héritages de la colonisation se lisent dans l'effacement des relations qui relient les sociétés autochtones à des territoires » (Bellier, 2014 : 13).

Alors que le gouvernement équatorien en vigueur adopte de façon stratégique le Bien Vivre en tant que politique d'État, plusieurs contradictions sont mises en évidence. La fin de l'Initiative Yasuní-ITT et la multiplication de projets extractivistes sont loin de signifier une rupture avec l'anthropocentrisme et la relation basée sur l'exploitation de la nature par l'être humain. Dans ce cadre, l'appropriation de la notion de *Sumak Kawsay*, l'inclusion des droits des peuples autochtones dans la Constitution ainsi que la mise en valeur (au niveau discursif) des logiques autochtones peuvent être considérées comme une même stratégie politique utilisée par l'État pour atténuer les conflits et accéder plus facilement aux territoires. L'emploi ou/et l'appropriation des logiques autochtones ne constituent pas un phénomène récent ou isolé. La notion de « ventriloquie » (Guerrero, 2000) met en évidence la rhétorique pro-indigéniste de secteurs plutôt métis au milieu du xx^e siècle. Même si ces modèles sont différents sur la forme, l'appropriation discursive de la notion du Bien Vivre montre les difficultés de consolidation du programme politique autonome des mouvements autochtones au sein des États contemporains.

Bien qu'inachevé, le processus d'inscription des droits des peuples autochtones et des droits de la nature témoigne malgré tout de la revitalisation et de la puissance des luttes autochtones du xxi^e siècle. L'exemple de Llanachama illustre également la façon dont plusieurs peuples autochtones de l'Amazonie équatorienne ont diversifié leurs stratégies de résistance. Entre la négociation concernant les termes et les conditions des projets affectant leurs territoires, l'exigence du respect des droits inscrits dans la législation et le développement d'initiatives alternatives, ces communautés cherchent à mettre en valeur le pouvoir de leur organisation, de leur histoire ancestrale et de leur façon de maintenir jusqu'à aujourd'hui la forêt « vivante ». Plus récemment, grâce à l'utilisation des nouvelles technologies de communication et des réseaux sociaux, mais aussi grâce à l'établissement de liens avec d'autres organisations sociales du pays, Llanachama se trouve dans un processus de construction de projets alternatifs (comme celui du tourisme communautaire). Elle cherche par ce biais à retrouver son organisation socio-politique, et à compenser les dommages occasionnés par les activités pétrolières.

BIBLIOGRAPHIE

- Ankuash, Domingo**, 2009, «Carta al presidente Rafael Correa, Julio 2007», in *Los Derechos colectivos de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador: Evaluación década 1998-2008*, Quito, Conaie, Tukui Shimi.
- Acción Ecológica**, 2008, «Amazonia por la vida», <http://www.accionecologica.org/petroleo> [consulté le 1^{er} février 2017].
- Acosta, Alberto et al.**, 2009, *Dejar el crudo bajo tierra o la búsqueda del paraíso perdido*, Quito, Programa de las Américas, Center for International Policy, Washington, D.C.
- Almeida, Alexandra et Proaño, José**, 2008, *Tigre, Águila y Waorani, una sola selva, una sola lucha*, Quito, Acción Ecológica.
- Bellier, Irène**, 2008, «Terres, territoires, ressources: les relations entre politique, économie, culture et droits des peuples autochtones», in Bellier, Irène (dir.), *Terres, territoires, ressources. Politiques, pratiques et droits des peuples autochtones*, Paris, L'Harmattan, pp. 9-28.
- Cabodevilla, M. Ángel**, 2004, *El exterminio de los pueblos ocultos*, Quito, CICAME.
- Cevallos, Sofia**, 2014, «L'initiative Yasuni ITT: redéfinition du paradigme de développement ou exclusion des droits des peuples autochtones en Équateur?», in Dreyfus-Gamelon, Simone et Kulesza, Patrick (dir.), *Les Indiens de l'Amazonie face au développement prédateur. Nouveaux projets d'exploration et menaces sur les droits humains*, Paris, L'Harmattan, pp. 245-275.
- Colleoni, Paola et Proaño, José**, 2010, *Caminantes de la Selva - Los pueblos en aislamiento de la Amazonia ecuatoriana*, Quito, Conaie, Iwgia, Ipes.
- Cour interaméricaine des droits de l'homme**, «Pueblo indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador», www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf [consulté le 8 février 2017].
- Conaie**, 2007, «Propuesta de la Conaie frente a la Asamblea Constituyente», www.iece.org.ec [consulté le 8 août 2017].
- de la Cadena, Marisol**, 2009, «Política indígena: un análisis mas allá de "la política"», *Red de Antropologías del Mundo*, n° 4, pp. 141-171. www.ram-wan.net
- El Telégrafo**, 2013, «Iniciativa Yasuní ITT ha recaudado \$376 millones», <http://www.eltelgrafo.com.ec/noticias/economia/> [consulté le 3 février 2017].
- Escobar, Arturo**, 1999, *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá, Ican, Cerec.
- Escobar, Arturo**, 2014, «Territoires de la différence: l'ontologie politique des droits au territoire», in Bellier, Irène (dir.), *Terres, territoires, ressources. Politiques, pratiques et droits des peuples autochtones*, Paris, L'Harmattan, pp. 31-46.
- Fontaine, Guillaume**, 2003, *El precio del petróleo. Conflictos socio-ambientales y gobernabilidad en la región Amazónica ecuatoriana*, Quito, Flacso, Ilea.
- Guerrero, Andrés**, 2000, «El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transcripción», in Guerrero, Andrés (dir.), *Etnicidades*, Quito, Flacso-Idis, pp. 9-60.

- Gudynas, Eduardo**, 2009, « Diez tesis urgentes sobre extractivismo », in Acosta, Alberto et al., *Extractivismo, política y sociedad*, Quito, CAP, CLAES, pp. 187-225.
- Gudynas, Eduardo**, 2011, « El nuevo extractivismo progresista », in Acosta, Alberto (dir.), *Colonialismos del siglo XXI, negocios extractivos y defensa del territorio en América Latina*, Barcelona, Icaria, pp. 75-92.
- Harvey, David**, 2004, « The New Imperialism: Accumulation by Dispossession », *Socialist Register*, n° 40, pp. 63-87.
- Houtart, François**, 2011, « El concepto del Sumak Kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el Bien Común de la Humanidad », <http://www.alainet.org/es/active/47004> [consulté le 2 juillet 2017]
- Narváez, Iván**, 2009, *Petróleo y poder, el colapso de un lugar singular*, Yasuní, Quito, Flacso, GTZ.
- Ortiz, Santiago et Pilataxi, César**, 2007, « Comunidades indígenas, realidad y desafíos en el Ecuador », *Cuadernos Ecuador Dialoga*, Quito, n° 4.
- Sacher, William et Baez, Michelle**, 2013, « Buen Vivir, faux et vrais espoirs », *La revue des livres*, Paris, n° 11.
- Svampa, Maristella**, 2010, « Movimientos Sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina », *One world perspectives, Workings Papers*, n° 1, pp. 1-26.
- Temper, Leah et al.**, 2013, « Towards a Post-Oil Civilization: Yasunization and other Initiatives to leave fossil fuels in the soil », *EJOLT Report*, n° 6.

CLAUDE LE GOUILL*

L'État plurinational de Bolivie sous la présidence d'Evo Morales : la fin d'un développement démesuré ?

Le dimanche 19 février 2016, la population bolivienne était appelée à se rendre aux urnes pour un référendum afin de valider, ou non, une modification de la Nouvelle Constitution politique de l'État pour autoriser une nouvelle candidature d'Evo Morales à l'élection de 2019, après deux premiers mandats présidentiels. Ce référendum fut défavorable au mandataire bolivien avec une victoire du « non » à 51,3 %. Ce résultat constitue le premier revers majeur d'Evo Morales depuis son intronisation en 2006 sur les vestiges de Tiwanaku, près du lac Titicaca. Depuis cette date, le parti du « premier président autochtone » de Bolivie avait en effet enchaîné les succès, que ce soit aux élections nationales, départementales et municipales, ou avec l'adoption de cette nouvelle constitution qui fit entrer le pays dans l'ère de la « plurinationalité ». Comment dès lors expliquer ce revers ? Si les crispations que connaît le pays ont des origines diverses (Lacroix et Le Gouill, 2019), ce contexte permet d'apprécier l'évolution des droits à destination des peuples autochtones,

* Chercheur associé à l'Observatoire Hommes-Milieus Pima County (Unité mixte internationale iGLOBES-CNRS/University of Arizona) et au Centre de recherche et de documentation des Amériques (Creda). Après une thèse sur les conflits dans les Andes boliviennes (Le Gouill, 2013), ses recherches s'orientent sur les enjeux miniers et les régulations environnementales dans les Amériques.

lesquels avaient été brandis comme l'un des étendards du « processus de changement » mené par le gouvernement du président Evo Morales.

Parler d'État plurinational pose inévitablement la question d'un éventuel dépassement du multiculturalisme, implanté en Bolivie comme ailleurs en Amérique latine dans les années 1990 et qui a conduit à une première phase de reconnaissance des droits des peuples autochtones. Ce multiculturalisme s'accompagnait de nouvelles régulations des ressources naturelles, en particulier dans les territoires autochtones, ce qui avait induit de nouvelles tensions et concurrences pour le contrôle de la gestion de ces ressources et ouvert un cycle de contestation du néolibéralisme (2000-2005). L'arrivée au pouvoir d'Evo Morales signalait ainsi une formidable opportunité pour proposer un nouveau modèle de régulation. Celui-ci devait s'extirper des standards internationaux de la « bonne gouvernance » pour s'appuyer directement sur les organisations sociales de base qui avaient fait la vitalité de la lutte bolivienne contre le néolibéralisme. Quatorze ans après la victoire du premier président autochtone, il s'agit d'analyser si ces mesures ont permis de transgresser les normes et pratiques dominantes ou si, au contraire, elles peuvent être qualifiées de « démesurées », selon le sens donné par Irène Bellier dans ce livre, d'inadéquation des catégories et des politiques proposées par rapport aux objectifs fixés par les groupes dont il est question.

Les recherches que je mène depuis plus de dix ans en Bolivie¹ m'ont permis d'analyser les conflits identitaires au sein du monde rural andin, en les inscrivant dans les relations de pouvoir internes et externes aux communautés, en prenant en compte les nouvelles formes de représentation politique ainsi que les enjeux économiques entourant la définition des groupes sociaux (Le Gouill, 2013). Ces réflexions serviront de point de départ pour aborder les constructions de l'indianité, en pointant un certain nombre de tensions : tensions internes aux mouvements autochtones entre « essentialisme » et « autonomie » (Sierra, 1997), ou tensions entre revendications locales et construction de l'« indigénité » du point de vue de l'État (Canessa, 2006). Nous analyserons ici la coutume – au sens d'Edward P. Thompson (2014) – en tant qu'instrument de résistance et de création d'« espaces sociaux d'autonomie relative » (Scott, 2008) à travers de nouvelles auto-identifications, de perpétuelles « réinventions de traditions » (Hobsbawm et Ranger, 2006) et adaptations des « us et coutumes » aux modèles de domination. Cette approche sera complétée par

1. Ce travail de terrain de plusieurs années a été initié dans le cadre d'une thèse doctorale soutenue en 2013 à l'Institut des hautes études de l'Amérique latine (IHEAL-Université Paris 3), grâce notamment à une aide à la mobilité de l'Institut français des études andines (2009-2011).

une réflexion sur les régulations environnementales² pour proposer une analyse des blocages institutionnels opposés à la décolonisation des savoirs dans la Bolivie d'Evo Morales.

Pour étudier le passage du modèle multiculturel au modèle plurinational, nous inscrivons les relations des peuples autochtones à l'État au cœur de notre analyse, à partir d'une approche comparative de la régulation des ressources naturelles dans le contexte néolibéral des années 1990 et ses actuelles évolutions au sein de l'État plurinational.

NÉOLIBÉRALISME ET DÉMESURE DE LA CONSTRUCTION DE L'INDIANITÉ

L'un des principaux objectifs du mouvement autochtone latino-américain depuis les années 1960 était de s'approprier le « principe de vision et de division du monde social » (Bourdieu, 1980) détenu par l'État, et appliqué à la définition légitime des identités, en portant un ensemble de revendications culturelles (langue, culture) et politiques (autonomie, territoire). Le modèle multiculturel qui s'implante sur le continent au début des années 1990 devait engendrer une reconnaissance de ces luttes menées par les peuples autochtones, en conférant de nouveaux droits aux populations concernées. Associé au modèle néolibéral, il offre surtout un aperçu des enjeux économiques et politiques qui se cristallisent autour de la définition de cette indianité.

Le néolibéralisme : perspective économique

La réforme multiculturelle qui s'implante en Amérique latine à partir des années 1990 peut être analysée comme une stratégie visant à contrer certaines « autonomies de fait », conquises depuis le bas par certaines communautés³, à travers la constitution d'autonomies institutionnalisées, reconnues et contrôlées par l'État et les organes internationaux. Comme l'a montré Christian Gros (1999), cette autonomie accordée aux peuples autochtones marque la volonté de l'État de reprendre le contrôle de la production des « frontières internes » dont s'étaient saisies les organisations autochtones depuis les années 1960. Dans les Andes boliviennes, nous avons analysé ces « autonomies de

2. Cette réflexion est issue de dix mois de mission à l'Observatoire Hommes-Milieus Pima County (iGLOBES-CNRS) à l'Université d'Arizona (États-Unis) entre 2015 et 2016.

3. Nous employons ici le terme de « communauté » en référence à la structure andine : plusieurs communautés (villages) forment un *ayllu* (territoire contrôlé par des autorités originaires des différentes communautés), plusieurs *ayllus* pouvant former une *marka* et plusieurs *markas* une chefferie (*suyu*). Ce jeu segmentaire a disparu de nombreuses régions de Bolivie, mais connaît un processus de « reconstitution » sous forme de l'organisation politique du Conseil des Ayllus et Markas du Qullasuyu (Le Goull, 2013).

fait» dans les communautés et *ayllus* (territoires autochtones), à la fois comme une conséquence de l'absence d'État et comme une stratégie de résistance vis-à-vis du groupe dominant (propriétaires terriens, etc.). Elles avaient conduit à l'émergence, en 1997, de la principale organisation originaire andine: le Conseil des Ayllus et Markas du Qullasuyu (Conamaq) (Le Gouill, 2013). Le modèle multiculturel bolivien des années 1990 ouvre sur une reconnaissance de ces territoires et une certaine autonomie. De surcroît, il permet à l'État de les contrôler en encadrant les revendications territoriales ainsi que les systèmes d'organisation. D'où le paradoxe pointé par Christian Gros, pour qui cette autonomie « peut apparaître comme une stratégie pour entrer, contrôler et finalement “moderniser” les communautés » selon une « ruse de l'histoire » (Gros, 1999 : 8).

Ce contrôle de la capacité subversive des communautés depuis le modèle multiculturel a été analysé au Guatemala par Charles Hale (2004) à travers la figure de l'*indio permitido* (« Indien autorisé »), laquelle décrit le « bon Indien », intégré à l'État, moderne et dont les revendications sont compatibles avec le projet multiculturel néolibéral. C'est en ce sens que le multiculturalisme peut être qualifié de « démesuré » : la reconnaissance de l'indianité est ici construite par des agents extérieurs au monde autochtone selon leurs propres critères et à leurs propres fins. La reconnaissance du multiculturalisme par les agences multilatérales s'inscrit en effet dans un contexte de pénétration des circuits transnationaux capitalistes dans les territoires autochtones, si bien que la reconnaissance de certains droits à ces peuples peut être perçue comme une stratégie de légitimation du projet néolibéral lui-même (Hale, 2002).

En parallèle à ce processus multiculturel, une nouvelle régulation des ressources naturelles a été mise en œuvre à partir des années 1980. Elle a pour objectif d'améliorer les processus d'extraction et les institutions, en cherchant à combiner résultats économiques et principes démocratiques avec une augmentation des responsabilités, de la transparence, de la légitimité et de l'équité, autour d'un « intérêt commun » aux secteurs public et privé. Cette régulation s'appuie sur une diminution des instruments coercitifs et une nouvelle politique de management. Elle doit prendre en compte les mesures de performance et les préoccupations non plus uniquement vues d'en haut mais du point de vue des citoyens et des différents groupes d'intérêt (Doern et Johnson, 2006). Le régime minier offre un bel exemple de cette nouvelle régulation avec la doxa du *sustainable mining*. Ce principe se réfère aux nouvelles normes environnementales et à la participation citoyenne proposée aussi bien par les entreprises minières que par les nombreux standards de « bonne gouvernance » qui ont émergé dans les arènes internationales à partir des années 1990 (Belem, Champion et Gendron, 2007). Dans ce contexte, les entreprises

se sont caractérisées par un rôle proactif en émettant leurs propres normes environnementales et sociales (participation citoyenne, projets de développement, etc.) afin, non pas de subir les normes mondiales mais de les orienter et de les contrôler. Le *sustainable mining* appliqué à la question autochtone peut ainsi être défini comme une gouvernance « par le haut » érigée en instrument de pouvoir et délimitant le terrain de la lutte (Himley, 2013). Il permet de clore le débat et de délégitimer le conflit en tant que tel (Bebbington, 2010). Les communautés peuvent dès lors négocier avec les entreprises qui pénètrent leurs territoires, mais la négociation doit se réaliser selon les standards proposés par la doxa minière (Le Gouill, 2017).

Les nouvelles normes promues par les institutions financières internationales, comme la Banque mondiale et la Banque interaméricaine du développement, à destination des territoires autochtones ont été particulièrement développées à travers une recherche des *best practices* pour un « développement avec identité » (Gros et Foyer, 2010). D'un côté, elles ont permis de recentrer le développement sur le local et donc de renforcer le pouvoir symbolique et politique des communautés. D'un autre côté, la nouvelle territorialité orientée vers l'international a contraint les organisations autochtones à épouser la vision de l'indianité que portaient les ONG et la coopération internationale (Perrier Bruslé, 2015). Si la figure décrite par Charles Hale de l'*indio permitido* portait en elle les limites de l'autonomie politique, le fait est qu'elle encadre également les revendications économiques des peuples autochtones. Le retrait de l'État dans les sphères sociales et économiques, associé à la menace permanente que font peser les multinationales sur leurs territoires, a contraint ces peuples à chercher des soutiens internationaux. Paradoxalement, cela les a privés d'une certaine autonomie en les soumettant à une vision de l'environnement et de l'indianité « loin de l'ambition originale des indigènes d'arbitrer sur la valeur de leurs ressources en fonction de leur vision autochtone » (Perrier Bruslé, 2015 : 263).

L'imaginaire du « natif écologique » analysé par Astrid Ulloa (2007) est sans doute l'élément le plus révélateur de ce processus. Cette figure idéalisée de « gardien de la nature », construite depuis les institutions internationales et les ONG, que se sont réappropriée les peuples autochtones, leur a permis de bénéficier d'un soutien technique pour élaborer des projets de type « ethno-développementalistes ». Elle leur a permis également d'obtenir de nouveaux droits sur leurs territoires, en mobilisant le symbole d'une *pachamama* continentale et quasi universelle afin de transformer une lutte locale en un enjeu global apprécié des réseaux internationaux (Poupeau, 2013). Elle a cependant enfermé l'indianité dans un « conservatisme de musée » (Recasens, 2014) et engendré des tensions dans la définition des modèles

de développement. De là découle une contradiction importante au sein des mouvements autochtones entre « essentialisme » et « autonomie », comme l'a révélé María Teresa Sierra (1997), étant donné que pour affirmer leur indigénité ces organisations doivent se référer à leurs traditions « ancestrales » et à la figure du « natif écologique », à l'opposé de la créativité dont elles ont fait preuve en Amérique latine depuis les années 1960 (Le Bot, 1994). La nécessité d'un certain essentialisme pour faire reconnaître leur identité entre dès lors en contradiction avec le processus d'adaptation mis en œuvre pour gagner et construire leur autonomie.

Imaginaire autochtone et lutte contre la démesure du néolibéralisme en Bolivie

C'est dans ce contexte qu'il faut analyser les grandes luttes sociales qui secouent la Bolivie à partir des années 1990 : lutte pour la défense de la feuille de coca, « guerre de l'eau » (2000) et « guerre du gaz » (2003). Ces luttes ont pour enjeu aussi bien la participation citoyenne à la gestion des ressources naturelles que la représentation même de ces ressources dans la construction de la nation, de l'identité et de la citoyenneté (Perreault, 2006). Ainsi, les conflits pour la gestion des ressources naturelles s'inscrivent dans une lutte matérielle et symbolique pour la définition des idéologies de la régulation et le maintien de l'économie morale des peuples autochtones dans leur modèle d'exploitation et de reproduction sociale (Perreault et Valdivia, 2010).

De nombreuses communautés autochtones ont utilisé ce « droit de négociation » offert par les nouvelles politiques de responsabilité économique et sociale promues par les entreprises (O'Faircheallaigh et Corbett, 2005). Cela est notamment le cas en Bolivie dans la région gazière du Chaco. Les Weehayek ont négocié avec British Gas Bolivia l'exploitation du gaz sur leur territoire en contrepartie d'un versement annuel estimé à 50 000 euros. Avec l'augmentation du nombre de puits, le montant a évolué pour osciller entre 136 000 euros (Crabtree et Chaplin, 2013) et 181 600 euros par an (Cortez, 2012). L'accord le plus important d'Amérique latine a été signé par les autorités du territoire autochtone guaraní Itika Guasu, où se situe le plus grand champ gazier bolivien connu à ce jour (Margarita) et l'entreprise espagnole Repsol, pour un montant estimé à 13,5 millions d'euros (Crabtree et Chaplin, 2013). Au-delà des retombées économiques, ces accords peuvent s'avérer totalement démesurés, du fait qu'ils ne prennent pas en considération l'ensemble des perturbations que de tels projets peuvent avoir sur les territoires autochtones, ni les revendications des peuples concernés. Comme l'a montré Nicolas Merveille pour le cas minier péruvien, les normes de

«bonne gouvernance» se calquent sur des calculs économiques projetant le domaine de l'extraction comme «vecteur de bien-être et de progrès» sans prendre en compte les conséquences sociales de l'activité (Merveille, 2014). L'un des effets non mesurés est que la rente perçue par les Wechayek a exacerbé les tensions entre les dirigeants autochtones pour le contrôle de l'organisation locale et le système de redistribution, même si les communautés ont connu une amélioration des services sociaux de base (santé, éducation) (Cortez, 2012). Dans le cas d'Itika Guasu, les communautés doivent toujours batailler de manière permanente pour que les entreprises respectent leurs engagements. En 2004, Repsol n'avait consacré que 0,05 % de ses dépenses au développement des services de base, pour les projets d'infrastructures et l'approvisionnement en matériel divers dans les communautés guarani (Perreault, 2010).

En parallèle à ces négociations, la Bolivie a également connu une série de mobilisations sociales sortant du cadre imposé d'«en haut» et parvenant à articuler l'imaginaire de l'indianité (*pachamama*, «us et coutumes») à un «nationalisme populaire» (Perreault, 2006). Il s'agissait de rompre avec la représentation collectivement partagée du pillage des ressources naturelles nationales par l'étranger (Perrier Bruslé, 2007). La «guerre de l'eau» qui a secoué la ville de Cochabamba, en 2000, avait ainsi pour slogan *jallalla usos y costumbres* («Vive les us et coutumes»), afin de faire valoir une économie morale relative à la gestion d'un bien commun associé à la vie (eau) et un mode de gestion communautaire (système d'irrigation, puits coopératifs) (Perreault, 2006). Dans le cas de la «guerre du gaz», si la même symbolique communautaire n'a pu être mobilisée – le gaz n'étant pas exploité traditionnellement par les communautés et ne portant la même charge vitale – la mobilisation s'est davantage tournée contre le pillage, moins d'un bien local comme l'eau que d'un bien national appartenant au peuple (Perreault, 2006). Malgré ces différences, les objectifs de ces mobilisations étaient d'obtenir une participation accrue à la prise de décisions concernant la gestion des ressources naturelles, une répartition équitable des bénéfices et de proposer une alternative au modèle néolibéral.

Les révoltes populaires qui ont précipité la victoire d'Evo Morales en 2005 ne peuvent être analysées sans prendre en compte la capacité des mouvements sociaux à manier les imaginaires de l'indianité et à revendiquer certaines formes d'auto-organisation pour la gestion des ressources, particulièrement importantes en Bolivie en l'absence d'un État régulateur fort. Ainsi, si la vision romantique du «natif écologique» peut être mobilisée, la réalité de cette gestion est souvent plus complexe du fait que les usages autochtones des ressources s'inscrivent davantage dans des systèmes hybrides *not-quite-neoliberal* (Anthias et Radcliffe, 2015). Ces systèmes articulent activités traditionnelles

de subsistance et marché, biens communs et biens privés, grands systèmes sociotechniques et petits systèmes coopératifs orientés vers une rationalité instrumentale de gestion de la crise (Hardy et Poupeau, 2014).

Mes enquêtes de terrain ont également montré la pénétration d'un « habitus développementaliste » au sein des communautés autochtones, à la suite de plusieurs décennies de projets de développement menés par les ONG et la coopération internationale, ainsi que par les nouvelles possibilités de formations offertes dans ce domaine aux *leaders* (Le Gouill, 2016a). La « course au développement » suscite des tensions dans la définition d'un projet commun, au sein de communautés traversées par un processus de différenciation interne accrue, tant d'un point de vue social, politique, économique que religieux. Les tensions et la concurrence entre logiques communautaires et individuelles s'expriment en particulier lors de l'arrivée de projets imposés de l'extérieur, lesquels mettent à mal la capacité même de reproduction du groupe social. Tout en cherchant un accès au marché dont ils attendent un bénéfice économique, les peuples autochtones revendiquent un contrôle des ressources et une autonomie dans la gestion de celles-ci pour penser leur propre développement en toute souveraineté. C'est justement cette sécurité que le modèle néolibéral n'a pas été en mesure de leur apporter, en voulant imposer jusqu'à l'excès de « bonnes pratiques » à raison d'une indianité imaginée selon ses propres intérêts.

LE NOUVEAU MODÈLE ÉCONOMIQUE DE L'ÉTAT PLURINATIONAL

C'est ainsi, dans l'effervescence des luttes sociales autour de l'indianité et des ressources naturelles, qu'a été élu Evo Morales en 2005. En 2009, la Bolivie approuvait la Nouvelle Constitution politique de l'État par référendum, reconnaissant l'État comme « plurinational ». Ce nouveau modèle devait marquer une triple rupture vis-à-vis du processus historique latino-américain : rupture de la forme classique de l'État-nation et du modèle européen de citoyenneté, rupture du modèle multiculturel impulsé sur l'ensemble du continent à partir des années 1990, rupture du capitalisme qui avait engendré une nouvelle forme de colonialisme et de pillage des ressources naturelles (Lacroix, 2012). Si l'objectif de ce projet « plurinational » est de sortir de l'État monoculturel pour reconnaître le droit à l'autodétermination des peuples autochtones à travers la mise en place des « autonomies indigènes originaires paysannes », ce modèle reste encore « expérimental » (Santos, 2009). Nous nous intéresserons ici à son volet économique et à son application concrète, à partir du modèle minier afin de voir si ses mesures ont permis un dépassement de la démesure néolibérale.

Un nouveau modèle économique démesuré ?

Au-delà des droits accordés aux populations autochtones, la Nouvelle Constitution politique de l'État devait également proposer un nouveau paradigme économique autour de deux concepts phares : l'« économie plurielle » et le *Vivir Bien*. Le premier propose un nouveau modèle économique autour de l'articulation de quatre secteurs : l'État, les entreprises privées, les coopératives et le secteur communautaire autochtone⁴. Ce modèle porté par le gouvernement n'a, selon le ministre de l'Économie Luis Alberto Arce Catacora, pas la prétention de modifier directement le modèle capitaliste. Il doit « établir les bases pour la transition vers le nouveau modèle socialiste », en permettant une redistribution « adéquate » des excédents économiques (MEFP, 2011). Il proviendrait de la rencontre entre les « vieux socialistes », universitaires et ex-militants du Parti Socialiste-1 (groupe *Duende* dont faisait partie le ministre) et le Groupe *Comuna* du Vice-Président d'alors, Álvaro García Linera. Alors que les premiers cherchaient un modèle de transition alternatif au capitalisme, les seconds s'orientaient vers des réflexions sociologiques autour du projet de « capitalisme andino-amazonien », en prenant en compte les valeurs et stratégies de production des peuples autochtones. Ce modèle se veut une « antithèse du modèle néolibéral », en faisant de l'État l'acteur central et « actif » de l'économie, chargé de corriger les erreurs du marché, de planifier, d'investir, de redistribuer, de réguler, de produire le développement (MEFP, 2011).

À côté de ce projet étatiste, la Bolivie est devenue – avec l'Équateur – le porte-drapeau d'un projet alternatif de développement basé sur le *Vivir Bien* (*Buen Vivir* en Équateur). Ce concept a acquis une notoriété en Amérique latine en parvenant à combiner certains principes éthiques – ou supposés tels – du monde autochtone aux discours de courants intellectuels cherchant des alternatives au développement capitaliste. Pour les chercheurs Eduardo Gudynas et Alberto Acosta, il offre une « opportunité de construire une autre société basée sur la connivence de l'être humain dans sa diversité et en harmonie avec la nature à partir de la reconnaissance des différentes valeurs culturelles existant dans chaque pays et dans le monde » (Gudynas et Acosta, 2011 : 103). Tout comme le nouveau modèle économique, le *Vivir Bien* semble cependant davantage pensé depuis les bureaux de chercheurs engagés dans la cause environnementale et d'intellectuels indigénistes que depuis les communautés proprement dites. Pour Recasens (2014), le *Buen Vivir* et la reconnaissance de

4. L'« économie plurielle » a été imaginée lors de l'assemblée constituante par les mouvements sociaux, puis le gouvernement sous la présidence d'Evo Morales se l'est réappropriée comme « modèle économique, social, communautaire et productif » (voir Lacroix et Le Gouill, 2019).

la *Madre Tierra* (Terre-Mère) institutionnalisent une vision biocentrique des relations avec la nature, étroitement associée à l'«écologie profonde» (*Deep ecology*).

Au-delà de ces concepts et discours, le programme économique d'Evo Morales s'est surtout caractérisé par un retour de l'État, notamment à travers une politique de «nationalisation» des secteurs considérés comme stratégiques (hydrocarbures, électricité, eau, alimentation). Dans ce schéma, la nationalisation des hydrocarbures joue un rôle aussi symbolique (après les mobilisations du passé pour le gaz) que matériel : le but est de financer les politiques sociales du gouvernement grâce à une hausse de 18 à 50 % des impôts et des taxes sur la valeur de la production des hydrocarbures (82 % durant une période de trois mois, dite de transition). L'importance des ressources naturelles dans le financement des politiques sociales – à laquelle s'est ajoutée une baisse des estimations des réserves gazières – a conduit le gouvernement à mener de nouvelles politiques d'exploration, en repoussant les limites de la frontière extractive jusque dans les territoires autochtones et les réserves naturelles. Cette politique extractive, annoncée à des fins redistributives, doit permettre au pays, selon le Vice-Président Álvaro García Linera, de sortir du modèle extractiviste en amassant des devises (Poupeau, 2013). Pendant un moment, elle a surtout permis au gouvernement de mener de nombreuses politiques sociales appréciées de la population et des organismes internationaux qui ont tous constaté une forte diminution de la pauvreté en Bolivie. Elle a aussi engendré de nombreuses tensions avec les ONG environnementales et les peuples autochtones qui sont entrés en franche opposition avec le gouvernement.

La démesure du programme économique d'Evo Morales s'inscrit ici dans son opposition au «néolibéralisme» qui a servi davantage à renforcer la présence de l'État qu'à s'appuyer sur une gestion des ressources naturelles par les communautés autochtones concernées. Le *Vivir Bien* et les références à l'imaginaire de l'indianité s'articulent à un nouveau discours sur la «souveraineté nationale». Sa forte charge symbolique constitue une ressource diplomatique non négligeable pour la Bolivie dans ses négociations avec les organismes de développement et les entreprises multinationales (Poupeau, 2013). La nécessité d'intégration régionale – amplifiée par la présence croissante du voisin brésilien dans les projets de développement nationaux – ainsi que le manque de capacités techniques et humaines du secteur énergétique bolivien après plusieurs décennies de privatisation, n'ont cependant pas permis au pays de rompre avec une certaine dépendance, que ce soit au niveau national vis-à-vis de l'agro-industrie ou au niveau international vis-à-vis des multinationales et de certains pays alliés (Brésil). Ces problèmes ont retardé le projet d'industrialisation, qui s'est heurté à des tentatives de déstabilisation et de boycott de la

part de multinationales soucieuses que la Bolivie demeure un simple producteur de matières premières (Lacroix et Le Gouill, 2019).

Le droit à la consultation au cœur des débats

Dans le face-à-face qui oppose les organisations autochtones au gouvernement, l'un des points cruciaux concerne l'application du « droit à la consultation », reconnu au niveau international à travers la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail (1989) et du « droit au consentement préalable, libre et informé », reconnu par la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (2007), tous deux entérinés par l'État bolivien. La Constitution de 2009 ne reconnaît cependant que « la consultation préalable et informée », même si certains articles la rapprochent du droit au consentement. Elle apparaît comme l'une des formes de démocratie directe et participative, au même titre que le référendum, l'initiative législative citoyenne, la révocation de mandat, l'assemblée et le *cabildo* (art. 11), offrant par là même une série de cadres pour la participation des citoyens à la gestion environnementale et à la planification du développement. Ce droit à la « consultation préalable et informée » pour les peuples autochtones est spécifiquement reconnu à travers « leurs propres institutions » (section 15, art. 30) et offre le droit de « participer aux bénéfices de l'exploitation des ressources naturelles dans leurs territoires » (section 16, art. 30) et à « un environnement sain » (section 10, art. 30).

Pour mesurer l'enjeu que constitue la mise en œuvre du droit à la consultation pour les communautés autochtones, nous nous intéresserons à son application dans le cadre de la Loi sur les mines et la métallurgie de 2014. La consultation préalable, libre et informée n'est prévue que dans le cadre de la souscription d'un nouveau contrat minier (art. 207), elle ne concerne que l'activité d'exploitation et non les opérations de prospection et d'exploration (art. 207). Est écarté tout droit de veto concernant l'exécution des activités d'exploitation minière (art. 208). Les peuples autochtones ont cependant le droit d'être associés aux bénéfices de l'exploitation se réalisant sur leurs territoires, même si ces bénéfices ne sont pas clairement exprimés en dehors des accords que les autochtones doivent trouver avec les gouvernements départementaux. Une réparation et une compensation pourront être proposées en cas de dommage avéré par des impacts quantifiables (art. 209). La loi minière octroie un caractère stratégique et d'utilité publique aux ressources minières (art. 8 et 9), renforce le droit minier par rapport à tout autre type de droit (eau, terre), étend la frontière minière aux aires protégées et forestières (art. 220), prévoit des poursuites pénales à l'encontre de toute personne empêchant

l'exercice effectif des activités minières (art. 99). Au-delà de ces limites imposées à un droit défini comme constitutionnel, d'autres facteurs de crispation existent. Ils concernent la procédure même de la consultation. La Loi minière ne reconnaît pas les « us et coutumes », elle fixe un délai de quatre mois et réduit à trois réunions les négociations entre les parties concernées (art. 211 et 212). Si aucun accord n'est trouvé, la médiation est renvoyée à l'autorité juridictionnelle administrative minière, puis au ministère des Mines et de la Métallurgie.

Dans le texte, le droit de consultation est reconnu aux seuls peuples autochtones préalablement définis. Cependant, dans la pratique, toute communauté appartenant à une organisation paysanne, autochtone, ou afro-bolivienne peut en bénéficier. Depuis la mise en place de ce droit en 2015, plus de 200 consultations préalables auraient été réalisées en Bolivie sur la thématique minière selon l'Organe électoral plurinational. Ce nombre élevé s'explique par la procédure expéditive proposée par la Loi minière (trois réunions), loin des normes de consultation et de consentements préalables reconnues au niveau international. Une première série d'entretiens a également montré que cette consultation consistait davantage pour l'entreprise – ou pour d'autres entités comme les coopératives minières – en une présentation du projet aux communautés et une négociation d'emplois et de perspectives de développement pour ces dernières. L'identification des communautés bénéficiaires de ce droit n'est pas clairement établie, laissant les techniciens agir au cas par cas sans que la consultation fasse suite à une étude d'impacts déterminant les communautés pouvant être affectées par l'activité minière. Les questions environnementales et hydriques, controversées dans la Loi minière, seraient également exclues du débat durant la consultation et seraient renvoyées à une « consultation publique », laquelle est nécessaire à l'obtention de la licence environnementale, mais ne se réalise qu'après l'approbation du projet minier.

Si nous n'avons pu observer directement une opération de consultation préalable, Thomas Perreault (2015) a, lui, étudié la procédure de « consultation publique » qu'il a qualifiée de « disciplinée », « soigneusement scénarisée », contrôlée par les fonctionnaires de l'État et les responsables de l'entreprise. Perreault montre aussi que les résultats obtenus ne sont que rarement pris en compte, du fait que la consultation n'est pas contraignante et n'a d'autres objectifs que d'apaiser les tensions, tout en permettant de poursuivre l'extraction. La consultation fonctionne ainsi comme une « performance de l'État » (*ibid.*), dans laquelle les différents acteurs jouent un rôle hautement prévisible et où l'activité d'exploitation est dépolitisée, sans autre objectif que d'inscrire les communautés dans les projets de l'État. L'encadrement de la procédure par l'État bolivien est comparable à d'autres portant sur la « participation

citoyenne» dans le contexte néolibéral : d'un côté, elle permet aux résidents d'agir collectivement en participant aux débats avec l'entreprise et en négociant certains avantages (notamment en termes d'emplois), de l'autre, le caractère privé de la consultation permet à l'entreprise (ou à l'État) de consolider son autorité et de définir les modalités de lutte liées à l'exploitation minière, en limitant ainsi la portée des revendications des résidents et en excluant les demandes les plus radicales (Bebbington, 2010 ; Himley, 2013).

En Bolivie, l'activité minière s'est imposée comme un complément à l'activité agricole pour de nombreuses familles des communautés andines. Ainsi, si le nombre élevé de 200 consultations s'explique par la procédure même, il l'est aussi par le fait que ce sont bien souvent des membres des communautés autochtones qui sont à l'origine des exploitations minières à travers des coopératives. Dans ce cas, les risques de tensions futures ne se présentent pas uniquement entre entreprises privées et communautés, mais également entre les communautés elles-mêmes du fait de l'absence d'études d'impact et de prises en compte des dynamiques territoriales existantes. L'absence d'un droit à la consultation clairement établi risque aussi à terme de générer plus de tensions dans les communautés, entre les personnes bénéficiant de l'activité minière et celles qui en sont exclues et ont été privées de réel débat interne. C'est pour cela que certaines organisations autochtones ont exprimé le souhait d'être reconnues comme acteurs légitimes de l'activité minière afin de pouvoir débattre collectivement de cette activité à partir de leurs territorialités et modèles d'organisation.

Dans la région du Nord Potosi, nous avons analysé le projet de constitution d'une « entreprise communautaire », dirigée par les communautés locales selon leurs « us et coutumes » afin de proposer un projet collectif pour le développement du territoire. Si ce projet semblait peu réalisable économiquement et techniquement, il a aussi révélé les difficultés que rencontre la population autochtone dans l'articulation des imaginaires liés à l'indianité, pour défendre les lagunes et le territoire contre le projet d'une multinationale ayant l'ambition de prendre le contrôle du gisement. Ce projet « communautaire » d'exploitation ne fut pas accepté par le gouvernement, sous la pression d'autres acteurs miniers (coopératives, secteurs public et privé) peu enclins à partager la ressource, et du fait que la Loi minière ne reconnaît pas les communautés autochtones comme sujets de droit minier (Le Gouill, 2016b).

Définir la modalité de la participation renvoie ainsi aux frontières mêmes de l'acceptable et de l'inacceptable pour définir le rôle des citoyens dans leurs relations aux ressources naturelles, comme l'écrivait Charles Hale dans le contexte néolibéral (Hale, 2004 ; Hale, 2006). En ce sens, l'État plurinational n'a pas bouleversé les modes de régulation néolibéraux, ni les formes

d'articulation des communautés au développement. Celles-ci restent soumises aux actions des firmes multinationales ainsi qu'à celles de l'État qui, en Bolivie, au nom d'un certain « progressisme » (Gudynas, 2009) et nationalisme, valorise l'intérêt général – et bien souvent son intérêt propre – au détriment des peuples autochtones, en accaparant l'imaginaire universel de la Terre-Mère et de l'indianité dans les discours sur la scène internationale (Poupeau, 2013). L'application des dispositions constitutionnelles relatives aux droits autochtones s'avère ainsi difficile à mettre en œuvre, alors que la politique gouvernementale repose en grande mesure sur l'industrialisation des ressources naturelles et les mégaprojets d'aménagement du territoire. À plusieurs reprises, le président bolivien a d'ailleurs qualifié la consultation préalable de « chantage » (Rodríguez-Carmona *et al.*, 2013) ou d'« obstacle au développement de la Bolivie » (Madrid Lara, 2014).

CONCLUSIONS :

DE L'INDIANITÉ DÉMESURÉE AU PRAGMATISME DU DOMINÉ

La comparaison proposée par Anthony Bebbington (2010) entre le modèle du *sustainable mining* et le régime paternaliste de l'*hacienda* (grande propriété terrienne) pourrait ici être reproduite dans le cadre de l'État plurinational. Celui-ci institutionnalise une nouvelle relation (dé)mesurée des communautés avec le monde extérieur, tout en reproduisant les relations de pouvoir qui étaient mises en œuvre avec les entreprises. L'État plurinational peut ainsi être analysé comme le produit d'une nouvelle lutte pour l'établissement de la hiérarchie des espaces et des échelles d'action (Perrier Brulé, 2015). Il fait apparaître un échelon « national » de la gouvernance environnementale qui avait disparu avec le tournant néolibéral dans les années 1980, mais reproduit *de facto* une gouvernance « par le haut », contraire aux revendications d'autonomie des organisations autochtones. La confiscation de l'imaginaire de l'indianité par le gouvernement constitue un frein important aux revendications locales, et ce d'autant plus que le mouvement autochtone s'était enfermé dans un certain essentialisme (« natif écologique »), à cause duquel il se retrouve aujourd'hui pris au piège lorsqu'il s'agit de proposer ses propres projets de développement. Les mesures du gouvernement présidé par Evo Morales s'avèrent ainsi davantage des non-mesures en termes de reconnaissance effective et d'autonomie accordées aux peuples autochtones que ne le laissait entendre la structure constitutionnelle de l'État plurinational.

Un cas emblématique des contradictions de l'État plurinational a été celui du Territoire indigène et parc national Isiboro Secure (TIPNIS), où, sous la pression tant locale des *cocaleros* (producteurs de feuilles de coca)

qu'internationale (et notamment celle du Brésil), le gouvernement a lancé le projet de construction d'une route devant traverser le territoire du TIPNIS, officiellement reconnu par l'État et déclaré réserve naturelle. Face aux mobilisations autochtones contre un tel projet, le gouvernement a promulgué la loi 180 de protection du TIPNIS en 2011, déclarant la zone « intangible ». De ce fait, il prive les communautés de toute possibilité d'exploitation des ressources naturelles sur leur territoire, les renvoyant ici à une image « figée » et stéréotypée de l'Indien proche de la nature et à un « conservationnisme de musée » (Recasens, 2014). Étant privés de leur « essentialisme stratégique », les autochtones qui contestent la construction de la route sont renvoyés par le gouvernement Morales à l'« Indien indiscipliné » de Charles Hale, c'est-à-dire un Indien non civilisé, vivant dans une nature primitive et intacte, sans capacité réelle d'imposer sa vision du développement. C'est ainsi que les communautés restent cantonnées à l'exercice de la « bonne gouvernance » en matière de gestion des ressources naturelles et au contrôle des pratiques environnementales, ce qui n'est pas si éloigné des causes pour lesquelles la Banque Mondiale souhaitait les intégrer dans les processus de régulation depuis les années 1980, en tant que « gardiens de la nature » (Anthias et Radcliff, 2015).

La question autochtone n'est assurément pas la cause centrale des perturbations qu'a traversées le gouvernement sous la présidence d'Evo Morales, qui conservait par ailleurs un important soutien de la population et dont les réformes ont profondément transformé le pays (Lacroix et Le Gouill, 2019). La Constitution politique de 2009 qui consacre plus d'une cinquantaine d'articles aux peuples paysans-autochtones, soit un huitième de son contenu (Lacroix, 2012), semble ainsi davantage avoir été mobilisée par le gouvernement à des fins symboliques – pour se repositionner sur la scène internationale – que pour adopter au niveau national des mesures politiques et économiques transgressant les anciennes normes et pratiques néolibérales. De nombreuses lois promues par le gouvernement de Morales ont ainsi été jugées anticonstitutionnelles, notamment sur les questions extractives et de consultation. La récente crise écologique qu'a connue la Bolivie (pollutions minières, sécheresse) montre qu'une certaine prise de conscience environnementale touche des groupes sociaux toujours plus variés. Paradoxalement, la multiplication des écrits et les difficultés du gouvernement à mettre en place son projet alternatif de *Vivir Bien*, risquent de favoriser « une nouvelle routine interprétative dans les sciences sociales » (Siméant, 2010 : 143), le transformant en une catégorie indéfinie et inoffensive, à l'image du concept de « développement durable » (Recasens, 2014). Peut-être est-ce là une opportunité pour les communautés, qui pourraient se réapproprier le droit à définir leur propre modèle de développement au-delà des constructions démesurées de l'indianité. Il semble en effet crucial aujourd'hui de recontextualiser le

mouvement autochtone au regard d'un certain pragmatisme dont il a toujours fait preuve, à l'opposé de tout « essentialisme stratégique » ; un pragmatisme qui ne saurait s'exprimer sans une réelle autonomie et libre-détermination, ni en faisant abstraction de la force créatrice qui lui a permis de s'adapter aux enjeux du moment.

BIBLIOGRAPHIE

- Anthias, Penelope et Radcliffe, Sarah**, 2015, « The Ethno-Environmental Fix and its Limits: Indigenous Land Titling and the Production of Not-quite-neoliberal Natures in Bolivia », *Geoforum*, n° 64, pp. 257-269.
- Bebbington, Anthony**, 2010, « Extractive Industries and Stunted States: Conflict, Responsibility and Institutional Change in the Andes », in Raman, Ravi (dir.), *Corporate Social Responsibility: Discourses, Practices and Perspectives*, Londres, Palgrave Mac-Millan, pp. 97-115.
- Belem, Gisèle ; Champion, Emmanuelle et Gendron, Corinne**, 2007, « La régulation de l'industrie minière canadienne dans les pays en développement : quel potentiel pour la responsabilité sociale des entreprises ? », *McGill International Journal of Sustainable Development Law & Policy*, vol. 3, n° 2, pp. 52-76.
- Bourdieu, Pierre**, 1980, « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, pp. 63-72.
- Canessa, Andrew**, 2006, *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja*, La Paz, Editorial Mamá Huaco.
- Cortez, Guido**, 2012, « Actores y coaliciones de poder en Villamontes y Entre Ríos: une lectura histórica y contemporánea », in Hinojosa, Leonith (dir.), *Gas y desarrollo. Dinámicas territoriales rurales en Tarija-Bolivia*, La Paz, CERDET, Fundación Tierra, pp. 49-90.
- Crabtree, John et Chaplin, Ann**, 2013, *Bolivia: procesos de cambio*, La Paz, PIEB, CED-LA, Oxfam.
- Doern, Bruce et Johnson, Robert**, 2006, « Multilevel Regulatory Governance: Concepts, Context, and Key Issues », in Doern, Bruce et Johnson, Robert, *Rules, Rules, Rules, Rules. Multilevel Regulatory Governance*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 3-28.
- Gros, Christian**, 1999, « Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina », *Análisis Político*, n° 36, pp. 3-20.
- Gros, Christian et Foyer, Jean (dir.)**, 2010, *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena: siete estudios de casos*, Lima, Ifea, Flasco, Cemca.
- Gudynas, Eduardo**, 2009, « Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual », in Schuldt, Jürgen et al., *Extractivismo, Política y Sociedad*, Quito, Centro Andino de Acción Popular, Centro Latinoamericano de Ecología Social, pp. 187-225.

- Gudynas, Eduardo et Acosta, Alberto**, 2011, « El buen vivir o la disolución de la idea del progreso », in Rojas, Mariana (dir.), *La medición del progreso y el bienestar. Propuestas desde América Latina*, Mexico, Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México.
- Hale, Charles**, 2002, « Does Multiculturalism Menace? », *Journal of Latin American Studies*, vol. 34, pp. 485-524.
- Hale, Charles**, 2004, « Rethinking Indigenous Politics in the Era of the "Indio Permitido" », *NACLA Report on the Americas*, pp. 16-21.
- Hardy, Sébastien et Poupeau, Franck**, 2014, « L'auto-organisation de la gestion urbaine de l'eau. La fonction des coopératives dans le grand système de La Paz et d'El Alto », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 203, pp. 86-105.
- Himley, Matthew**, 2013, « Regularizing Extraction in Andean Peru: Mining and Social Mobilization in an Age of Corporate Social Responsibility », *Antipode*, vol. 45, n° 2, pp. 394-416.
- Hobsbawm, Eric et Ranger, Terence**, 2006, *L'invention de la tradition*, Paris, Éd. Amsterdam.
- Lacroix, Laurent**, 2012, « État plurinational et redéfinition du multiculturalisme en Bolivie », in Gros, Christian et Dumoulin, David (dir.), *Le multiculturalisme « au concret ». Un modèle latino-américain ?*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 135-146.
- Lacroix, Laurent et Le Guill, Claude**, 2019, *Le « processus de changement » en Bolivie. La politique du gouvernement d'Evo Morales (2005-2018)*, Paris, Éditions de l'IHEAL.
- Le Bot, Yvon**, 1994, *Violence de la modernité en Amérique latine : Indianité, société et pouvoir*, Paris, Karthala.
- Le Guill, Claude**, 2013, « Je ne suis pas ton compagnon mon frère ». *Ayllus, syndicats et méfis : construction de l'altérité et changement social dans le Nord Potosí, Bolivie*, thèse de doctorat en sociologie, Paris, IHEAL-Université Paris 3.
- Le Guill, Claude**, 2016a, « Del saber tradicional a la constitución de un "habitus desarrollista" en el Norte Potosí », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, vol. 44, n° 3, pp. 427-446.
- Le Guill, Claude**, 2016b, « Imaginaires miniers et conflits sociaux en Bolivie. Une approche multi-niveaux du conflit de Mallku Khota », *Cahiers des Amériques latines*, n° 82, IHEAL, pp. 49-69.
- Le Guill, Claude**, 2017, « La gestion des "communs" à l'épreuve de l'activité minière. Le cas du projet Constancia au Pérou », *Critique internationale*, vol. 77, n° 4, pp. 57-79.
- Madrid Lara, Emilio**, 2014, « Conflictos socioambientales en la minería: límites y realidades de su gestión », in Fundación UNIR, *La veta del conflicto. Ocho miradas sobre conflictividad minera en Bolivia (2010-2014)*, La Paz, Fundación UNIR, pp. 157-172.
- Merveille, Nicolas**, 2014, « Apprécier les impacts sociaux des activités minières au Pérou : une étude de cas à l'échelle de la région Ancash », *Cahiers des Amériques latines*, n° 76, IHEAL, pp. 53-69.
- Ministerio de Economía y Finanzas Públicas (MEFP)**, 2011, « El Nuevo Modelo Económico, Social, Comunitario y Productivo », *Economía Plural*, n° 1, pp. 3-7.

- O'Faircheallaigh, Ciaran et Corbett, Tony**, 2005, «Indigenous Participation in Environmental Management of Mining Projects: The Role of Negotiated Agreements», *Environmental Politics*, vol. 14, n° 5, pp. 629-647.
- Perreault, Thomas**, 2006, «From the Guerra del Agua to the Guerra del Gas: Resource Governance, Neoliberalism and Popular Protest in Bolivia», *Antipode*, vol. 38, pp. 150-172.
- Perreault, Thomas**, 2010, «Conflictos del gas y su gobernanza: el caso de los Guaraníes de Tarija, Bolivia», *Anthropologica*, n° 28, pp. 139-162.
- Perreault, Thomas**, 2015, «Performing Participation: Mining, Power and the Limits of Public Consultation in Bolivia», *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 20, n° 11, pp. 452-474.
- Perreault, Thomas et Valdivia, Gabriela**, 2010, «Hydrocarbons, Popular Protest and National Imaginaries: Ecuador and Bolivia in Comparative Context», *Geoforum*, n° 41, pp. 689-699.
- Perrier Bruslé, Laetitia**, 2007, «Le gaz bolivien. La Bolivie face à son avenir», *Ouverture*, n° 18, pp. 235-251.
- Perrier Bruslé, Laetitia**, 2015, «Géopolitique de la régulation des ressources naturelles en Bolivie. Le retour de l'État face aux nouveaux acteurs de la gouvernance environnementale», in Redon, Marie; Magrin, Géraud; Chauvin, Emmanuel; Perrier Bruslé, Laetitia et Lavie, Émilie (dir.), *Ressources mondialisées. Essais de géographie politique*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 251-280.
- Poupeau, Franck**, 2013, «La Bolivie entre Pachamama et modèle extractiviste», *Écologie et politique*, n° 46, pp. 109-119.
- Recasens, Andreu**, 2014, «Discursos "pachamamistas" versus políticas desarrollistas: el debate sobre el *sumak kawsay* en los Andes», *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n° 48, pp. 55-72.
- Rodríguez-Carmona, Antonio; Castro, Miguel et Sánchez, Pablo**, 2013, *Imaginarios a cielo abierto. Una mirada alternativa a los conflictos mineros en Perú y Bolivia*, Madrid, ACSUR.
- Santos, Boaventura de Sousa**, 2009, «Las paradojas de nuestro tiempo y la Plurinacionalidad», in Acosta, Alberto et Martínez, Esperanza (dir.), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito, Abya-Yala, pp. 21-62.
- Scott, James C.**, 2008, *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Sierra, María Teresa**, 1997, «Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas», *Alteridades*, vol. 7, n° 14, pp. 131-143.
- Siméant, Johanna**, 2010, «Économie morale et protestation – détours africains», *Genèses*, n° 81, pp. 142-160.
- Thompson, Edward Palmer**, 2015, *Les usages de la coutume*, Paris, Éd. Amsterdam.
- Ulloa, Astrid**, 2007, «La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales», in de la Cadena, Marisol (dir.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Popayán, Envión, pp. 287-326.

MARIE SALAÜN*

Les Kanak au Québec. L'expérience de jeunes autochtones calédoniens en formation aux métiers de la mine à Rouyn et à Sept-Îles¹

Ce texte a été écrit à partir d'une enquête² auprès d'une vingtaine de jeunes originaires de la Nouvelle-Calédonie, colonie française de peuplement dans le Pacifique Sud, aujourd'hui engagée dans un processus de décolonisation qui pourrait voir son émancipation de la tutelle de la République française d'ici 2019 à l'issue d'un référendum d'autodétermination. Ces jeunes sont très majoritairement issus du peuple kanak, peuple autochtone de l'archipel, et ils ont en commun d'être partis de leur pays pour se former dans les cégeps (collèges d'enseignement général et professionnel) de Rouyn et de Sept-Îles, dans le cadre du développement industriel de l'exploitation minière du nickel dans leur pays. Les projets miniers, qui sont opérés en collaboration avec des multinationales canadiennes, ont vu naître depuis 2007 différents

* Centre d'anthropologie culturelle, Université Paris Descartes

1. Texte reproduit avec l'autorisation de Recherches amérindiennes au Québec qui a publié cet article en 2014 sous le même titre (vol XLIV, n° 2-3, pp. 55-62).

2. Cette enquête a été réalisée en 2012 grâce au financement du Centre national de recherche technique «Nickel et son environnement», appel à projets «Activité minière et gouvernance locale en Nouvelle-Calédonie». Les entretiens se sont déroulés sur le site de l'usine qui emploie ces jeunes en Province Nord, dans les ateliers de travail ou les lieux de pause, ainsi qu'à leur domicile ou dans des lieux publics à Nouméa, un an ou deux après leur retour du Canada.

dispositifs destinés aux étudiants calédoniens en vue de les préparer soit à un diplôme d'enseignement collégial (DEC) [programme Mobilité Québec du gouvernement de la Nouvelle-Calédonie, ou programme Mobilité Canada de la Province Nord – voir ci-dessous] ou pour l'une des Attestations d'études collégiales (AEC) mises en place par les compagnies KNS et Vale-Inco³. Les champs professionnels couverts par l'enquête étaient l'électronique et la maintenance industrielle.

LES PROGRAMMES « MOBILITÉ » DU GOUVERNEMENT NÉO-CALÉDONIEN

Depuis 2007, le programme Mobilité Québec du gouvernement de la Nouvelle-Calédonie est destiné à des jeunes titulaires du baccalauréat, de nationalité française, dégagés des obligations militaires. Ne sont pas éligibles ceux qui sont déjà inscrits dans des formations professionnelles post-baccalauréat ou ceux qui sont en 2^e ou 3^e année à l'Université de la Nouvelle-Calédonie, ou salariés en Contrat à durée indéterminée. Sont pris en charge l'aller-retour entre Nouméa et le cégep choisi, 90 000 CFP de prime d'installation (environ 1 100 \$ CAD), une indemnité mensuelle de 83 000 CFP (environ 1 025 \$ CAD), une assurance hospitalisation et maladie, et les frais d'inscription à la première session d'examen des trois années du DEC.

Depuis sa création en 2010, sont éligibles pour le programme Mobilité Canada de la Province Nord des jeunes répondant aux mêmes conditions, c'est-à-dire originaires du Nord, admis dans un cégep mais non retenus pour une bourse gouvernementale. Les conditions de prise en charge sont les mêmes que dans le dispositif gouvernemental, avec un pécule de départ supplémentaire de 50 000 CFP (618 \$ CAD) et une dotation d'équipement de 130 000 CFP (1 600 \$ CAD).

Le but des entretiens était de recueillir le versant subjectif d'une expérience de formation à l'étranger, et ils couvraient un vaste champ de questions entre les motivations du départ, les années d'étude au cégep et les conditions du retour au pays. Vingt ans après une première enquête que j'avais menée auprès d'étudiants kanak en France métropolitaine (Salaün, 1993), mon intérêt pour ces récits individuels était suscité par la curiosité devant un dispositif qui,

3. Les jeunes rencontrés à Vavouto et titulaires d'une AEC «KNS» obtenue en 2008 et 2009 à Rouyn en Abitibi sont des jeunes issus d'un vivier de bacs professionnels ou technologiques très majoritairement originaires de la Province Nord, non prioritaires pour accéder à des formations sélectives de niveau «technicien» (type BTS), recrutés à leur retour du Québec sur des postes d'opérateurs de maintenance. Les conditions de prise en charge étaient les mêmes que pour le DEC.

toutes choses étant égales par ailleurs, « marche bien » quand on considère le faible taux d'abandon des étudiants partis au Québec, comparé à celui des premières années de licence à l'Université de la Nouvelle-Calédonie ou en métropole. Ce succès mérite en effet qu'on s'y arrête, notamment parce qu'il est d'usage d'imputer les difficultés académiques des étudiants kanak à des difficultés d'adaptation, à la pédagogie universitaire et à la condition étudiante dans ses aspects économiques et sociaux. En Nouvelle-Calédonie comme ailleurs, les parcours scolaires des autochtones se présentent comme une course d'obstacles que peu réussissent à franchir. L'étiologie de cet état de fait concède jusqu'à aujourd'hui une large part aux stéréotypes concernant une hypothétique « mentalité » kanak, faite de grégairisme et d'absence d'ambition, de passivité et de refus de la « modernité » occidentale que représenterait la réussite à « l'école des Blancs » (Salaün, 2005). Or, ici, ces difficultés d'adaptation sont a priori exacerbées : la durée de la formation (3 ans pour les DEC, de 12 à 18 mois pour les AEC), l'éloignement de la Nouvelle-Calédonie (il faut 48 heures pour rejoindre Rouyn ou Sept-Îles depuis le Pacifique Sud), les conditions de vie (dont la rudesse des températures pour des jeunes qui viennent d'un climat tropical tempéré...), la différence culturelle que masque souvent une commune francophonie, la découverte d'un système éducatif québécois très différent du système français, etc., sont autant d'éléments dont nous verrons comment ils ont été apprivoisés, ou non, par ces jeunes.

DES DESTINS SOUS LE SIGNE DE LA MINE

Mes parents... ils m'ont toujours dit « Faut trouver du boulot, tout ça ». Dans notre tête, c'était pour l'usine. On attendait une petite issue, même si on venait de loin de Koniambo. On savait que, comme c'était une grande multinationale qui vient ici, il y aurait des trucs aménagés, une base-vie, etc. Au départ, quand on a entendu parler de l'usine, on ne pensait pas aux conditions de vie, à la base-vie... on a sauté dessus parce que c'est un travail, et qu'il faut aller travailler. En plus, c'est notre usine. On nous pète les oreilles depuis qu'on est petits : faut aller à l'école... bien travailler... arrêter de rester à la tribu... Tu as les parents qui poussent aussi. Ils disent : « faites votre vie, allez travailler, payez-vous une maison, une voiture... » Moi, c'était ça. Rentrer dans le... capitalisme [rire]. Mes parents m'ont dit qu'il fallait bien faire l'école... pour avoir... une vie. À un moment donné, il faut changer... pas rester dans les champs...

Comme l'exprime ce jeune âgé de 26 ans avec ses mots à lui et une certaine ironie... son avenir, en tant que jeune Kanak de la Province Nord, est indissociable de « l'usine », le terme référant localement, sans autre précision, au vaste

complexe industriel de Vavouto dont la première pierre a été posée en 2006 et dont la première coulée de nickel a été réalisée en 2013. Dans ce témoignage, on peut lire, en creux, l'avenir dans lequel ces jeunes de la Province Nord ont été projetés par leur communauté (Grochain, 2013).

Il nous faut donc revenir sur le contexte tout à fait particulier qui a amené ces jeunes Kanak à s'expatrier pour se former au Québec.

On estime que la Nouvelle-Calédonie recèle le tiers des réserves mondiales de nickel. Si l'exploitation en est ancienne (elle remonte à 1873), la place du secteur minier dans le développement de cette collectivité française du Pacifique a pris une ampleur inédite depuis une quinzaine d'années.

Richesse économique majeure, [le nickel] est aussi un enjeu politique central. Depuis la signature des accords de Matignon en 1988, conçus pour rééquilibrer économiquement la Province nord et les Îles, à majorité kanakes, peu développées par rapport à une Province sud, centre administratif et financier contrôlé par les Blancs, les indépendantistes kanaks ont à cœur de maîtriser l'exploitation du minerai vert. En 1990, la Province nord, dont ils sont les principaux élus, rachète au groupe Lafleur la Société minière du Sud Pacifique (SMSP), transformée en une société d'économie mixte, la SOFINOR. En 1998, à l'échéance des accords de Matignon et à l'orée des accords de Nouméa, elle obtient avec l'aide de l'État 51 % du massif du Koniambo – l'un des gisements les plus riches du monde. Elle s'associe, pour l'exploiter, à la société canadienne Falconbridge afin de s'affranchir de la tutelle française : pour un petit pays, disait Jean-Marie Tjibaou, l'indépendance consiste à « bien calculer les interdépendances » (Demmer, 2007 : 43).

Le montage financier inédit permet effectivement à la collectivité publique dirigée par les indépendantistes kanaks de s'allier avec une multinationale canadienne... tout en restant majoritairement propriétaire du capital. L'accès à la ressource minière et le contrôle de son exploitation sont, pour les responsables politiques du Front de libération nationale kanak et socialiste, la garantie de voir s'établir un équilibre économique avec les provinces indépendantistes (Nord et Îles) et la Province Sud (majoritairement pro-française), et aussi le moyen de maîtriser l'exode des populations rurales du Nord vers Nouméa par la création d'emplois directs ou induits. « L'usine du Nord » a véritablement cristallisé la lutte du peuple kanak pour l'accès à la richesse et à la terre depuis une quinzaine d'années.

Si l'exploitation du massif du Koniambo fait partie intégrante du processus politique en cours, il n'en est pas de même pour la seconde usine, dite « du Sud » :

Sorti des cartons en 2001, suite à une concession de grande taille faite par la Province sud au géant métallurgique Inco Ltd, le projet Goro se lit volontiers

comme le contrepoint de celui de Koniambo : les élus de la Province sud, essentiellement « loyalistes », cherchent à concurrencer le développement industriel de la Province nord – et ses effets de rééquilibrage – en créant « leur » usine (Demmer, 2007 : 45).

Différents dans leurs attendus, les chantiers du Nord et du Sud sont cependant solidaires dans leur gigantisme, étant considérés parmi les plus gros chantiers d'un complexe minier et métallurgique au monde : au plus fort de la phase de construction, ce sont 8 000 travailleurs de plus de 50 nationalités et plus de 100 métiers qui travaillaient à bâtir les deux usines. Les défis techniques sont nombreux. Ainsi, le procédé hydrométallurgique que la compagnie canadienne Vale-Inco Ltd tente de développer pour la mine du Sud en raison de la faible teneur des minerais n'a toujours pas à ce jour permis à l'usine d'entrer en production, et a connu une suite d'accidents industriels (fuites d'acide dans le lagon, etc.) qui ont entraîné une mobilisation écologique d'ampleur⁴.

Si la logique qui a présidé à la création de ces deux complexes industriels est différente, il est acquis que la souveraineté politique de l'archipel ne pourra passer d'abord que par une indépendance économique vis-à-vis de la France, l'édification d'un nouveau pays ne pouvant se faire sans le nickel.

Les motivations de ces jeunes, et parfois « ce qui les a fait tenir » moralement si loin de la communauté, ne sont donc jamais purement individuelles ni strictement utilitaristes au sens économique (décrocher un travail « stable » – par opposition à un emploi précaire, « propre » – l'activité de maintenance s'opposant aux métiers de la production – et « bien payé », selon leurs termes. Si les avantages du métier d'opérateur ou de technicien dans un grand complexe industriel ne sont pas perdus de vue, partir au Québec pour se former c'est aussi, à leur manière, contribuer à la lutte amorcée par les aînés lors des « événements » des années 1980. Voici comment l'exprime un jeune métis qui dit « s'être rattaché à son côté identitaire kanak » :

Moi, depuis le lycée, je sais que je veux travailler pour KNS. C'était l'usine du Nord. Dernièrement, on m'a proposé d'aller travailler à [la mine du Sud]. J'ai dit « non ». [...] Ça m'intéresse pas. Je suis un garçon du Nord. [Dans ma famille] j'ai grandi dans la politique. On entend ça... ce discours-là... « l'Indépendance ». L'Indépendance, ça se fait dans les cahiers aujourd'hui. Nos papas et nos mamans, ils ont fait leur lutte. Maintenant nous, la lutte, c'est sur les bancs de l'école. C'est pour ça que je me voyais pas aller travailler à [la mine

4. Le dernier épisode en date est celui du 7 mai 2014, avec le déversement accidentel dans une rivière de près de 100 000 litres d'une solution contenant de l'acide, provoquant la mort des poissons et crustacés... et des affrontements violents entre les jeunes des tribus du sud et les forces de l'ordre.

du Sud]. L'usine du Nord, c'est un projet pays. C'est le projet pour lequel nos papas et nos mamans ont marché dans la rue, ils se sont battus. Le peuple a voulu cette usine-là. Donc, si c'est pas nous qui le faisons, qui va le faire? On va faire venir [des Français de métropole]...? Ou des Québécois?

Les témoignages révèlent un changement majeur du «mode de reproduction» de la société kanak, c'est-à-dire du système de «stratégies de reproduction» adapté aux particularités du patrimoine (culturel, économique, politique, etc.) qu'il s'agit de reproduire. Ces stratégies englobent les stratégies de fécondité, les stratégies successorales, éducatives, matrimoniales, etc. (Bourdieu, 1989). Ce changement majeur est d'abord lié à une massification scolaire, le terme étant préférable à celui de «démocratisation», et à une généralisation du salariat comme modèle, voire à une entrée dans la condition ouvrière.

La sociologie oppose classiquement deux modes de reproduction: le mode familial et le mode à composante scolaire, le premier étant associé à l'économie de subsistance quand le second est associé au développement d'une économie salariale où le titre scolaire devient un véritable «droit d'entrée», modes de reproduction qui opposent schématiquement le recours à la famille et le recours à l'école dans les mécanismes de transmission (Mauger, 2010). Ici, la frontière est moins nette, et ces deux modes semblent coexister plus que s'opposer aujourd'hui pour la communauté kanak. Ou plutôt, il est impossible de les dissocier dans la mesure où le réseau familial et sa mobilisation sont essentiels dans la mobilité vers le Québec, même si la volonté de «partir faire des études» est le plus souvent présentée comme personnelle (et non comme l'aboutissement d'une stratégie familiale). Il est devenu important de ne pas sous-estimer l'importance croissante du «mode de reproduction» basé sur l'obtention de titres scolaires et l'accès à l'emploi salarié, à côté et parfois en marge du capital familial, qui est aussi un «capital d'autochtonie» au sens de Jean-Noël Retière (2003), c'est-à-dire comme l'ensemble des ressources que procure l'appartenance à des réseaux de relations localisés (ici claniques, mais aussi villageois, politiques ou syndicaux...). Ce sont ces réseaux localisés qui ont permis à ces jeunes d'entendre parler de ces programmes de mobilité vers le Québec, de constituer leur dossier de candidature et d'être retenus pour l'obtention d'une bourse.

La remarque pourrait paraître anodine si elle n'intervenait pas à un moment d'intenses réflexions sur les «valeurs de la société kanak» de la part des autorités coutumières⁵, réflexions qui ne disent rien de ces nouvelles lignes de partage à l'intérieur de la communauté, partage entre les générations,

5. Charte du Peuple Kanak. Socle commun des valeurs et principes fondamentaux de la civilisation kanak: <http://www.senat-coutumier.nc/> (consulté le 14 février 2018)

mais aussi, à l'intérieur d'une même génération entre ceux « qui en sont » (les anciens du cégep aiment à se penser comme une aristocratie ouvrière kanak, et sont souvent vus comme tels, petite élite technique dont la légitimité est basée sur l'obtention d'un diplôme professionnel, et auréolée de la gloire de ceux qui sont revenus de l'exil canadien) et ceux « qui n'en sont pas » (ceux qui ont échoué précocement à l'école, ou ont été relégués sur des voies qui ne leur ont pas permis d'envisager de faire des formations qualifiantes et d'être parties prenantes du développement économique).

Du système scolaire français au cégep... ou l'éloge de la différence

Ces jeunes Calédoniens sont partis, un an, trois ans, voire quatre pour certains. Ils en sont revenus riches d'une expérience de décentrement qui, selon leur dire, leur aura permis d'ouvrir les yeux, de prendre de la distance. Comme l'a exprimé l'un d'entre eux : « Je ne savais pas que c'était mieux ailleurs. Maintenant, je peux comparer. » Et ce constat s'applique prioritairement au fonctionnement respectif des systèmes éducatifs français d'un côté et québécois de l'autre.

Il serait abusif de dire que les jeunes rencontrés ont été en échec à l'école avant leur enrôlement dans le programme. Ils sont en effet tous titulaires au moins du titre qui sanctionne la fin des études secondaires en France : le baccalauréat. Parmi eux, 40 % sont détenteurs d'un bac général scientifique, 30 % du bac technique Sciences et technologies du tertiaire (qui les prédisposait *a priori* assez mal aux études de type industriel poursuivies au Québec), 30 % d'un bac professionnel en Maintenance des équipements industriels ou en Électrotechnique⁶. Deux d'entre eux sont mêmes titulaires d'une licence de l'université locale. Mais, on peut dire qu'au moment où ils ont entendu parler du programme qui les conduirait au Canada, ces jeunes cherchaient une vocation, faute d'avoir trouvé en Nouvelle-Calédonie une formation qui leur correspondrait, ou faute d'avoir été admis dans la formation de leur choix, sur place ou en métropole.

Voici quelques profils :

J'ai fait un bac S [scientifique]. Ensuite j'ai voulu suivre une licence de physique chimie, ici, à l'Université de la Nouvelle-Calédonie. J'ai fait juste un an, puis j'ai abandonné, je suis parti rester à la tribu. Parce que... j'ai loupé trop de cours... j'étais... j'étais pas sérieux... ça me plaisait pas... je ne suis plus parti vers l'université parce que je ne savais pas trop quoi faire en fait. Après, j'ai

6. Au recensement de la population de 2009, 39 % de la population calédonienne des 25-49 ans est titulaire d'un diplôme égal ou supérieur au baccalauréat, le chiffre tombant à 18 % quand on isole la communauté kanak (<http://www.isee.nc/> consulté le 6 mai 2014).

essayé de suivre des petites formations... Puis ils ont mis en place la formation pour le Québec. Et j'ai sauté dessus.

J'ai fait un bac S[scientifique] c'était en 2005. Après ça, j'ai fait une année de diplôme d'études universitaires scientifiques et techniques « métallurgie » à l'Université de la Nouvelle-Calédonie. J'ai réussi ma première année. Mais... comme j'avais fait un bac sciences de l'ingénieur... c'était pas trop... déjà, je m'étais destiné à une carrière dans le domaine de la maintenance. Donc j'ai fait ça, c'était pas par dépit... mais c'était pour voir, pour tester un peu... ce que c'était que la vie d'étudiant. [...] J'étais supposé partir en France, faire un brevet de technicien supérieur « Contrôle industriel et régulation automatique ». Reprendre une année. Paf, mois de février, un spot publicitaire qui passe à la télé : « Partez étudier au Québec ».

Ici, j'ai étudié en... bac STT, tertiaire et technologique. J'ai grandi aux [Îles] Loyauté. Je suis venu à Nouméa au lycée. Comment je me suis retrouvé en STT...? C'est les profs qui m'ont mis à cause de mes notes. Moi je voulais faire autre chose, la climatisation et le froid. Mais comme les profs voyaient que j'avais des bonnes notes, ils m'ont conseillé d'aller plus en général. Ils ont beaucoup d'influence sur les parents. Je passe le bac et après je suis rentré [sur mon île]. C'était en 2006. J'ai posé un peu mes candidatures tout partout. Mais personne n'a accepté. Je posais dans les autres universités. J'ai demandé l'assistance de direction. Ils m'ont pas pris. Après... je me suis... j'ai ... pas eu de réponse ailleurs. Je travaillais dans l'hôtel où mon père travaille, pour me faire de l'argent de poche. Deux mois. Pas longtemps. Et puis j'entends parler de Québec Mobilité.

J'ai passé un bac S[scientifique], après j'ai enchaîné trois ans licence « informatique » à l'Université de la Nouvelle-Calédonie ; ça a pas été un grand succès. J'ai validé la moitié de la première année... mais je suis resté en première année pendant les trois ans. Je suis arrivé à la limite de la bourse. J'avais pas trop de but, c'est un peu par dépit que c'est venu, l'université. Puis de fil en aiguille, j'ai continué... Je pensais que j'allais réussir. C'était la suite logique du bac. L'informatique, c'était sans plus. En 2007 j'ai entendu parler de mobilité Québec.

La mobilité au Québec a donc constitué une chance, parfois inespérée – dans la mesure où ils ne trouvaient aucune formation pour les accueillir dans le système français – d'aller voir ailleurs et d'entrer dans des métiers porteurs, avec une qualification professionnelle en bout de course.

S'ils n'étaient donc pas « fâchés » avec l'école à proprement parler, au sens où ils n'ont, par exemple jamais mis en doute la nécessité d'obtenir un diplôme, ils l'étaient, par contre, contre le « système » et ceux qui l'incarnent, les enseignants. L'un d'entre eux le dit de la manière suivante : « J'étais assez remonté envers le monde enseignant, mais pas envers l'école. [À l'école] tu es en train de préparer ton avenir. »

Par contraste, on peut parler d'un éloge du système éducatif québécois. Tous, sans aucune exception, articulent ces deux aspects, alors que la question qui leur était posée dans l'entretien portait sur la « différence » entre ce qu'ils avaient connu ici et ce qu'ils découvraient là-bas, et non sur la « supériorité » d'un système sur l'autre... Les témoignages, qui prennent parfois la forme d'un réquisitoire contre l'école qu'ils ont connue en Nouvelle-Calédonie, insistent en particulier sur l'horizontalité de la relation professeur/étudiant comme facteur de réussite, et sur l'engagement des enseignants comme condition de la confiance qui est elle-même la condition de la motivation pour apprendre. C'est bien la violence institutionnelle de l'école « à la française » qui est rendue visible en miroir.

Là-bas, au Canada, c'est plus détaillé, avec des gens expérimentés, déjà. Eux, ils ont fait 30 ans dans le domaine et ils ont viré dans l'éducation pour terminer leur carrière. [...] Au Québec, avec des profs plus... sociables... on parle avec eux... on tutoie [...] Là-bas [au Canada], tu parlais avec les profs, c'était cool... tu avais envie d'apprendre, avec des gens expérimentés en plus. Ils connaissaient leur boulot. Ils étaient plus « pratiques », c'était rare qu'on était en classe à étudier un plan... c'était valable.

Un autre étudiant :

La grosse différence par rapport à ici [en Nouvelle-Calédonie]... Je crois que là-bas c'est plus convivial. L'étude est plus... la réussite est plus accessible... plus facile... alors qu'ici... c'est plus... si tu bosses et tu ne réussis pas... c'est ton problème. Alors que là-bas, s'ils voient que tu as la motivation, ils vont t'aider. Les professeurs sont plus accessibles, et juste le fait de tutoyer... ça fait tomber la barrière, tu as plus de facilités à étudier.

Un autre étudiant :

Les premiers cours, c'était vraiment choquant de voir la différence entre le système québécois et le système qu'on avait connu ici. Je me sentais pas... il n'y avait pas un piédestal entre le prof et moi... il me prenait vraiment au même niveau. Il t'écoute. Jamais, ici. Certains étaient peut-être cools [ici en Calédonie]... mais c'était pas la même ambiance de classe. [...] C'était plus facile parce que les profs étaient plus compétents, ils connaissaient leur domaine.

Alors qu'ici [en Nouvelle-Calédonie]), on avait des professeurs qui tournaient autour du pot. Ils sont vraiment vraiment généralistes. Alors que là-bas [au Canada], ils ont des spécialités. Ce sont des experts dans leur domaine.

Un autre étudiant :

On avait de la misère en français, mais on appelait la prof, et elle venait chez nous, et on se mettait tous ensemble pour travailler, pour expliquer les difficultés. Elle consacrait deux heures le samedi ou le dimanche. Ils prennent beaucoup de leur temps pour enseigner. Ils prennent le temps d'expliquer. Là-bas, ils veulent que tout le monde réussisse, à l'école et dans la vie.

Un autre étudiant :

Cette expérience au Québec... ça a fait que j'en suis arrivé à me dire que l'éducation en Calédonie, ou même l'éducation nationale... elle est de forme... verticale. Tu as le professeur, et les élèves en dessous, une sorte de hiérarchie. Alors qu'au Québec, c'est beaucoup plus horizontal. Les élèves sont là. Déjà nous, en arrivant d'ici, on avait l'habitude de dire à notre professeur « monsieur ». Là-bas, mon premier cours d'élec[tronique], il m'a dit : « non, non, tu m'appelles pas "monsieur", je m'appelle Rock, tu m'appelles Rock »... Ça, ça casse tout ce qu'on a pu voir ici en Calédonie. Il y a plus de rapport... même s'il y a quand même un minimum de respect vis-à-vis de ton prof. Lui, il enseigne. Mais si on s'appelle par notre prénom, ça devient un partenaire. Pour montrer qu'il est bon, on est obligé de réussir.

Le constat de l'importance de la relation interpersonnelle entre le formateur et l'élève n'est en tant que tel absolument pas étonnant. Les entretiens réalisés par Isabelle Coutant auprès de jeunes fréquentant un service administratif d'aide à l'insertion en métropole, sont en un sens très similaires à ceux des Calédoniens quand ils évoquent « l'efficacité » des enseignants québécois :

L'efficacité des mots suppose d'abord la croyance dans l'autorité de celui qui les énonce. Cette autorité requiert elle-même certaines qualités morales qui, une fois reconnues, assurent la mise en place d'une dynamique de don-contre-don et les conditions de la réception du message éducatif (Coutant, 2005 : 21).

On retrouve les mêmes valeurs dans les réponses des jeunes Français métropolitains en parcours d'insertion et des jeunes Calédoniens de retour de formation : c'est d'abord un ensemble de qualités morales qui peuvent faire la différence.

D'après les entretiens réalisés auprès des jeunes en formation, les qualités morales attendues recouvrent à la fois une forte implication de l'intervenant

(disponibilité, ténacité), et une capacité à se faire respecter (en répondant aux divers « tests »), tout en veillant à ne pas se montrer humiliant. Dans les récits, la disponibilité et la ténacité de l'intervenant apparaissent comme deux critères essentiels permettant au jeune d'évaluer son degré d'investissement. « Il ne m'a pas lâché », est la formule la plus souvent entendue pour à la fois traduire cette exigence et rendre compte des raisons qui amènent à accorder sa confiance, dans une sorte de contre-don (*ibid.*).

« Donner des gages afin de susciter la confiance », « ne pas lâcher », tel est bien également le registre sur lequel les Calédoniens se situent pour expliquer pourquoi ils ont réussi à décrocher leur diplôme. Ce qu'écrit Isabelle Coutant peut s'appliquer quasiment mot pour mot aux récits présentés plus loin :

Pour élaborer sa « ligne d'action », le jeune doit d'abord évaluer celle de l'agent institutionnel qui lui fait face. Si celui-ci donne suffisamment de gages conformes aux attentes, la confiance peut en retour lui être accordée, comme une forme de contre-don. La relation éducative peut donc être analysée sur le modèle de toute interaction comme un « ajustement mutuel » : si les attentes sont satisfaites de part et d'autre, la logique du don semble aller en s'accroissant (*ibid.* : 22).

Les témoignages qui suivent sont tout à fait explicites par rapport à ce qu'on pourrait appeler un contrat moral entre étudiant et professeur. L'autorité morale dont ces jeunes créditent leurs enseignants au cégep, faite d'expertise, de conscience professionnelle, d'engagement et de bienveillance, aura permis de désamorcer une méfiance héritée de la manière dont s'est construit leur rapport à l'école quand ils étaient en Nouvelle-Calédonie.

LA CONDITION AUTOCHTONE AU PRISME DE L'EXPÉRIENCE QUÉBÉCOISE

Au-delà de l'expérience scolaire, la construction de ce regard éloigné commence par l'épreuve du dépaysement, par la difficulté à vivre loin de chez soi et des siens. Langue, climat, nourriture, architecture... rien n'était *a priori* familier et tout a dû faire l'objet d'une phase d'adaptation parfois longue, notamment en matière linguistique :

Il y avait le froid... il y avait le langage... enfin, le parler à eux... c'était dur aussi de les comprendre. Le début des cours, mon Dieu... c'était! pfff. La Québécoise qui nous avait présenté le Québec à Nouméa, elle nous a donné un petit lexique. Quand même c'était dur. Ils se répétaient un peu. Eux non plus ne nous comprenaient pas. On a une façon de parler ici. On était obligés d'essayer de bien prononcer les mots. Pendant deux ou trois mois... Nous, on a eu plus de mal qu'eux.

La déception est parfois au rendez-vous : « On croyait aller en Amérique, on se retrouvait dans un trou ». La taille modeste des villes (un peu plus de 40 000 habitants en 2012 à Rouyn, et de 25 000 à Sept-Îles en 2011) ainsi que leur caractère « provincial » (Sept-Îles est à 14 heures de bus de Montréal, Rouyn à 10 heures...) ont pu laisser place à une certaine désillusion dans les premiers temps du séjour : « On pensait arriver dans une ville... euh... qui bougeait... un peu comme Nouméa. On a atterri dans une petite ville perdue, loin des grandes villes... » L'hiver est également synonyme d'un enfermement difficile à supporter :

[Le cégep] C'est un bâtiment fermé, sans cour, c'est pour l'hiver, en fait. Tu n'as pas de cour à l'extérieur, tu es toujours à l'intérieur. L'hiver, tu rentres à 8 heures, il fait nuit, tu ressorts à 5 heures, il fait nuit. Tu vois jamais le soleil. Le cégep de Sept-Îles est petit. Les Américains, tout est à l'intérieur, c'est un seul bâtiment, tes casiers sont à l'intérieur, etc. C'est pas comme ici en Calédonie, où tu passes dehors pour aller d'une classe à l'autre.

La première impression laissée par Sept-Îles est aussi celle d'une organisation spatiale, d'une forme d'urbanisme... dont la différence n'avait pas été anticipée. Même l'agencement de la ville étonne, dans la mesure où l'un des deux groupes de la communauté innue de Sept-Îles (Innu Takuaikan Uashat Mak Mani-Utenam) vit dans une réserve d'une superficie de 1,08 km² enclavée à la limite ouest de la ville⁷. Le contraste est fort de part et d'autre de la « rue de la Réserve », entre le quartier chic (et blanc) en bord de fleuve et le territoire de la réserve :

Quand tu arrives la première fois, déjà tu es sûr que tu es loin de chez toi... La plupart des Noirs là-bas, ben c'est nous, les Calédoniens... tu en vois aucun, des Noirs. C'est une petite ville aussi. Nous, on savait pas [que ça allait être une si petite ville]. On partait au Canada. On est arrivés le matin. Le soir, on a rencontré nos parrains et nos marraines, des Québécois, des étudiants, qui avaient été désignés pour s'occuper de nous. Désignés... ou volontaires. Moi et mes deux colocataires, on avait une marraine, québécoise.

Quand on a fait le tour de la ville le premier soir, avec notre marraine, elle nous a dit qu'on ne peut pas faire le tour de la ville sans passer par la réserve. Que ça fait partie de leur ville. On a vu tout de suite, par ce qu'elle disait... qu'il y avait... (hésitation)... comment on appelle?... (hésitation) Qu'ils étaient pas

7. La deuxième portion, Maliotenam se trouve à 16 km à l'est de Sept-Îles et s'étend sur 5,02 km². ITUM comptait en 2012 environ 3 544 membres, dont 2 885 vivaient dans la communauté.

bien avec les Innus, qu'il y avait... qu'ils ne vivaient pas ensemble. Ça, on ne savait pas avant de partir. On nous a parlé des Innus, mais pas des réserves, etc.

C'est paradoxalement l'expérience de la dureté des rapports sociaux entre Québécois non autochtones et Innus qui a été leur première surprise. Le paradoxe est ici que cette expérience n'aurait pas dû *a priori* leur être si étrangère. Le processus colonial qui a vu la mise en réserve des autochtones à la fin du XIX^e siècle est en effet connu pour sa dureté : l'anthropologue Alban Bensa a qualifié les rapports sociaux de la période coloniale en Nouvelle-Calédonie de « racisme d'anéantissement » et « d'idéologie d'extinction des Mélanésiens » (Bensa, 1995 : 114). Si les réserves s'ouvrent au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la racialisation des relations sociales et la conflictualité latente qui leur est liée ont subsisté sous des formes diverses. De récentes enquêtes montrent la prévalence des attitudes racistes dans les différentes communautés qui vivent ensemble en Nouvelle-Calédonie puisqu'un travail de recherche quantitative sur la situation sociale des jeunes révélait que « la moitié des 16-25 ont déjà été insultés dans les espaces publics en Nouvelle-Calédonie, 50 % d'entre eux déclarant que c'est en raison de leur appartenance communautaire » (Hamelin *et al.*, 2008 : 24). Pour le dire simplement, on ne peut qu'être étonné de leur propre étonnement – en tant que membres du peuple autochtone de Nouvelle-Calédonie – devant la discrimination dont sont victimes les Innus, et qu'être frappé par le fait qu'ils estiment que le fossé qui sépare les communautés au Québec ne peut être comparé avec celui qu'ils vivent dans leur propre pays.

Il semble difficile de généraliser lorsqu'ils évoquent leurs relations avec les Québécois, qui se sont soldées par de solides amitiés et quelques relations amoureuses... mais on peut dire que leurs témoignages indiquent que le regard de l'Autre n'a pas toujours été facile à affronter. S'il est difficile de généraliser, c'est en particulier parce qu'il semble qu'il faut faire une différence entre Sept-Îles et Rouyn, car si les Septiliens sont décrits comme étant des gens « curieux » (parfois trop...), pour Rouyn certains évoquent des gens « méfiants », voire hostiles. « Les Québécois, les Septiliens, ils sont très chaleureux. À Rouyn... c'était pas... c'est dans les terres, c'est assez renfermé... mes collègues qui ont été à Rouyn, qui sont sortis avec l'AEC... ils ont pas vraiment aimé les gens ».

Ce qui m'a choqué un peu en arrivant là-bas à Sept-Îles... C'est surtout aussi le regard des gens [...]. Toi, tu es... un petit jeune, qui arrive de perpetteles-bains... tu es en train de marcher dans la rue... c'est surtout le fait... tu arrives... c'est encore l'été, tu es en claquettes [savates], en short... il y a des gens qui viennent et qui disent : « Bonjour messieurs, bienvenus à Sept-Îles, vous venez d'où ? » [...] C'est la proximité des gens qui m'a choqué au début.

Il y a aussi une différence notable entre le ressenti de ceux qui étaient partis préparer une Attestation d'enseignement collégial (à Rouyn) et celui de ceux qui préparaient un diplôme d'enseignement collégial, les premiers évoquant beaucoup plus systématiquement des attitudes racistes à leur encontre. Cela s'explique pour partie par le fait que les AEC étaient des « irréguliers », selon l'expression en vigueur au cégep, suivant des cours spéciaux en dehors des heures de cours des étudiants « réguliers » (les DEC), le soir et en fin de semaine. L'entre-soi de la formation, puisqu'ils n'étaient pas mélangés avec les étudiants québécois et formaient une cohorte à eux seuls, et le décalage d'une vie dont les horaires ne sont pas ceux des étudiants (ils se levaient vers midi pour partir au cours à quinze heures... et revenir tard le soir) n'ont certes pas facilité l'intégration.

Quand on est arrivés, on était sauvages... enfin... on était gênés... Ils ont mis dans le journal qu'on était des Calédoniens, qu'on était sauvages, enfin, timides, gênés... ils ont mis dans le journal pour les Îliens... qu'il faut nous dire bonjour quand ils nous voient... Alors les gens, ils klaxonnaient, ils disaient: « hé... bonjour les Calédoniens! ». Ils étaient déjà chaleureux... mais ils venaient nous demander: « Bonjour, vous êtes qui? » On était étonnés. C'est après qu'on a appris qu'il y avait eu un article dans le journal.

Dans les témoignages de ces jeunes, la petite ville de Rouyn prend parfois des airs de Far West :

On faisait la fête, oui, tous les week-ends [rire]. On était beaucoup... surtout par rapport à la population à Rouyn. Il y avait ceux du Gouvernement [les DEC] aussi. On était 30 ou 40 [Calédoniens]. On était un peu repérés. On a posé un peu la question aux gens du village. Ils ont dit qu'ils n'avaient pas trop l'habitude de voir des étrangers venir dans leur ville. C'est un peu plus tard. C'est parce qu'on a vu leur réaction à eux. Parce qu'ils regardaient un peu trop et tout ça, hein [rire]... les jeunes... ils nous prenaient pour des Haïtiens. [...] Ils demandaient si on venait de Montréal... et tout ça. Qu'est-ce qu'ils branlent là, ils se demandaient. Même avec les Indiens... net. Tu as vu comment ils arrivent à s'éviter du regard. L'enculé. C'est choquant. Ils nous voyaient comme ça. Ils nous évitent un peu comme ça. On était vus un peu comme ça, comme des fouteurs de merde. Alors qu'on est tranquilles...

Pris pour des Haïtiens, éventuellement pour « des gars de Montréal », voire des membres de « gangs des rues »... On parle bien ici d'une expérience de discrimination qu'ils disent – très paradoxalement eu égard à la situation dans leur pays d'origine, il faut le rappeler – inédite pour eux.

Certains disent comprendre les réactions négatives qu'ils ont pu susciter et mettent en valeur le fait qu'ils ont toujours été « protégés » par leur encadrement au cégep et que certains d'entre eux ont trouvé une planche de salut : le rachat par le sport, et le football en particulier.

C'était le regard de travers qui nous gênait. Quand on est arrivés, ils nous regardaient de travers. Au début, ils étaient pas beaucoup, les Calédoniens. Ils étaient 16, plus les AEC. Quand nous on est arrivés, la deuxième cohorte, on a apporté encore un grand nombre... de personnes étrangères. Après, avec le sport, on a commencé à se faire connaître dans le foot, futsal et foot à 11 l'été. Les gens ont commencé à nous connaître. Au début, on va pas dire le mot... raciste... mais le regard, c'était méchant. Ça s'est arrangé, mais ça a mis du temps. Deux ans. Il y avait une équipe de foot qui était déjà là. Nous, on a réussi à faire monter l'équipe dans la division supérieure. Les gens ont commencé... [à mieux nous regarder].

Si la « bienveillance » des Québécois est évoquée dans les témoignages que j'ai recueillis, elle est parfois teintée de paternalisme :

Les gens étaient sympas avec nous, oui... enfin (se ravise), la plupart, oui. Ce que j'ai remarqué quand je suis arrivé là-bas... le Québécois, il croit que les gens qui viennent chez lui, ce sont des malheureux, ce sont des gars qui... tu vois... qui viennent de pays sous-développés... C'est dans ce sens-là. C'est un peu... on sent un peu de la pitié... enfin, je rigole. Là-bas, il faut dire aussi que les autochtones, ils sont en réserve. Et quand y'a pas de réserves, il y a des Indiens qui traînent... des clochards. En fait, ils sont comme ça, les Québécois... parce qu'ils connaissent pas... Nous, ça nous arrangeait aussi... qu'ils soient gentils comme ça aussi. Ils sont tous cool. S'il y a des dons à faire, ben, ils vont tous en faire.

Ce paternalisme est évoqué jusque dans les relations de travail dans lesquelles les jeunes Calédoniens sont insérés depuis leur retour en Nouvelle-Calédonie, certains salariés du site de Vavouto (usine du Nord) reprochant à leurs superviseurs québécois de se prendre pour des « missionnaires » :

Ici à l'usine, ça va, on se parle [entre Calédoniens et Québécois]... après, ça dépend des gens. Il y en a qui se mettent dans la tête qu'ils ont été envoyés ici, que toi tu ne connais rien, qu'ils sont là pour tout t'apprendre. Ils sont pas tous comme ça, mais... il y en a qui se demandaient [au Québec] comment on vivait ici, si on avait la télé chez nous, etc. Les gens de Sept-Îles disaient aussi que les gens de Montréal pensaient qu'ils vivaient encore dans des igloos... ça nous faisait rire un peu. Ici, c'est pareil, ils ont tendance à croire que, nous, on ne connaît rien, et qu'eux, ils connaissent tout.

Le dernier point à évoquer est la relation avec les Innus, point sur lequel je les ai systématiquement interrogés. Comment s'est passé ce premier contact direct entre autochtones canadiens et calédoniens? Voici deux exemples de réponse à la question: Vous fréquentez les Innus?

Non... quelques-uns... mais après, on a eu quelques misères avec eux. Parce que là où on était, c'était dans les réserves, quoi. On avait des copains qui chassaient... on leur a demandé s'ils pouvaient nous rapporter du caribou. Ils vivent beaucoup sur l'argent du gouvernement... [le bien-être social]... à chaque fois ils sont saouls... beaucoup de dealers chez les Indiens... Au début ça allait, mais après quand ils commençaient à sniffer une ligne de coke devant nous... ben, ça n'allait plus. On était plus [i.e. davantage] copains avec les Québécois.

Oui, certains, mais il n'y en a pas beaucoup au cégep. Et puis c'est différent. Ils sont bien parqués dans les réserves. Ils ont beaucoup de problèmes d'alcool, de drogue. On s'aventurait pas trop dans les réserves non plus. On était amis avec quelques Indiens qui étaient au cégep. On a sympathisé... quelques amis sont allés à la chasse avec eux... [...] Ben au début, les Innus nous prenaient pour des... ils disaient qu'on était des Blancs quoi... parce qu'on... parce que... on était avec les Québécois, on allait au cégep. Pourtant on leur disait que nous aussi on était le peuple autochtone de la Nouvelle-Calédonie! On les rencontrait au centre commercial, au bar. On avait deux frères innus, on était partis manger chez eux pour la Noël, ils nous ont fait goûter du caribou et tout, c'était bien. Il y en a qui suivaient des petites formations de conducteur de train. Sinon il y avait aussi des Indiens au cégep. Je crois que le truc qui nous a choqués, au début, c'était... l'apartheid... on dirait... Il y avait la police des Innus... et la police des Blancs, comme ils l'appelaient... Même quand on voyait les Québécois et les Innus, entre eux il y avait un blocage, ils ne se parlaient pas facilement. Quand on faisait nos stages, il y en avait qui disaient: «Attention, les Innus, ils sont comme ça, comme ça». Mais le truc, c'est que moi je me comparais un peu aux Innus... ce n'est pas la même chose... mais quand même, ça me faisait quelque chose.

Ces relations entre Kanak et Innus ont donc été pour le moins ambiguës, les récits évoquant la quête initiale d'une impossible solidarité avec des autochtones indiens... qui ont fini par faire figure de contre-modèle. Certains cégepiens disent que leur rencontre avec les Innus leur a donné à penser concernant l'option «autochtone» pour le futur de Kanaky (*versus* l'option de l'indépendance et d'un État souverain), choix qu'ils assimilent au fait de vivre d'une sorte de rente de situation, liée à la reconnaissance par l'État de droits

sur l'*exploitation* – par d'autres – des terres ancestrales, et auquel ils opposent celui d'une participation à la *production* du nickel :

C'est sûr, on pourrait rentrer dans ce système de royalties, là. Mais Tjibaou, il a été clair dans le discours qu'il a eu avant d'être assassiné. Il fallait qu'on se montre. Pas juste spectateurs mais acteurs de notre devenir. Il fallait arrêter de penser qu'on va faire comme les autochtones au Canada... ou dans certains pays comme Nauru... c'est fini. Moi, je veux pas de ces histoires de royalties. Je veux être capable de prendre ma fourchette et de manger moi-même.

CONCLUSION

Que retenir de ces récits ?

La première remarque paraîtra banale mais les jeunes Kanak ex-cégépiens sont avant tout des individus vivant dans un monde globalisé. Leur vie future sera influencée par des phénomènes globaux, allant des cours mondiaux du nickel à la redéfinition des liens entre la République française et les confettis de son empire colonial, phénomènes sur lesquels ils savent avoir peu de prise. Mais si personne ne remet en cause le fait qu'ils sont des « citoyens du monde », les analyses, quand elles cherchent à repérer dans les dires et les actions la trace de la « culture » ou de la « coutume », se privent souvent des moyens d'une compréhension du changement social parce qu'elles négligent le fait que l'appartenance à une communauté n'est plus qu'une des coordonnées des individus dans l'espace social, où elle représente une forme de capital mobilisable à côté d'autres formes de capital (notamment le capital que constituent pour les cégépiens le diplôme et, à terme, l'expérience professionnelle). Plutôt que d'appartenance à une communauté, il serait plus juste en fait de parler de détention d'un *capital d'autochtonie*, comme « ensemble des ressources que procure l'appartenance à des réseaux de relations localisés » (Renahy, 2010 : 9). Si la notion de « capital d'autochtonie » a été construite autour de l'analyse des classes populaires en France, à partir d'une analyse du poids de l'appartenance locale pour des catégories dénuées de capitaux économiques ou culturels (Retière, 2003), elle me paraît pertinente ici également pour rendre compte de la dimension symbolique de ces ressources que les Calédoniens peuvent mobiliser pour « apprivoiser » un mode de développement économique et un type de condition salariale encore allochtones, en inventant des régulations collectives locales de l'activité minière. Le capital d'autochtonie est ici à double détente, en tant que désignant la possibilité de mobiliser une appartenance localisée d'une part, mais aussi une forme globalisée de l'appartenance (la catégorie

des « peuples autochtones » au sens des Nations unies) qui donne accès à des ressources sociales, politiques et symboliques supplémentaires d'autre part.

Deuxième remarque, dont on conviendra qu'elle ne devrait étonner personne : ces cégépiens vivent avec leur temps. Ce sont des individus mobiles et connectés avec le reste du monde via tous les moyens que la technologie met à leur disposition. Leur séjour au Québec, son lot d'écueils (l'éloignement, le froid, le regard de l'autre pas toujours bienveillant, etc.) mais aussi d'opportunités (la découverte d'un autre rapport aux études, d'autres façons de vivre, la création d'un réseau d'amis, etc.) leur aura permis ce regard éloigné dont ils disent qu'il les aide à se construire comme des citoyens, plus lucides et plus critiques, d'un futur pays au destin encore incertain.

Dernière remarque, en apparence banale, ces cégépiens sont aussi avant tout des jeunes et ils partagent les aléas de la condition juvénile, notamment lorsqu'il s'agit de se faire « reconnaître », de « trouver sa place », dans un environnement particulièrement instable. Sommés d'être des « entrepreneurs d'eux-mêmes » (Castel 2009), ils sont aussi renvoyés à la responsabilité d'offrir une traduction concrète au « destin commun », entre ethos individuel et éthique du devoir, entre « réussir sa vie » et « construire le Pays ».

BIBLIOGRAPHIE

- Bensa, Alban**, 1995, *Chroniques Kanak : l'ethnologie en marche. Peuples autochtones et développement*, Paris, Survival International.
- Bourdieu, Pierre**, 1989, *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit.
- Castel, Robert**, 2009, « Les jeunes ont-ils un rapport spécifique au travail ? », in Castel, Robert (dir.), *La montée des incertitudes. Travail, protections et statut de l'individu*, Paris, Seuil, pp. 139-158.
- Coutant, Isabelle**, 2005, « Le pouvoir des mots. À propos de l'encadrement socio-éducatif des "jeunes sans avenir" », *Formation et Emploi*, n° 89, pp. 19-33.
- Demmer, Christine**, 2007, « Autochtonie, nickel et environnement. Une nouvelle stratégie kanake », *Vacarme*, n° 39, pp. 43-48.
- Grochain, Sonia**, 2013, *Les dynamiques sociétales du projet Koniambo*, Nouméa, Éditions IAC, Nouvelle-Calédonie.
- Hamelin, Christine, et al.**, 2008, *Situation sociale et comportements de santé des jeunes en Nouvelle-Calédonie – Premiers résultats*, Rapport inédit, INSERM, Villejuif.
- Mauger Gérard**, 2010, « Jeunesse : essai de construction d'objet », *Agora débats/jeunes*, n° 56, pp. 9-24.
- Renahy, Nicolas**, 2010, « Classes populaires et capital d'autochtonie. Genèse et usages d'une notion », *Regards sociologiques*, n° 40, pp. 9-26.
- Retière, Jean-Noël**, 2003, « Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital

social populaire», *Politix*, vol. 16, n° 63, pp. 121-143.

Salaün, Marie, 1993, *Enquête sur la jeunesse mélanésienne en France*, mémoire *ad hoc* du diplôme d'études approfondies de sciences sociales de la formation doctorale ENS/EHESS à Paris, sous la direction d'Alban Bensa, inédit.

Salaün, Marie, 2005, « De la mentalité primitive au choc des cultures. L'échec scolaire kanak et son étiologie : état des lieux (communs) », in Fillol, Véronique et Vernaudon, Jacques (dir.), *Stéréotypes et représentations en Océanie*, Nouméa, Corail, Grain de sable, pp. 129-144.

TROISIÈME PARTIE

**MESURES ET DÉMESURES DANS L'ENSEIGNEMENT
DES SAVOIRS AUTOCHTONES**

BRUNO BARONNET*

Les enjeux de l'éducation autochtone face au racisme structurel au Mexique

À l'école comme ailleurs, reconnaître les manifestations du racisme et ses effets envers les peuples autochtones semble être un enjeu de taille. Comme le montre chaque année le chapitre « Mexique » du rapport *Monde autochtone*, publié par le Groupe international de travail avec les peuples autochtones (Gitpa/Iwgia), les conflits et les tensions dans le domaine de l'éducation publique ponctuent la vie des communautés, parfois au prix de violences physiques et symboliques incommensurables. Les droits éducatifs des enfants autochtones sont sans cesse transgressés, car dans les faits les enseignants sont peu souvent en mesure de dominer la langue de leurs élèves. La majeure partie du professorat est peu formée et nommée dans des écoles maniant d'autres langues ou variantes idiomatiques. Selon un rapport officiel (Inee et Unicef, 2015), près de 50 000 enseignants mexicains d'éducation primaire et secondaire parlent une langue autochtone. Pourtant, très peu d'entre eux l'utilisent en classe auprès de plus d'un million d'élèves qui parlent principalement le nahuatl (28 %), le maya du Yucatán (7,1 %), le maya tseltal et tsotsil du

* Sociologue Enseignant-chercheur à l'Université de Veracruz, Mexique. Chercheur associé au Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations sociales (LAIOS), EHESS

Chiapas (5,9%), les langues mixtèques de Oaxaca et de Guerrero (5,7%), ainsi que le totonaque (4,5 %) et l'otomi (3,9 %)¹.

Développer l'analyse sociale et anthropologique des politiques et des pratiques scolaires et linguistiques permet de saisir les significations attribuées aux manifestations du racisme dans l'éducation au Mexique. Ce chapitre met en relief des enjeux des politiques d'État néo-indigénistes abordées sous le prisme de l'expérience du racisme. Les discriminations, les injustices et les inégalités sociales et économiques hantent les relations entre les différents groupes culturels d'une société structurée par la logique normalisatrice et homogénéisatrice de l'indigénisme qui a configuré historiquement l'éducation autochtone au Mexique (Stavenhagen, 2013). Malgré le tournant des politiques multiculturelles à la fin du xx^e siècle, cette asymétrie est à l'œuvre dans la reproduction de pratiques ritualisées dans la vie scolaire.

Les pratiques pédagogiques dans l'éducation autochtone contribuent à assigner un caractère racial aux différences culturelles et aux inégalités sociales et géographiques. Même si dans le langage courant l'assignation ethnicisante représente une euphémisation de l'assignation racialisante, le processus de racialisation en tant que tel biologise la différence, tandis que l'ethnisation la culturalise davantage, mais cet ensemble participe à une même logique d'assignation stigmatisante qui minorise, exclut et subalternise des sujets institutionnellement dominés. Si l'on se penche sur les savoirs et les relations interculturelles produits à l'école, dans quelle mesure le processus intersubjectif de redéfinition permanente des identités autochtones participe-t-il à l'assignation de marques ou de traits racialisés et méprisants envers les groupes sociaux infériorisés comme le sont les peuples autochtones mexicains?

HISTOIRES ET CONTEXTES DU RACISME À L'ÉCOLE AUTOCHTONE MEXICAINE

Toute approche compréhensive des projets d'éducation communautaire, multilingue et interculturelle (Aman, 2015) requiert une historicisation parallèle du racisme et des conditions de production des pratiques scolaires actuelles dans les territoires autochtones au Mexique. Cette démarche invite à étudier les contextes et la réalité quotidienne de systèmes précaires d'éducation visant à réduire les « retards » d'apprentissage des enfants des écoles dites « autochtones », « communautaires » et destinées aux « migrants ». Prendre la

1. D'autres langues sont parlées par quelques dizaines ou centaines d'enfants. Près de 15,7 millions de personnes se sont auto-déclarées indigènes en 2010, alors que seuls 5,3 millions de Mexicains s'identifiaient comme autochtones dans un recensement effectué dix ans auparavant (Barbary et Martínez Casas, 2016).

mesure aujourd'hui flagrante des écarts et des inégalités éducatives conduit à revenir sur les tentatives du ^{xx}e siècle d'homogénéiser une société marquée par la pluralité des conditions de la diversité culturelle. Dans l'histoire récente du néo-indigénisme de l'État mexicain², la prolifération d'expériences inachevées de multilinguisme et d'interculturalisation des apprentissages révèle un dispositif d'expérimentations d'écoles pilotes dispersées dans des territoires souvent peu préoccupés par les enjeux scolaires, qu'il s'agisse des hameaux, des quartiers urbains ou des centres de travailleurs migrants.

Depuis près de trois décennies, la politique linguistique et culturelle au Mexique célèbre la diversité et proclame l'interculturalité «pour tous», malgré son introduction fragile dans les discours et les pratiques au niveau scolaire. Elle est désormais déplacée, voire remplacée, par les notions d'éducation «bilingue», «intégrale» ou «inclusive». Elle se caractérise jusqu'à présent par une formation professionnelle minimaliste des enseignants qui sont rarement motivés par l'innovation pédagogique. À ceci s'ajoute le manque de vocation réelle et un certain mépris de nombre d'enseignants mexicains envers la culture des peuples autochtones, ce qui contribue à l'hispanisation et à l'acculturation de l'enfance.

Malgré le manque de compréhension du concept d'interculturalité traduit dans différents contextes (Aman, 2015) et le manque de préoccupation générale pour le saisir, des contradictions multiples surgissent entre le discours et l'action en matière d'éducation autochtone (Barriga, 2004). En considérant les facteurs d'une véritable éducation interculturelle dans un contexte de complexité linguistique, d'inégalités et de discriminations au Mexique, «le danger de l'interculturalité, c'est de pouvoir déguiser l'unilatéralité et de répéter ainsi le schéma habituel : une politique pour les autochtones construite depuis les Métis au lieu d'une action d'échange égalitaire entre cultures et communautés linguistiques différentes» (Barriga, 2004 : 37, traduction libre).

L'histoire régionale relative à chaque contexte multiculturel montre que les peuples autochtones font face à des expressions démesurées de racisme structurel à l'école, comme dans le champ de l'enseignement des langues, au-delà d'une hégémonie de l'espagnol ou de la généralisation récente de l'anglais. La subordination des langues originaires est entérinée par l'institutionnalisation de l'éducation autochtone (*educación indígena*) inventée par le régime postrévolutionnaire dans les années 1930, en expérimentant une offre éducative spéciale et intégratrice qui s'adapte dans une certaine mesure aux caractéristiques ethniques et linguistiques des peuples autochtones. Dès lors, l'utilisation de la langue originare à l'école, en tant que vecteur de revalorisation des identités ethniques, demeure

2. Voir Hernández Castillo, Paz et Sierra, 2004 ; Stavenhagen, 2013 ; Métais, 2016.

néanmoins caractérisée par sa fonction soustractive, c'est-à-dire qu'elle s'utilise davantage comme une stratégie pour faciliter l'hispanisation exigée à tous les niveaux officiels d'éducation. Dans l'ensemble, hormis les projets autonomes tels que ceux formulés par le mouvement zapatiste au Chiapas (Baronnet, 2013; Medina, 2015), les programmes d'éducation autochtone continuent de ressembler assez largement à ceux de l'éducation nationale, auxquels ils empruntent les manuels, les supports didactiques et les formes d'évaluation.

Pour Rodolfo Stavenhagen, sociologue et défenseur des droits autochtones, le racisme au Mexique est structurellement lié à la formation de cette nation et aux politiques indigénistes de l'État au fil de l'histoire.

Plus complexe encore que le problème du racisme subjectif, il y a celui des préjugés et le racisme institutionnel, c'est-à-dire celui qui se manifeste avec la mise en place et le fonctionnement des institutions publiques, privées, sociales, collectives au Mexique. Nous pouvons parler d'un racisme structurel plus profond, plus enraciné dans l'histoire même du pays qui a commencé depuis le moment de la Conquête. Il ne s'est pas achevé après l'Indépendance, mais il s'est au contraire renforcé et ensuite accentué pendant le Mexique républicain puis la période postrévolutionnaire, car il est lié au pouvoir politique et économique (Stavenhagen, 2014: 231, traduction libre).

La xénophobie est souvent imaginée comme étant dirigée contre les étrangers sans reconnaître qu'elle s'exerce aussi envers des populations qui habitent et se déplacent sur le territoire national. Celles-ci sont «aussi bien racisées, exclues et stigmatisées par leurs origines régionales que les populations de l'extérieur, et cela même au sein de leur propre nation» (Castellanos, 2004: 118, traduction libre). Les asymétries dans les trajectoires et les pratiques éducatives font ainsi partie intégrante du système de production et de diffusion des stéréotypes, des préjugés et des humiliations, en tant qu'effets dérivés du racisme structurel dans l'éducation, et malgré leur ancrage dans des contextes de reconnaissance de la diversité de l'héritage autochtone et de sa vitalité culturelle.

Les schèmes racistes de pensée et d'action semblent dériver des courants idéologiques de la fin du XIX^e siècle, liés aux élites et aux intellectuels des systèmes étatiques des pays occidentaux. Ils se sont attachés avec résolution à homogénéiser des populations segmentées, d'un côté, par des différences régionales et dialectales de religion et de classe, d'origine ethnique et de phénotype, de l'autre, par des écarts exprimés en termes d'éducation, de catégorie sociale, d'immigration, de conviction politique ou d'orientation sexuelle³. Les

3. À ce sujet, différents sociologues et anthropologues mexicains ont publié d'intéressants travaux: Stavenhagen, 2014; Domínguez, 2013; Saldivar, 2012; Gall, 2007; Castellanos, 2004.

manifestations idéologiques du racisme dans les relations interethniques au Mexique sont manifestes à l'école car celle-ci reproduit le mépris de classe, d'ethnie, de genre, de religion, et s'oppose de la sorte à la dignité humaine. La forme scolaire fonctionne comme un dispositif institutionnel destiné à intégrer une diversité d'enfants, dont les jeunes autochtones, à la société nationale, avec des contenus pédagogiques décontextualisés et souvent imprégnés de justifications racistes émanant de la domination de secteurs privilégiés sur les classes et les cultures populaires.

Au-delà des préjugés de classe, d'ethnie et de genre, la discrimination institutionnalisée (et institutionnalisante) opère à différents niveaux d'inégalités structurelles. Pour autant, elle est aussi perceptible dans la sélection des professionnels de l'éducation selon leur origine sociale, surtout issus des classes moyennes et supérieures, blanches et métisses. Les logiques de sélection sociale sont racialisées et se racialisent de telle façon qu'elles rendent invisibles et/ou excluent certains enfants de l'école ou certains jeunes de l'université (sans bourses, sans internat, sans cantine, sans garderie). La stigmatisation de certains groupes économiquement et socialement infériorisés, comme les « migrants » et les « autochtones », contribue à invisibiliser des sujets exclus du projet national des pays latino-américains en raison de la violence symbolique du racisme structurel à l'école. De nombreuses recherches menées en Amérique latine ont montré que ceux qui partagent des stigmates sociaux et économiques, comme les *indios*, *negros* ou *migrantes* (« Indiens », « Noirs » ou « migrants ») élaborent souvent des stratégies visant à occulter, nier et dissimuler leurs traits racialisés qui s'accompagnent aussi de critères d'appartenance sociale, ethnique, linguistique et religieuse (Gallo, 2014 ; Medina, 2015 ; Novaro, Padawer et Hecht, 2015). Ces stratégies d'invisibilisation s'amenuisent, voire disparaissent, lorsque des logiques d'affirmation politico-culturelles sont mises en place par les sujets eux-mêmes. Celles-ci peuvent aboutir à des stratégies délibérément inversées de visibilisation et de reconnaissance de la valeur des savoirs autochtones. Mes recherches coïncident avec d'autres analyses portant sur le racisme structurel au sein de l'éducation de la population afro-descendante⁴, où le rôle joué par l'État entretient une sorte de pérennité des violations de la dignité humaine. « La violence épistémologique implique l'exclusion des savoirs stigmatisés dans les circuits institutionnels de transmission et de production des connaissances » (Tubino, 2015 : 307), notamment avec l'exclusion des langues et cultures autochtones des milieux scolaires et académiques.

4. Sur le racisme dans l'éducation des élèves afro-descendants en Amérique latine, voir Masferrer, 2016, Castillo et Caicedo, 2015, Medina, 2015, Gallo, 2014.

Analysées dans les contextes où elles font sens (Hoffman, Poiret et Audebert, 2011), les formes de racialisation des relations intersubjectives au sein de l'école proviennent de conflits liés à la domination économique, politique et socio-culturelle de différentes élites non autochtones. Elles exaltent des signes et des sentiments d'appartenance qui font parfois l'objet d'une politisation, démesurée par leur exacerbation à des fins instrumentales ou idéologiques, en érigeant par exemple le métissage en politique identitaire nationale. Les sujets autochtones sont ainsi marginalisés au vu de l'assignation de traits culturels qui racialisent un groupe ethnique déterminé. L'invisibilisation par l'école des sujets autochtones, afro-descendants ou migrants, renforce la méconnaissance des potentialités des apprentissages interculturels et linguistiques. L'éducation décontextualisée ne conduit pas seulement à des «linguicides» mais renforce la colonisation des imaginaires à l'ère du multiculturalisme néolibéral où la figure du sujet urbanisé, hispanophone, scolarisé et occidentalisé est privilégiée sur les marchés du travail, dans les médias de masse, dans la vie publique et à l'école.

La faible place occupée par les savoirs autochtones à l'école démontre que les agents du système éducatif, depuis le niveau élémentaire jusqu'au niveau supérieur, sont impliqués dans le dénigrement des connaissances locales. La spécialisation des fonctions pédagogiques permet à l'État de légitimer des formes de caciquisme de quartiers et de régions qui opèrent de manière semblable dans le domaine éducatif. Par exemple, à partir des années 1950 et des politiques indigénistes intégrationnistes, des élites locales du corps professoral autochtone deviennent progressivement des «caciques culturels» et participent aux tâches de gestion politique liée aux partis politiques dans les Hautes Terres du Chiapas (Pineda, 1993 ; Melenotte, 2018), comme dans la plupart des régions multiethniques du pays. Outre leur prédominance au niveau politico-électoral, les acteurs de l'éducation acculturée de cette petite bourgeoisie autochtone deviennent dans les années 1980 les cadres d'un caciquisme culturel qui contribue au contrôle politique des communautés (Lomelí, 2009). La reproduction de nouvelles inégalités et des différences culturelles en territoires autochtones tend à désactiver les processus de prise de conscience de l'appartenance sociale, des liens culturels ou des solidarités de classe. Cela contribue d'autant plus à la profusion de préjugés racistes qui se rendent visibles dans la façon de nommer au Chiapas les groupes d'appartenance avec des diminutifs au ton angélique et condescendant, comme *los inditos*, littéralement «les petits Indiens», ou *los chamulitas*, en référence aux Tsotsils de Chamula. Ajoutons que le racisme se manifeste aussi entre différents groupes autochtones qui reproduisent par exemple des discours péjoratifs sur l'hygiène d'autrui.

Les formes de racisme structurel opèrent comme un racisme d'État par le biais de politiques paternalistes, assimilationnistes et nationalistes. Elles

favorisent l'intériorisation des stigmates par les autochtones eux-mêmes et l'assignation de traits racialisants par des non-autochtones. Le racisme d'État est compris ici dans une variante institutionnelle discriminatoire par rapport à la conception que Michel Foucault (1997) a développée dans son œuvre et ses cours au Collège de France où il retrace les liens entre racisme, biopouvoir et nazisme. Il s'agit d'une extrapolation assez provocatrice de la notion du « racisme total », qui a pu qualifier le racisme colonial dans les contextes de ghettoïsation et de déplacement forcé de l'apartheid sud-africain. L'État s'organise à partir d'orientations racistes qui justifieraient le développement structurel de programmes et de politiques d'exclusion, en légitimant la spoliation et la dévastation des territoires et du patrimoine culturel des peuples.

Le « racisme d'État », dans l'analyse foucaldienne, est doté d'un mécanisme à travers lequel l'État justifie son pouvoir souverain, c'est-à-dire son droit de tuer comme affirmation de la vie elle-même. Est alors entendu que l'élimination de celui qui est différent, moins doté ou moins capable, implique « la purification raciale et l'amélioration de la population comme un tout » (Gallo, 2014: 22). Le racisme structurel s'articule aussi avec les inégalités de classe et de genre, à l'intérieur des peuples eux-mêmes. À l'école, les formes racialisantes de discrimination apparaissent dans la violence sociale du défi permanent d'une compétition imposée aux étudiants issus de milieux autochtones par rapport à des familles plus ou moins privilégiées. Un défi simultané pour la recherche socio-éducative consiste donc à faire converger et s'articuler de nouvelles lignes de recherche en anthropologie de l'enfance autochtone et en sociologie du racisme, en tenant compte des conditions de genre, d'âge et de ressources, dans la famille, l'école et la société (Velasco Cruz et Baronnet, 2016; Baronnet 2018).

La (dé)mesure des impacts du racisme dans l'éducation autochtone

Un enjeu des écoles autochtones est d'apprendre à renforcer la capacité d'agir sur les conditions du racisme internalisé et auto-dénigrant, qui se traduit par une certaine confusion dans les façons de nommer les groupes d'appartenance sociale et culturelle dominés. Cette action varie selon la valeur attribuée à la reconnaissance de ce qui est autochtone (ou pas), car la reproduction du racisme dans l'éducation relève du racisme structurel dans la mesure où l'école rend légitime son institutionnalisation. L'écart s'observe par exemple dans les revenus inégaux entre instituteurs autochtones et non-autochtones, dans les différences de formation à l'enseignement des langues lequel n'est pas stimulé. Un autre exemple de racisme institutionnel est la duplicité des modes d'administration des écoles élémentaires (générale, communautaire, bilingue,

migrante, spéciale, etc.) qui se distinguent entre elles selon des ressources et des compétences inégales. Des logiques d'ethnisation ou de racialisation surgissent des inégalités entre les différents types d'écoles et empêchent les sujets éducatifs de traiter pédagogiquement des situations d'apprentissage, façonnées par une vaste « diversité des diversités » au sein de contextes territoriaux nouveaux, comme ceux des déplacés et des émigrés du peuple zoque (Domínguez, 2013).

Les recherches sur les identités et les pratiques dans l'éducation autochtone au Mexique mettent en évidence la logique du mépris qui règne dans les catégories de l'imaginaire, ce racisme vécu au quotidien (Velasco et Baronnet, 2016) qui apparaît nettement dans les images des autochtones véhiculées par les livres d'école que l'État distribue gratuitement (Corona et Le Mûr, 2017). Mes observations ethnographiques montrent l'exclusion des langues et des cultures des enfances autochtones dans le domaine des jeux, des chants et des récits. La démesure de cette exclusion se reproduit dans la vie de tous les jours avec des représentations sociales stéréotypées qui conduisent au mépris de soi-même, y compris dans les espaces d'appartenance communautaire. Mes enquêtes relèvent que les savoirs autochtones et les dialogues interculturels sont peu invoqués dans les salles de classe, tandis qu'on utilise souvent des traits culturels folkloriques pendant la préparation des fêtes civiques, dans la sélection des contenus, les comptines, les poésies ou le théâtre communautaire. Par exemple, nous nous interrogeons sur l'impact de l'imposition du chant hebdomadaire de l'hymne national mexicain en langue autochtone pendant la cérémonie rituelle en honneur au drapeau national dans quelques écoles d'éducation différenciée. La volonté de renforcer le sentiment d'appartenance nationale contribue à l'incompréhension et à l'essentialisation de traditions.

Les multiples logiques de racialisation qui traversent les espaces éducatifs se manifestent sous la forme d'un discrédit jeté sur l'intellect même du sujet, en déconsidérant sa légitimité et sa capacité d'apprendre les langues et cultures. Le racisme structurel questionne la capacité des sujets à participer, à s'organiser et à se gouverner durablement de façon autonome. En évitant la voie politique de l'autonomie des peuples, la politique éducative néo-indigéniste consacre depuis une décennie de nouvelles matières ou modules thématiques à un apprentissage différencié au cours des premières années de l'école primaire, dite bilingue. Des centaines de milliers d'enfants des écoles autochtones au Mexique peuvent ainsi étudier de nouvelles matières telles que « Langue et culture ». Malgré cela, ils n'ont pas du tout accès à des activités ludiques, sportives ou artistiques de bon niveau avec des intervenants compétents.

L'ethnographie de salles de classe que j'ai menée chez les Tseltal du Chiapas (2015-2019) montre comment des enfants autochtones parfois multilingues

se maintiennent dans ce que j'appelle un « silence cordial », interloqués et muets face au mépris dont leur culture fait l'objet. Tout en considérant que le racisme structurel ne peut se reconnaître facilement – car il est plutôt invisible et inodore –, le silence habituel des enfants peut nous paraître surprenant face à la violence symbolique de l'arrogance monoculturelle et monolingue provenant de la voix des enseignants, des supports pédagogiques, des méthodes disciplinaires et des punitions. Le mépris s'exprime au quotidien par de la cordialité, devenant alors une sorte de racisme cordial, complaisant mais dénigrant, marqué par l'aspiration à la blancheur de la peau et, singulièrement, par la métissophilie (*mestizofilia*), l'idée selon laquelle le phénomène du métissage – c'est-à-dire le mélange des races et/ou cultures – est un fait désirable (Basave, 1992 : 13). Historiquement, le métissage comme idéologie des classes dominantes, est devenu un support de l'identité nationale, combinant un aspect libéral et un autre conservateur, au moment où les États nationaux se fissurent et, avec eux, les identités collectives cachant les contradictions structurelles de l'uniformisation ethnocentrique de la cohésion nationale (Gómez Izquierdo et Sánchez Díaz, 2011). Aujourd'hui, à l'heure de la mondialisation néolibérale, « les situations des victimes du racisme ne sont pas uniquement celles où elles semblent physiquement différentes du groupe dominant, mais aussi celles où elles sont culturellement différentes, celles qui incarnent l'élément non national ou même antinational, car cette situation perturbe l'idéal de nation homogène » (Stavenhagen, 1994 : 15).

La promesse éducative de l'État envers les peuples autochtones du Mexique a conservé durablement l'héritage raciste d'une majeure partie des pratiques pédagogiques. Mais d'une période à l'autre, dans les expériences scolaires, les autochtones demeurent des sujets d'expérimentation, témoins vivants du mépris qui se reproduit dans les contenus d'apprentissage et dans les formes d'enseignement, mais aussi dans le vivre ensemble au quotidien. En effet, l'imaginaire raciste est conçu et réélaboré dans l'enseignement quotidien, dans les interactions au sein des enceintes scolaires et dans les relations entre les professeurs et les parents. Les familles autochtones et les autorités communautaires ont pris l'habitude de se mobiliser pour « coopérer » à des travaux collectifs (*faenas*) pour pallier le manque d'engagement financier de l'État. Pourtant, l'État nie la capacité des familles à intervenir dans les décisions relatives aux contenus et aux méthodes d'apprentissage et d'évaluation. En d'autres termes, les logiques du racisme structurel légitiment l'incompétence supposée des sujets communautaires à participer à la conception et au développement d'un apprentissage scolaire qui prenne en compte le contexte local et les pratiques quotidiennes. Le mépris de classe et de race consiste à rendre illégitime le fait que les peuples autochtones décident par eux-mêmes de l'éducation à laquelle

ils aspirent dans une société multiculturelle et néolibérale (Velasco Cruz et Baronnet, 2016).

Peu d'éducateurs métis et autochtones sont sensibilisés à la façon dont réagissent les sujets racialisés, c'est-à-dire les victimes du racisme dans l'ensemble de ses manifestations, face à l'idéologie « métissophile » (*mestizofilia*) et au patriotisme imprégnant les supports pédagogiques d'éducation (Velasco et Baronnet, 2016). Par exemple, les manuels d'éducation primaire autochtone pour les filles et les garçons (*Cuadernos de Trabajo para las Niñas y los Niños de Educación Primaria Indígena*), publiés par le ministère de l'Éducation, en 2002, « ressemblent aux annonces publicitaires qui célèbrent la culture occidentale, ses vertus et sa grandeur. Alors, l'interculturalité devient impossible à l'intérieur des écoles, c'est une mascarade pour ne pas dire tout bonnement une farce » (Gnade, 2010 : 188, traduction libre). Mes enquêtes de terrain relèvent aussi que les enfants autochtones s'identifient peu avec les images et les textes des manuels didactiques les plus répandus. Lors de l'observation d'une salle de classe de première année d'éducation élémentaire maya chol (Chiapas, novembre 2015), les élèves de six ans peinaient à découvrir par eux-mêmes le mot qui correspondait à un personnage enfantin commençant par la lettre « i » avec une plume, des flèches et un carquois, dans un manuel de jeux pour apprendre à lire. Les stéréotypes véhiculés par les supports d'apprentissage contredisent donc les intentions louables des orientations officielles en matière d'inclusion éducative et d'autonomie pédagogique.

À cet égard, les élans interculturalistes se voient vite dépassés par les statistiques officielles. Au Mexique, selon le rapport de l'Inee et Unicef (2015), quatre millions d'enfants autochtones se retrouvent au sein d'écoles qui n'ont ni toilettes, ni électricité, ni maîtres bilingues. Ce rapport souligne même que « les carences dans l'infrastructure éducative augmentent en proportion inverse de la taille de la localité où elles sont implantées et il est commun que l'offre éducative autochtone et celle des *telesecundarias* [collèges ruraux] opèrent dans de plus mauvaises conditions que les écoles générales » (Inee et Unicef, 2015 : 11). Dans les 24 625 écoles d'éducation autochtone, les maîtres ne parlent la même langue que leurs élèves que dans près de 60 % des cas. Lors d'une première consultation officielle (Inee, 2015), les adultes ont déclaré que les écoles les discriminent sur l'usage de leurs langues et excluent leurs propres savoirs, leurs formes d'organisation et leurs représentations du monde. Ils se plaignent de la pratique pédagogique des professeurs qui sont perçus comme les exécutants d'une opération pédagogique qui stimule l'éloignement des jeunes générations (Inee, 2015). En somme, cette consultation confirme l'insatisfaction presque généralisée des communautés autochtones subissant

la pénétration colonisatrice de l'éducation formelle dans les imaginaires, les discours et les pratiques.

Ajoutons qu'au Mexique l'image de l'enseignant dans la société s'est sensiblement dégradée ces dernières années. Les professeurs en paient le prix fort dans les communiqués des élites du pouvoir et des médias qui dénoncent les contingents de protestataires et de grévistes, d'étudiants et d'enseignants syndicalistes, souvent d'origine rurale et autochtone, qui réalisent des blocus et des occupations (Olivier, 2016 ; Torres, 2016). Les maîtres d'école souffrent d'un déficit de reconnaissance de la part des parents autochtones qui les rendent responsables de la dévalorisation des pratiques culturelles et des langues. La réticence de nombreux professeurs à travailler dans des écoles difficiles d'accès, situées loin de leur région d'origine et de résidence, est associée aux tensions provoquées par des attitudes déviantes de certains enseignants (consommation d'alcool par exemple). Les enseignants sont placés sous la vigilance bienveillante de comités d'éducation, d'associations de parents d'élèves et, depuis peu, de « conseils scolaires de participation sociale » impulsés par l'État pour mobiliser les adultes autour de certains enjeux de l'école. Cependant, les familles autochtones ne sont consultées ni par l'État ni par les enseignants pour résoudre des défis pédagogiques quotidiens, qu'il s'agisse des contenus et des formes d'apprentissage ou du multilinguisme et des savoirs différenciés. Cet aspect du racisme structurel s'inscrit ainsi dans la négation de l'information et de la participation des populations à la détermination, au suivi et à l'évaluation des programmes éducatifs et des méthodes d'enseignement au sein de chaque territoire.

Les espaces dédiés à la formation des maîtres autochtones ne sont pas exempts de discrimination et entretiennent la diffusion de préjugés. Les témoignages recueillis (2013-2018) auprès d'enseignants bilingues et de leurs formateurs au sein d'institutions d'éducation supérieure, telles que les écoles normales autochtones, coïncident avec le fait que le racisme n'est pas un thème particulier d'attention ni de préoccupation explicite. Cependant, ils s'inquiètent parfois des logiques accélérées d'occidentalisation, d'individualisation, d'acculturation et d'assignations racialisantes. Ils se préoccupent aussi des discriminations dans la formation des maîtres et des formateurs autochtones, dans les discours et les actions de ces agents éducatifs, mal rémunérés, perçus comme des professionnels déficients au niveau de la pédagogie, qui ne jouissent d'aucune reconnaissance de leurs pairs ou de leurs superviseurs. Le nombre de jeunes autochtones inscrits en licence en « éducation maternelle et primaire interculturelle bilingue » représente à peine 3 % du total des étudiants des écoles de formation d'enseignants au Mexique. Ces matières n'étant offertes que dans une vingtaine d'écoles normales, malgré une pénurie

d'enseignants multilingues, les étudiants autochtones sont formés davantage que les non-autochtones à développer l'interculturalité en milieu scolaire.

Par ailleurs, la domination d'une aspiration auto-dénigrante à la blanchitude et au métissage entre en tension avec les identités culturelles subalternisées dans les institutions d'éducation supérieure et dans le monde enseignant. Nombre de professeurs n'assument pas aisément leur appartenance à une société autochtone, ni leurs compétences interculturelles et multilingues. Dès lors, l'interculturalité devient un recours simplement discursif qui occulte des relations asymétriques et de nouvelles inégalités à travers des pratiques quotidiennes de racisme cordial, par l'apologie du métissage *a priori* inoffensive et courtoise. Des panneaux récemment disposés le long des routes rurales dans l'État d'Oaxaca indiquent le nom d'écoles de villages mixtèques et zapotèques : ils sont élaborés à la main par des enseignants pour souligner le caractère « métis » de leurs centres d'éducation maternelle et primaire, pour se démarquer ainsi de la modalité scolaire dite « autochtone » (Baronnet, 2018). Par exemple, près du village de Nazareno (Pluma Hidalgo), un panneau signale la présence de la *Escuela Primaria Mestiza « Vicente Guerrero »* (école primaire métisse Vicente Guerrero) portant le nom du héros de l'Indépendance nationale dont l'origine ethnique fait débat dans le pays : était-il le premier président afro-descendant, métis ou autochtone ?

L'ÉDUCATION ANTIRACISTE À VENIR : L'INSOUMISSION DES PROJETS AUTONOMES

Des territoires autochtones surgit actuellement un foisonnement de formes de réinvention de l'école et d'expérimentation éducative non étatique et hybride, placée sous le signe de l'insoumission pédagogique des mouvements sociaux (Medina, 2015 ; Baronnet, 2013). Certains peuples mènent des projets d'éducation interculturelle critique, développés à partir de processus d'autonomies politiques multiethniques qui constituent autant de projets de transformation sociale critiques des nouvelles formes de colonialisme. En dépit d'un sort parfois réduit par le manque de moyens, ces expériences contestataires de l'ordre néocolonial et monoculturel se veulent des alternatives décoloniales par rapport aux politiques d'éducation nationale (Medina, 2015 ; Walsh, 2015). Elles se retrouvent souvent entraînées dans des luttes antiracistes acharnées pour l'obtention de ressources stratégiques, notamment leur reconnaissance formelle par l'administration publique.

Mettre en valeur une appartenance culturelle, dans une société marquée par la racialisation des inégalités et des différences, est un enjeu de taille que les élèves expérimentent concrètement en salle de classe. Le dépassement des

préjugés racistes et des dispositifs institutionnels xénophobes exige d'étudier et de « comprendre l'incompréhension », aussi bien dans ses racines que dans ses modalités et ses effets (Morin, 2014). À cet égard, des questions surgissent avec force autour de l'apprentissage du vivre ensemble et de l'intercompréhension, dans la réalité complexe d'un pays où le contexte des violences extrêmes et de la criminalisation des luttes sociales souligne la démesure de la haine et du mépris dans les représentations stéréotypées de la différenciée culturelle.

Des recherches récentes au Mexique⁵ partagent l'idée qu'il n'est pas suffisant de parier sur des approches assistancielles ou interculturalistes pour pallier, voire éliminer, le racisme depuis l'école. Malgré des traductions importées des institutions internationales (Aman, 2015), l'interculturalité en tant que discours mobilisateur de l'éducation mexicaine semble avoir épuisé sa promesse d'une école capable d'« interculturaliser » transversalement les programmes de toutes les matières des écoles conventionnelles, avec des actions pédagogiques antiracistes, élaborées en observant et en comprenant les ressorts des stigmatisations. C'est d'ailleurs aux enseignants qu'incombe la responsabilité principale du racisme à l'école : les décisions didactiques concrètes étant prises par les professeurs, la reproduction ou non dans la salle de classe des informations de type raciste en dépendrait.

D'ailleurs, les éducateurs autochtones apprennent des élèves pour envisager la décolonisation de leurs imaginaires, sous l'égide d'intellectuels autochtones et afro-descendants qui contribuent à ce processus émancipateur. Comment proposer une éducation interculturelle qui se voudrait décolonisatrice sans aborder le privilège de la suprématie blanche ? La recherche sur l'éducation autochtone a pour défi permanent de démêler et dévoiler les mécanismes de la domination socioculturelle qui s'appuie sur un « racisme épistémique » de nature structurelle (Castillo et Caicedo, 2015). Ceci pour démasquer le conflit social dérivé des intérêts de classe divergents, des injustices, des inégalités sociales et des asymétries dans les relations de pouvoir sous-jacentes aux pratiques scolaires dominantes. Il n'est pas suffisant de glorifier la richesse culturelle et la diversité épistémique car, bien souvent, l'éloge de ces principes dissimule ou rend invisibles les inégalités économiques et politiques en justifiant leurs conditions d'acceptabilité. Cette question doit être soulevée à l'ère de la célébration de la tolérance et de la diversité culturelle afin d'identifier les implications (et usages) théoriques et politiques de l'idée de différence et d'ethnicité (Saldívar, 2012). Dès lors qu'on engage une réflexion sur l'éducation antiraciste, on peut légitimement se demander quelles sont les conditions locales pour promouvoir la création de supports pédagogiques autochtones

5. Voir notamment Torres, 2016 ; Velasco Cruz et Baronnet, 2016 ; Baronnet, 2018

propres. Les recherches sur l'éducation autochtone au niveau régional contribuent à la détermination minutieuse des conditions subjectives qui empêchent ou, au contraire, favorisent l'émergence d'expériences de décolonisation des dispositifs d'éducation communautaires.

Par exemple, le renforcement des capacités d'action et de réflexion des acteurs communautaires impliqués est crucial pour veiller à ce que l'éducation scolaire ne reproduise pas les hiérarchies générées par la racialisation des inégalités héritées des siècles d'oppression et de spoliation. Le poids de l'histoire sociale, imprégnée d'inégalités et de racisme dans l'offre éducative destinée aux peuples autochtones, implique de consolider les recherches nouvelles sur les façons d'enseigner et d'apprendre l'histoire de la résistance autochtone, les droits collectifs et les pratiques socioculturelles, dont il s'agit de mieux saisir la valeur et le sens politique. Nombre de militants autochtones mexicains créent des initiatives originales de formation critique, avec des cours et des ateliers dédiés à la formation des adultes (pas uniquement des éducateurs) pour combattre véritablement les préjugés et les discriminations raciales.

Face à ces discriminations présentes dans les systèmes scolaires nationaux, de plus en plus d'organisations autochtones développent des initiatives alternatives et autonomes, sous leur propre contrôle et à contre-courant des politiques éducatives de l'État, comme l'organisation tsotsil *Las Abejas* (Les Abeilles) dans les Hautes Terres du Chiapas (Orozco, 2017). Il s'agit pour elles de s'appropriier progressivement le droit à une éducation dispensée dans une langue autochtone, à partir des contextes et des savoirs qui leur appartiennent. Ces transformations de l'école sont liées aux demandes d'autonomie des peuples autochtones en Amérique latine, dans la mesure où les enjeux de l'éducation interculturelle et multilingue s'inscrivent dans le cadre de projets d'autodétermination plus larges. Enseigner des thèmes ou des contenus depuis la perspective des autochtones provoque une transformation profonde, non seulement des programmes mais aussi de l'école dans son ensemble, avec ses espaces et ses temporalités, et avec l'enseignant et sa formation initiale. La demande d'éducation autonome oriente les organisations autochtones vers de nouveaux projets endogènes qui remettent en question l'hégémonie de la culture dominante au sein et/ou en dehors des systèmes scolaires nationaux. Cela implique de nouvelles formes de participation sociale autour des décisions locales sur les contenus et les méthodes d'enseignement qui sont considérées comme légitimes dans la quête de reconnaissance des cultures autochtones.

Suite à de longues luttes sociales, agraires ou judiciaires disséminées sur les territoires multiethniques, certains enseignants communautaires participent à la reformulation des programmes d'étude et des méthodes d'enseignement. Par exemple, en 2011, après que la municipalité autonome purhépecha de

Cherán (Michoacán) eut sécurisé son territoire par ses propres moyens policiers et judiciaires, les représentants municipaux ont impulsé un projet d'éducation de base qui reprend les perspectives autochtones sur la culture, la protection de l'environnement et la défense du territoire. Dans les montagnes du Guerrero, les systèmes autochtones de police et de justice communautaires ont aussi provoqué ces dix dernières années l'émergence de besoins nouveaux en termes de formation de la jeunesse, afin de mieux assurer la relève des anciens tout en ouvrant de nouvelles perspectives de développement rural, malgré la démesure de la criminalisation des militants (persécutions, arrestations, disparitions forcées, assassinats) (Sierra et Aragón, 2013).

Les demandes d'autonomie dans l'éducation de base ne se cantonnent pas à de nouveaux aménagements extracurriculaires propres à former un environnement favorable à l'épanouissement de l'enfance autochtone et à la sensibilisation de toute la société à l'histoire et aux savoirs de ces peuples. Une meilleure incidence des peuples autochtones dans le domaine éducatif passe par un changement radical de leur participation à la détermination même des méthodes d'enseignement et des fonctions de l'école. À différentes échelles, la question sous-jacente demeure celle de la capacité des établissements scolaires d'offrir aux autochtones une possibilité d'accès réel à une éducation multilingue et critique, avec une prise de conscience sociale des situations des familles démunies et en cessant de mépriser ou d'ignorer les spécificités culturelles.

Depuis quelques décennies, dans de nombreuses régions multiethniques latino-américaines, les peuples autochtones aspirent davantage à élaborer, planifier et exécuter leurs propres politiques communales d'éducation, à partir de principes pédagogiques réélaborés au rythme des luttes et des mouvements sociaux (Rockwell, 2012). De nouvelles perspectives émergent dans les champs d'action et d'intervention pédagogique de projets communaux aux ressources matérielles souvent précaires. En remettant en question les politiques nationales, les peuples autochtones disputent à l'État le monopole du contrôle intégral des systèmes éducatifs, avec des projets politiques locaux qui sont impulsés par des luttes et des mouvements en défense des territoires et des cultures.

Les projets d'éducation autonome des organisations autochtones sont plus endogènes que les programmes scolaires de l'État. Ils ont en commun un corpus de références politiques et éthiques qui soulignent le rapport qu'ont les peuples autochtones aux savoirs et aux valeurs qui se déclinent dans les contenus, les méthodes et les pratiques d'enseignement. Les projets d'éducation autonome s'inscrivent ainsi dans le prolongement de projets politiques pouvant aller jusqu'au conflit et alimentés par des référents critiques discursifs et

performatifs construits autour d'éléments locaux de « contre-idéologie autochtone » (Salaün, 2014). La contre-idéologie autochtone présuppose une culture commune qui préexiste à la scolarisation et qui s'acquiert hors de l'école, étant entendu que dans le cadre d'une stratégie de résistance, il n'est pas question d'encourager l'école à transmettre la culture dominante, mais bien de s'en émanciper face au racisme structurel et aux inégalités (Salaün, 2014).

Dans l'État de Oaxaca, la stratégie autochtone de résistance contre-idéologique s'inscrit dans le communalisme, un courant de pensée qui, dans ce pays, vise à refléter pédagogiquement les expériences alternatives d'éducation dite communautaire ou communale. La vigueur de ces aspirations pédagogiques autochtones questionne la rhétorique et les normes étatiques qui relaient des images dominantes de l'État et de la citoyenneté. Elle énonce la dissidence que signifie l'autonomie au sein de la société locale, ainsi que l'existence d'un lieu du politique, l'école, différent de ceux habituellement promus par le multiculturalisme. Étant donné que l'école représente un champ politique de disputes et de négociations, le contexte de lutte pour une « autre éducation » permet de redonner du sens à l'action pédagogique depuis des perspectives autochtones. Dans les écoles d'éducation communautaire de Oaxaca, force est de constater que le racisme structurel est moins tenace et violent. Les expériences autochtones sont davantage imprégnées par la recherche et l'apprentissage des cultures et des langues (Maldonado, 2017 ; Métais, 2016), d'où surgissent des dispositifs pédagogiques originaux qui les mettent en valeur dans le contexte local immédiat. Ces options pédagogiques renforcent les sentiments d'appartenance à des cultures populaires et autochtones chez leurs pratiquants, par le biais de l'apprentissage scolaire et de l'action éducative.

En tant que produits de l'histoire coloniale pesant sur les cultures et les langues, l'acculturation et le déplacement linguistique induisent une longue histoire de « défaillance » des étudiants autochtones, perçus comme étant en « déficit ». Pourtant, il faut reconnaître que les injonctions interculturalistes des programmes d'enseignement s'orientent vers un approfondissement des liens entre l'école et la communauté dans l'optique de susciter la participation des parents et des autorités locales. De cette tentative de rapprochement des acteurs locaux découlent les invitations répétées aux enseignants à s'engager auprès de la collectivité et à enseigner davantage en langue autochtone, ce qui donne lieu à des illusions de reproduction de savoirs culturels, lesquels sont parfois essentialisés ou romantisés. L'horizon de dialogues interculturels plus horizontaux ne passe d'ailleurs pas nécessairement par l'école si les transformations envisagées dépendent d'un contexte hostile, accompagné de nouvelles formes de colonialisme dans l'éducation autochtone (Salaün et Baronnet, 2016).

La montée des demandes d'éducation autochtone est à reconsidérer en fonction des ambitions de certains acteurs qui cherchent à «décoloniser» l'école en y faisant entrer la culture du colonisé, tandis que c'est la transformation même de l'institution scolaire qui est en jeu au plus profond de ses rouages (Salaün, 2014). Les aspirations des peuples sont orientées en fonction des accommodements ou des négociations liées à la conquête du contrôle social des espaces scolaires, dans la mesure où le processus historique d'appropriation de l'école représente, pour les communautés impliquées, une lutte collective pour une éducation autonome (Martínez *et al.*, 2015). La culture autochtone est ainsi davantage valorisée dans les processus politiques par lesquels les sociétés nationales transforment les privilèges des groupes dominants pour que, dans les faits, ils méprisent moins les individus porteurs d'identités ethniques minorisées.

CONCLUSION

Tout regard critique sur l'éducation renvoie à une tendance historique à l'infériorisation des peuples autochtones. Elle correspond à la structure profonde du sentiment de supériorité de couches privilégiées qui se perçoivent d'une essence supérieure, avec une arrogance et un mépris à peine voilés, à l'encontre de cultures et de langues jugées inférieures. Néanmoins, les travaux de recherche menés en concertation ou en collaboration étroite avec les sujets concernés représentent des atouts dans les luttes politiques et culturelles qui veulent démontrer le sens éthique de leur démarche collective antiraciste. Ces luttes éducatives interpellent les consciences sur la survie et la dignité de peuples méprisés, discriminés et spoliés aussi bien dans le champ intellectuel et universitaire que dans le champ de l'apprentissage et des savoirs scolaires.

Qu'ils le veuillent ou non, les chercheurs engagés sur le terrain jouent le rôle de compagnons de route des acteurs autochtones impliqués à différents niveaux de la prise de décision politique et éducative. De nouveaux questionnements et des responsabilités incombent certainement à la recherche sur l'éducation et les mouvements sociaux, en vue de générer des réflexions et actions pédagogiques de sujets qui parient sur l'autochtonisation de l'école et sur la formation de l'ensemble du professorat pour contribuer à l'élimination du racisme. Peut-être le problème est-il davantage politique et sociétal que pédagogique ou culturel.

BIBLIOGRAPHIE

- Aman, Robert**, 2015, «Why interculturalidad is not Interculturality: Colonial remains and paradoxes in translation between indigenous social movements and supranational bodies», *Cultural Studies*, vol. 29, n° 2, pp. 205-228.
- Baronnet, Bruno**, 2018, «In conclusiones: retos de la investigación educativa ante el racismo», in Baronnet, Bruno ; Carlos Fregoso, Gisela et Domínguez Rueda, Fortino (dir.), *Racismo, Interculturalidad y Educación en México*, Xalapa, Biblioteca Digital de Investigación Educativa, Universidad Veracruzana, pp. 245-266.
- Baronnet, Bruno**, 2013, «L'expérience d'éducation zapatiste au Chiapas: entre pratiques politiques et imaginaires autochtones à l'école», *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n° 12, pp. 133-152.
- Barriga Villanueva, Rebecca**, 2004, «La interculturalidad en tres preguntas», in Corona Berkin, Sarah et Barriga Villanueva, Rebeca (dir.), *Educación indígena: en torno a la interculturalidad*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara (UdG), Uam-Xochimilco, pp. 18-40.
- Basave Benítez, Agustín**, 1992, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, Mexico, FCE.
- Barbary, Olivier et Martínez Casas, Regina**, 2016, «L'explosion de l'autodéclaration indigène entre les recensements mexicains de 2000 et 2010», *Autrepart*, n° 74-75, pp. 215-240.
- Castellanos, Alicia**, 2004, «Racismo y xenofobia: un recuento necesario», in Cejas, Mónica (dir.), *Leer y pensar el racismo*, Guadalajara, UdG, Uam-X, pp. 102-121.
- Castillo, Elizabeth et Caicedo, José**, 2015, «Las batallas contra el racismo epistémico de la escuela colombiana. Un acontecimiento de pedagogías insumisas», in Medina, Patricia (dir.), *Pedagogías insumisas*, Mexico, Juan Pablos, Cesmeca, pp. 93-117.
- Corona Berkin, Sarah et Le Mûr, Rozenn**, 2017, «Racismo en la imagen de los indígenas en los libros de texto gratuitos (2012-2015)», *Comunicación y Sociedad*, n° 28, UdG, pp. 11-33.
- Domínguez Rueda, Fortino**, 2013, *La comunidad transgredida: los zoques en Guadalajara*, México, Guadalajara, Uaci-UdG.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída; Sarela, Paz et Sierra, María Teresa (dir.)**, 2004, *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, Mexico, Ciesas, Miguel Ángel Porrúa.
- Hoffman, Odile; Poirer, Christian et Audebert, Cédric**, 2011, «Contextualiser pour mieux conceptualiser la racialisation», *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 27, n° 1, pp. 7-16.
- Foucault, Michel**, 1997, «Il faut défendre la société», *Cours au Collège de France (1976)*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil.
- Gall, Olivia**, 2007, «Racismo y modernidad: preguntas y planteamientos», in Gall, Olivia (dir.), *Racismo, mestizaje y modernidad*, Mexico, Unam, pp. 63-88.

- Gallo, Silvio**, 2014, *As diferentes faces do racismo e suas implicações na scola*, Campinas, Leitura Crítica/alb.
- Gnade-Muñoz, Jill Renée**, 2010, « Interculturalidad resbalosa en materiales escolares para indígenas en México », *Antíteses*, vol. 3, n° 5, pp. 171-191.
- Gómez Izquierdo, Jorge et Sánchez Díaz de Rivera, María Eugenia**, 2011, *La ideología mestizante, el guadalupismo y sus repercusiones sociales, una revisión crítica de la « identidad nacional »*, Puebla, UIA, BUAP.
- Inee**, 2015, *Resultados de la Consulta Previa, Libre e Informada a Pueblos y Comunidades Indígenas sobre la Evaluación Educativa*, Mexico, Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación (Inee).
- Inee et Unicef**, 2015, *Panorama educativo de la población indígena*, Mexico, Inee, Unicef.
- Lomelí, Arturo**, 2009, *Maestros y poder en los pueblos indios de Los Altos de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Secretaría de Educación.
- Maldonado Ramírez, Carlos**, 2017, « La investigación como método pedagógico: hacia la innovación docente en contextos comunales. El caso de la Unidad de Estudios Superiores de Alotepec (UESA), Mixe, Oaxaca », *Entreciencias*, vol. 5, n° 14.
- Martínez, María Elena; Muñoz, Rubén; Gutiérrez, Raúl et Ramos, Sandra**, 2015, « Procesos de acompañamiento por medio de la investigación-acción participativa en una escuela autónoma de Zinacantan, Chiapas », *Desacatos*, n° 48, pp. 14-31.
- Masferrer, Cristina**, 2016, « "Yo no me siento contigo". Educación y racismo en pueblos afromexicanos », *Diálogos sobre educación*, vol. 7, n° 13, UdG.
- Medina Melgarejo, Patricia (dir.)**, 2015, *Pedagogías insumisas*, Mexico, Juan Pablos, Cesmeca-Unicach.
- Melenotte, Sabrina**, 2018, « "Forger la patrie" dans la région des Hautes-Terres du Chiapas (1930-1970): Caciquisme, indigénisme et hégémonie culturelle », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, consulté le 26 février 2018, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/71868>
- Métais, Julie**, 2016, « L'"école indienne" au Mexique. Transactions contre-hégémoniques, de l'indigénisme au multiculturalisme », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n° 15, pp. 52-83.
- Morin, Edgar**, 2014, *Enseigner à vivre: Manifeste pour changer l'éducation*, Paris, Actes Sud.
- Novaro, Gabriela; Padawer, Ana et Hecht, Carolina (dir.)**, 2015, *Educación, pueblos indígenas y migrantes. Reflexiones desde México, Brasil, Bolivia, Argentina y España*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Olivier Téllez, Guadalupe**, 2017, « La mobilisation hétéronome des enseignants mexicains (1914-2014) », *Cahiers des Amériques latines*, n° 84, pp. 149-168.
- Orozco López, Efrén**, 2017, *Lucha, resistencia y educación. Una experiencia organizativa del pueblo tsotsil en el sureste mexicano*, Mexico, Itaca, Unicach.
- Pineda, Luz Olivia**, 1993, *Caciques culturales: el caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas*, Puebla, Altres Costa-Amic.
- Rockwell, Elsie**, 2012, « Movimientos sociales emergentes y nuevas maneras de educar », *Educação & Sociedade*, vol. 33, n° 120, pp. 697-713.

- Salaün, Marie**, 2014, «S'appropriier l'école. De quelques stratégies autochtones dans le Pacifique insulaire», in Dousset, Laurent ; Glowczewski, Barbara et Salaün, Marie (dir.), *Les sciences humaines et sociales dans le Pacifique Sud. Nouveaux terrains, nouvelles approches*, Marseille, Pacific Credo Publications, pp. 359-376.
- Salaün, Marie et Baronnet, Bruno**, 2016, «Éducatons autochtones contemporaines. Entre droit international et expériences communautaires», *Cahiers de recherche sur l'éducation et les savoirs*, n° 15, pp. 7-26.
- Saldívar, Emiko**, 2012, «Racismo en México, apuntes críticos sobre etnicidad y diferencias culturales», in Castellanos, Alicia et Landázuri, Gisela (dir.), *Racismo y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*, Mexico, Uam-Iztapalapa, Juan Pablos, pp. 49-98.
- Sierra, María Teresa et Aragón, Orlando**, 2013, «Los pueblos indígenas y los desafíos del derecho en contextos neoliberales. Entre el uso estratégico, el despojo y la criminalización», *Revista de estudos e pesquisas sobre as Américas*, vol. 7, n° 2, pp. 3-10.
- Stavenhagen, Rodolfo**, 2014, «Racismo e identidades en el mundo actual», *INTERdisciplina*, vol. 2, n° 4, Unam, pp. 229-234.
- Stavenhagen, Rodolfo**, 2013, «La política indigenista del Estado mexicano y los pueblos indígenas en el siglo XX», in Baronnet, Bruno et Tapia, Medardo (dir.), *Educación e interculturalidad. Política y políticas*, Cuernavaca, Crim-Unam, pp. 23-48.
- Stavenhagen, Rodolfo**, 1994, «Racismo y xenofobia en tiempo de la globalización», *Estudios sociológicos*, vol. 12, n° 34, El Colegio de México, pp. 9-16.
- Torres, Eliud**, 2016, «La edad de la violencia: infancias, juventudes y #Ayotzinapa», *Argumentos*, vol. 29, n° 81, Uam-Xochimilco, pp. 137-157.
- Tubino, Fidel**, 2015, *La interculturalidad en cuestión*, Lima, PUCP.
- Velasco Cruz, Saúl et Baronnet, Bruno**, 2016, «Racismo y escuela en México: Reconociendo la tragedia para intentar la salida», *Diálogos sobre Educación*, vol. 7, n° 13, Universidad de Guadalajara, pp. 1-17.
- Walsh, Catherine**, 2015, «Decolonial Pedagogies Walking and Asking. Notes to Paulo Freire from Abya Yala», *International Journal of Lifelong Education*, vol. 34, n° 1, pp. 9-21.

RAPHAËL COLLIAUX*

Partir pour mieux revenir. L'école en Amazonie péruvienne

*Voit-on jamais qu'un homme oublié par son bienfaiteur l'oublie ?
Au contraire, il en parle toujours avec plaisir, il n'y songe point
sans attendrissement : s'il trouve occasion de lui montrer par
quelque service inattendu qu'il se ressouvient des siens, avec quel
contentement intérieur il satisfait alors sa gratitude !*
J.-J. Rousseau, Émile ou De l'éducation.

Ce chapitre traite du lien qu'entretient une population autochtone d'Amazonie péruvienne, les Matsigenka, avec l'école et ses savoirs¹. Au sein des communautés matsigenka, le rapport à la scolarisation est des plus ambivalents. On observe, d'une part, une fascination pour l'école qui renvoie à une grande curiosité pour le monde extérieur et les attraits d'une certaine « modernité ». D'autre part, la scolarisation fait naître l'inquiétude de voir la communauté

* Docteur en sociologie (EHESS, Paris).

1. Les éléments présentés ici ont été recueillis dans le cadre d'un doctorat en sociologie mené à l'EHESS (Coliaux, 2019). La recherche de terrain a été menée entre août 2014 et avril 2015, puis entre octobre et décembre 2015. Deux communautés matsigenka de la région de Madre de Dios (province du Manu) et une communauté de la région de Cusco (province de La Convención) ont été visitées à cette occasion. Divers entretiens ont également été réalisés dans les villes de Cusco, Lima et Quillabamba. Ce séjour a été financé grâce à une aide au terrain du Legs Lelong en anthropologie sociale (CNRS), ainsi qu'à une aide à la mobilité de l'Institut français d'études andines.

se défaire sous l'effet des désertions des jeunes, que les études auront rendus sensibles aux sirènes de la vie urbaine. L'école cristallise ainsi une ambiguïté entre une curiosité forte pour l'extérieur et la crainte de la dissolution de la communauté. Cette tension traverse généralement la question de l'éducation des peuples autochtones². Comment faire, en effet, pour «tenir les deux bouts», conforter l'entre-soi et préparer au monde extérieur», interroge Salaün (2014: 373) à propos des Kanak de Nouvelle-Calédonie? L'usage que l'on fait de l'école, en somme, est une affaire de juste mesure de ses effets et de ses potentialités.

On verra que pour tenter d'articuler ces deux pôles nombre de communautés matsigenka qui sont les unités administratives reconnues par la législation en vigueur en Amazonie³ s'emploient à se recomposer sans cesse comme «collectif» de façon à s'ouvrir vers l'extérieur tout en maintenant une cohérence interne au groupe (Colliaux, 2019). Ce travail de recomposition s'observe particulièrement bien dans la gestion collective des migrations estudiantines qui concernent les niveaux supérieurs (universitaires ou techniques). En effet, c'est dans le cadre de leurs assemblées mensuelles que certaines de ces communautés accordent (ou non) le droit à un jeune d'aller se former en ville (généralement à Cuzco ou Lima). L'autorisation lui sera donnée à condition qu'il fasse bénéficier l'ensemble du groupe de son expérience.

La question de son retour est donc centrale, et j'insisterai précisément sur les stratégies d'attachement que développent les communautés pour éviter les désertions massives des jeunes. Soulignons que les premiers diplômés ont commencé à revenir vers leurs communautés d'origine mais restent tributaires des possibilités d'emploi. Quelques jeunes ayant étudié en soins infirmiers viennent par exemple exercer dans les centres de santé les plus proches, situés généralement dans les villages plus importants et dans un rayon d'une vingtaine de kilomètres, en attendant l'ouverture d'un centre dans leur propre village, expliquent-ils. Le phénomène étant inédit, l'organisation des premiers

2. Je reprends ici la définition du terme «autochtone» proposée par José Martínez-Cobo, ex-rapporteur spécial au sein des Nations unies: «*Indigenous communities, peoples and nations are those which, having a historical continuity with pre-invasion and pre-colonial societies that developed on their territories, consider themselves distinct from other sectors of the societies now prevailing in those territories, or parts of them. They form at present non-dominant sectors of society and are determined to preserve, develop and transmit to future generations their ancestral territories, and their ethnic identity, as the basis of their continued existence as peoples, in accordance with their own cultural patterns, social institutions and legal systems*» (Martínez-Cobo, 1986/7: par 379).

3. Les communautés administratives de l'Amazonie péruvienne, appelées «communautés natives», ont une existence légale depuis le début des années 1970. Ces regroupements, qui peuvent couvrir des superficies variées (de quelques centaines à plusieurs dizaines de milliers d'hectares), agglomèrent entre 200 et 1 000 personnes, ce qui représente parfois plusieurs dizaines de maisons. Selon la démographie, ces habitations sont relativement espacées les unes des autres

«retours» se met peu à peu en place et chaque communauté tente, à son niveau, d'intégrer du mieux possible cette nouvelle génération d'étudiants.

Pour comprendre ce qui est en jeu ici, il nous faut d'abord saisir ce que désigne la notion de «communauté», un regroupement qui constitue un phénomène plutôt récent chez les Matsigenka. On verra que la scolarisation joue un rôle central dans la mesure où ce sont bien souvent les murs de l'école que les missionnaires ont commencé par construire, autour desquels ont été regroupés les autochtones. Je reviendrai ensuite sur les assemblées communales qui représentent un espace politique important dans la vie quotidienne des Matsigenka, au cours desquelles se joue précisément la question de la poursuite des études aux niveaux supérieurs. Enfin, je décrirai les stratégies de contrôle collectif qui s'exercent sur les migrations estudiantines, qui s'inscrivent bien souvent dans des formes d'échanges spécifiques entre générations.

CE QUE «COMMUNAUTÉ» VEUT DIRE EN AMAZONIE PÉRUVIENNE

Les Matsigenka regroupent près de dix mille personnes dans le sud-est du Pérou. Ils se rattachent à la famille linguistique des Arawak dits «subandins», qui comprend également les Ashaninka, les Nomatsigenka, les Yanesha (ou Amuesha) et les Piro. Historiquement, l'école a été un noyau essentiel de la formation des communautés matsigenka. C'est autour d'elle que les missionnaires ont sédentarisé les familles généralement mobiles et relativement isolées les unes des autres (Arias Urizar, 2006 ; Davis, 2002 ; Gow, 1991 ; Izquierdo et Shepard, 2003). Le terme de «communauté», couramment utilisé au Pérou, mérite une brève mise en perspective. En Amazonie péruvienne, les organisations communales actuelles sont calquées sur le modèle en vigueur dans les Andes depuis la Colonie. Celui-ci trouve son origine dans les politiques dites de «réduction» orchestrées par le vice-roi Francisco Álvarez de Toledo à partir du xvi^e siècle. L'objectif était de regrouper les différentes ethnies andines, fort diverses culturellement et linguistiquement, au sein d'unités administratives nommées «communautés d'indigènes» (*comunidades de indígenas*). Ces ethnies se retrouvent alors immobilisées sur un territoire limité et se voient imposées le quechua, langue d'évangélisation choisie par les missionnaires, exception faite des Aymara. Ajoutons que ces unités s'inspirent de l'organisation des communautés rurales de la péninsule ibérique d'alors, où prédomine un mode de résidence fixe et continu, ainsi qu'une gestion collégiale des affaires courantes (Abercombie, 2006 ; Fioravanti-Molinie, 1978 ; Wachtel, 1971).

Depuis l'époque coloniale, la législation péruvienne relative à ces «communautés» a considérablement évolué. Dans les Andes, la réforme agraire de 1969 a popularisé le terme de communautés «paysannes», qualificatif qui

privilégie une définition socio-professionnelle plutôt qu'une classification de type ethnique (Robin, 2004). S'il existe des réductions en Amazonie depuis le xvii^e siècle, la plupart des groupes amazoniens ont néanmoins un rapport différent, beaucoup plus récent, avec cette histoire coloniale. Les résistances qu'ils ont opposées à l'avancée des Espagnols, ainsi que le désintérêt progressif des élites politiques pour le versant oriental du pays, les ont longtemps maintenus extérieurs à la formation de l'État-nation. Au début du xix^e siècle, l'exploitation massive du caoutchouc naturel marquera une avancée décisive du front pionnier dans la région, accélérant le processus colonial (García Jordán, 2001 ; Rémy, 2013).

Les premières communautés dites « natives », adjectif réservé aux basses-terres amazoniennes, n'ont été légalement reconnues qu'en 1974, via la Loi des communautés natives et de promotion agricole des régions d'Amazonie et de Haute-Amazone⁴. L'occupation collective et continue du territoire, ainsi que le degré d'intégration politique que ce mode de résidence impliquait ont de fait constitué un bouleversement social et politique majeur pour les Matsigenka comme pour les autres groupes amérindiens (Barclay et Santos-Granello, 1980 ; Surrallés, 2009). On peut imaginer l'étrangeté qu'a pu représenter, à leurs yeux, ces unités territoriales délimitées et titulaires d'un statut formel dans le monde non indigène (Hvalkof, 2013).

DISPERSION GÉOGRAPHIQUE ET AUTONOMIE POLITIQUE

Revenons un instant sur le mode d'occupation du territoire privilégié anciennement par les Matsigenka. Traditionnellement, différentes unités domestiques se regroupent au sein d'un même ensemble résidentiel. Constitué généralement d'une quinzaine de personnes, il a pour origine un couple fondateur autour duquel gravitent leurs filles et gendres⁵. La résidence matri-uxorilocale implique en effet que les gendres viennent s'établir sur le territoire de leur belle-mère, à qui ils se dévouent longtemps avant de s'autonomiser progressivement et de constituer leur propre groupe de résidence. Ces unités résidentielles se rattachent à leur tour à une association plus vaste que l'on pourrait qualifier de « famille étendue », liée par le réseau des alliances

4. Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva (Décret de Loi n° 20653).

5. Le système de parenté matsigenka est fondé sur l'alliance préférentielle entre cousins croisés (Renard-Casevitz, 2007). Notons que la généalogie est l'objet de fréquentes manipulations de manière à ce que les prétendants s'inscrivent dans la catégorie prescrite des affins. Il est d'ailleurs difficile de déterminer si les couples constitués sont des cousins croisés du fait de la stricte généalogie, ou suite à quelques « jeux sociaux » (Casevitz, 1976 ; Rosengren, 1987).

renouvelées à chaque génération. Cette congrégation locale sera définie communément par le rattachement à un fleuve, selon la position sur ses rives, en amont ou en aval (Casevitz, 1976 ; Renard-Casevitz, 1993 ; Renard-Casevitz, 2007).

La tendance à la dispersion démographique va de pair avec un principe d'autonomie hautement valorisé chez les Matsigenka (Renard-Casevitz, 1985 ; 1993) et, plus généralement, chez les Arawak (Santos-Granero, 2002). Un principe qui concurrence d'ailleurs les mécanismes de prise de décisions collectives et qui explique probablement l'absence de figures d'autorité dominant l'ensemble du groupe. Le faible degré d'intégration politique frappe les premiers observateurs européens, en l'occurrence les Jésuites :

« Ils vivent éparpillés sur toute la terre et le plus grand site que j'ai vu comptait de huit à dix Indiens [...] Il n'y a aucune sujétion entre eux [...], aussi prenant en compte cette liberté des naturels [...], ni soumis, ni usant d'aucun châtiment entre eux [...] il vaut mieux abandonner le projet de réduction [en village] » (Les jésuites Juan Font et Antonio Bivar – expédition chez des Campa au Pérou, entre 1595 et 1602, cité dans Renard-Casevitz, 2007 : 159).

Les missionnaires ont par la suite beaucoup œuvré aux regroupements des populations amérindiennes au sein de « communautés », insistant sur l'idée que ce mode de résidence signifiait une forme de progrès « moral » substantiel⁶. Aujourd'hui encore, la communauté administrative évoque une rupture avec un état considéré comme « sauvage », processus dans lequel l'école joue un rôle essentiel et complémentaire d'intégration. Ainsi, l'adhésion au couple école/communauté sert à juger du niveau de « civilité » des autochtones, un discours que les principaux concernés semblent eux-mêmes avoir fréquemment intégré.

NORMALISER LA COMMUNAUTÉ PAR L'ÉCOLE

Saisir la genèse d'une communauté implique donc de saisir celle de son école, à commencer par ses murs que l'on construit et autour desquels se

6. De même, Vilaça note que chez les Wari' du Brésil méridional, la création de communautés par les missionnaires protestants visait à « faire prendre conscience aux Indiens du sens de la communauté ; ils pensaient qu'ainsi leur serait révélée une valeur intrinsèque à la culture wari », et à celle des autres Indiens qui vivaient là (Vilaça, 2002 : 69). Stoll et Folhes (2014 : 84) soulignent en ce sens que « la formation du village suggère, dès ses débuts, une reclassification sociale et une évaluation morale de l'espace et de ses occupants ».

rassemblent les *comuneros*⁷. Les témoignages des plus anciens montrent bien ce lien :

«Les familles venaient du haut du fleuve, elles vivaient le long des affluents. Les missionnaires sont allés les chercher et les ont fait se regrouper ici pour construire une école, pour que les enfants apprennent. Pour qu'ils puissent lire, pour qu'ils puissent nous aider à négocier nos ventes de bananes, le nécessaire» (Guillermo C., 53 ans, 29/08/2014).

Centrale dans la géographie de la communauté autant que dans sa genèse idéologique, ce n'est donc pas un hasard si la salle de classe, plus vaste que les maisons familiales, est généralement le lieu où sont traitées les affaires collectives⁸. Chaque communauté possède aujourd'hui une école primaire et étudier à l'école secondaire implique généralement de se rendre dans un village plus important. Il est rare que des instituteurs parlent le matsigenka et il s'agit souvent de contractuels nommés pour une année. Pour la plupart, ce sont des enseignants originaires des Andes, quechuaphones, et incapables – voire réticents – à travailler dans une langue amazonienne. Les outils pédagogiques bilingues en matsigenka et en espagnol sont d'ailleurs extrêmement limités (disponibles uniquement pour les deux premiers niveaux de primaire), et il arrive que le matériel envoyé par le ministère soit en réalité adapté à des élèves de langue quechua⁹.

Comme cela était souvent le cas chez les populations autochtones au Pérou, l'école a d'abord été rejetée avant d'être largement réinvestie. Cette

7 Membre inscrit dans le recensement communal. Cette inscription implique de fait une existence administrative des individus concernés, notamment la possession de papiers d'identité officiels.

8. Dans son travail sur les Piro du fleuve Ucayali, Peter Gow souligne également la centralité de l'établissement scolaire, qui serait le signe du développement «normal» des communautés : «The school, as an institution, is clearly central to the native community. On most days of the year, the school dominates the daily life of the village. [...] Even on days when there is no teaching, such as Sundays or on festivals, the school is the focus of activity in the village, either for religious services or for dancing. The school is the most 'civilized' part of the village, as the place in which civilized knowledge is transmitted and as the building with the most city-like structure» (Gow, 1991 : 247). De même, l'étude que Rival (1996 : 271-272) consacre aux Huaraoani d'Équateur indique l'importance de l'école au sein des regroupements autochtones. L'auteure insiste notamment sur les bouleversements que suscite cette institution sur la morphologie des groupes. La scolarisation provoquerait en effet un «changement social structuré et structurant» chez les Huaraoani, qui tend à convertir les regroupements en «unités sociales durables». L'entrée à l'école fait notamment expérimenter une nouvelle «façon de se vêtir ou de se procurer de la nourriture qui participe à la fabrication des gens "civilisés" et [qui] cesse, dès lors qu'il n'y a plus de professeur». L'auteure note que les villages qui perdent leur établissement scolaire tendent à se défaire.

9. Ce qui illustre d'une certaine façon un «monopole de l'indigénéité» autour des populations andines, du moins du point de vue de l'État péruvien, comme l'a souligné Greene (2009).

« conversion » a été massive dans les Andes des années 1950, avec la construction d'écoles à l'initiative des communautés et l'embauche des professeurs aux frais des parents (Oliart, 2011 ; Uccelli, 2007). Chez les Matsigenka, cet engouement est plus récent et remonte très probablement à une vingtaine ou trentaine d'années. Les témoignages montrent bien qu'une rupture générationnelle s'est opérée sur cette question, les réticences initiales venant notamment du fait que la scolarisation impliquait un rattachement communal : « Mon père ne voulait pas m'envoyer à l'école. Nous vivions dans le haut du fleuve, il ne voulait pas descendre dans la communauté, il avait peur » (Dora O., 25 ans, entretien réalisé le 24/10/2014).

La génération des 30 à 45 ans est aujourd'hui massivement mobilisée autour de la scolarisation, bien que rares soient ceux qui, de cette tranche d'âge, ont accédé au niveau secondaire. Comme on le verra plus loin, la poursuite des études au collège, voire à l'université ou dans l'enseignement technique, serait conçue comme un projet familial mobilisant autant les enfants que leurs parents, un objectif désormais largement partagé. Une anecdote traduit bien cette dynamique. En 2000, une communauté du Madre de Dios est repoussée du territoire qu'elle occupe, suite à un conflit avec un groupe amarakaeri voisin (de langue haramkbut). Les comptes rendus écrits des assemblées communales¹⁰ font alors état d'un débat interne sur la façon dont doit s'organiser le déplacement : « Après discussion, nous décidons de prioriser la construction du local scolaire, qui est la préoccupation première des villageois » (Actes d'assemblée, Communauté native P.-T., 15/08/2000). On mesure ici la force d'attraction de l'institution scolaire, autour de laquelle s'agglomère la communauté en cas de difficulté.

L'ASSEMBLÉE COMMUNALE COMME ESPACE DE MESURE POLITIQUE

Malgré les diverses réserves introduites plus haut, on ne peut manquer de remarquer qu'en quelques années, l'organisation communale s'est relativement imposée comme principe organisateur du quotidien¹¹. Les occasions de se regrouper sont nombreuses : anniversaires de la communauté, carnavaux,

10. Les comptes rendus des assemblées communales, qui sont rédigés par les Matsigenka eux-mêmes, sont tenus dans des livres d'actes visés par un notaire qui, lui, est un métis, généralement installé dans la ville la plus proche de la communauté. Ce sont donc des documents légaux.

11. Pour plusieurs auteurs, les regroupements des autochtones au sein des « communautés », et notamment les assemblées mensuelles, constituent des événements secondaires qui occultent les dynamiques sociales plus « significatives », tels que la parenté ou encore le chamanisme. C'est la position de Rosengren (2004 : 110-113) chez les Matsigenka, ou encore celle d'Andrew Gray (1997 : 152) pour le cas des Arakmbut, un groupe voisin. Pour ma part, j'ai tendance à considérer que, loin d'être de simples épiphénomènes, ces assemblées méritent une étude à part entière.

fêtes de fin d'année, fêtes des étudiants, *faenas* (travaux collectifs), etc. Mais c'est l'assemblée communale qui marque le moment de réunion le plus emblématique et, selon toute apparence, le plus légitime. Y participent sous peine d'amende tous les *comuneros*; on y organise les travaux collectifs, on traite les « relations extérieures » (avec les ONG, la municipalité locale ou les organisations autochtones) et l'on discute des entrées et des sorties des membres¹².

Un souci de mise en scène de la réunion caractérise bien la gestion des affaires communales. L'évènement est présidé par un bureau élu pour deux ans, composé de six membres (président, vice-président, secrétaire, trésorier et deux porte-parole). Après un appel des présences, le secrétaire lit solennellement les comptes rendus de la réunion précédente ainsi qu'une partie des statuts légaux de la communauté. Cette lecture s'inscrit dans un protocole d'ouverture plus large qui fait de l'assemblée un espace politique tout à fait distinct des affaires courantes¹³. En créant son espace propre de mesure politique, en ne référant qu'à elle-même et à ses fondements – les statuts communaux –, l'assemblée se pose ainsi comme fondement des identités qu'elle produit, celle de *comunero*. On peut en outre souligner le caractère extrêmement bureaucratique de ces réunions. Les procédures semblent fonctionner comme des modes d'« authentification » des documents produits et reçus. On lira par exemple face à tous, et avec beaucoup de détails (dates, en-têtes, numéro du document, numéro de pages, etc.), le contenu des documents officiels envoyés depuis l'extérieur. Une façon d'appréhender le statut parfois « flou » (Allard, 2012) des interlocuteurs divers – ONG, administrations d'État, commerçants, promoteurs, etc. – qui interpellent la communauté par le biais d'une multitude de documents. Dans ce réseau complexe d'altérités, alors que la lecture et l'écriture sont des variables de prestige incontournables (Macedo-Tinoco, 2007), il est indispensable pour les Matsigenka d'en maîtriser les codes et les outils.

ORCHESTRER COLLECTIVEMENT LA SCOLARISATION

Dans ce cadre collégial relativement inédit pour les Matsigenka, les sorties en ville d'un membre de la communauté, en particulier lorsque cela concerne

12. Dans le contexte andin, Ingrid Hall (2014) décrit avec beaucoup de détails les prérogatives de l'assemblée communale, notamment le décompte des journées de travail, où se joue le rattachement administratif à la communauté.

13. Les observations de Marc Abélès (2003 : 403) sur les pratiques de réunion des Ochollo en Éthiopie rappellent le cas matsigenka : « l'assemblée ne devient véritablement corps politique qu'en référence à un travail symbolique bien précis », en l'occurrence un rituel de bénédiction ayant pour effet d'« introduire une distinction entre l'activité de parole politique et toute autre forme de discours public ».

des périodes longues de plusieurs semaines ou plusieurs mois, sont longuement discutées. Les *comuneros* réunis en assemblée limitent beaucoup les mobilités individuelles pour le travail, une restriction qui se justifie en premier lieu par un besoin interne de main-d'œuvre pour les tâches communes. Et ils portent une attention particulière à la poursuite des études en ville. La requête, présentée par le futur étudiant ou par un proche, est l'occasion d'une discussion générale. D'une part, l'assemblée des *comuneros* va s'assurer que la carrière étudiée peut apporter un savoir-faire au village. Seront alors privilégiées les professions jugées « utiles », comme les formations dans les domaines de la santé, de l'éducation ou de l'agriculture¹⁴. D'autre part, il faut s'assurer que l'étudiant, une fois formé, reviendra vivre et travailler dans la communauté administrative.

Or comment s'assurer de son retour et de sa « fidélité » envers la communauté ? Les stratégies les plus explicites sont celles que développe l'assemblée en faisant pression sur la famille de l'étudiant et en conservant certains de ses papiers d'identité. Deux exemples illustrent bien ces formes de contrôle. Le premier cas est celui d'une étudiante infirmière à Cuzco, revenue tout spécialement pour assister à une réunion, en octobre 2015. Vers la fin de la séance, la mère de la jeune fille se lève pour annoncer que celle-ci était sur le point d'obtenir son diplôme (*sacar su título*) d'infirmière. Il lui fallait pour cela son acte de naissance, archivé par les autorités communales. Dans une certaine tension, une discussion s'amorce en ces termes : « Si tu prends l'engagement de revenir exercer ton métier dans la communauté, on te donnera ce document. Autrement tu ne l'auras pas ». La jeune fille concernée, âgée de vingt ans, se manifeste alors, s'engageant « en échange du document » à revenir exercer son métier dans la communauté. Le deuxième cas qui traduit une forme de pression plus indirecte est celui d'une mère célibataire dont le fils aîné (22 ans) s'est rendu à Cuzco pour étude, mais n'en est jamais revenu et ne rend plus compte à l'assemblée depuis longtemps. Alors que je l'interroge le lendemain sur la scène décrite plus haut, la mère m'explique, qu'en « punition », sa plus jeune fille (huit ans) n'obtiendrait certainement pas l'autorisation de faire des études à l'extérieur.

On voit bien, avec ce dernier exemple, comment l'entreprise collective de captation des savoirs scolaires joue sur plusieurs niveaux (jeunes, parents, communauté) tandis que les parents constituent un maillon intermédiaire entre deux pôles. Si la force de contrainte de l'assemblée sur les étudiants est clairement affichée, celle des parents sur leurs enfants semble plus subtile et dissimulée. En témoigne la question des « sacrifices » qu'ils disent faire pour

14. D'une manière relativement proche, Baronnet (2012 : 111) observe un traitement similaire à l'égard des questions éducatives dans les assemblées autochtones du Chiapas (Mexique), où sont élus des « promoteurs d'éducation » chargés, par l'assemblée, de garantir une éducation « utile » ; c'est-à-dire ancrée dans la réalité et les besoins locaux.

l'éducation de leurs enfants. En effet, les *comuneros* insistent énormément sur le fait de consacrer tout leur temps, leur énergie et leurs ressources pour envoyer leurs enfants étudier au collège ou à l'université. Matériellement, cela se traduit par un important investissement des parents, dont la plupart se sont lancés activement dans l'agriculture pour financer des parcours d'études : les coûts sont l'objet d'un calcul mesuré.

Voici ce qu'explique, non sans une pointe de sarcasme, le père de six jeunes enfants scolarisés : « Parfois je dis à mes enfants : "Lorsque vous serez professionnels et que nous serons épuisés à force de travailler, de payer vos études, peut-être que vous saurez nous remercier, nous dire merci papa, gardez au moins quelques centimes pour vous" » (Rubén S., 40 ans, 24/11/2014). Cette forme de dévouement d'une génération pour la suivante renvoie, pour partie, aux logiques d'échanges, et plus spécifiquement aux échanges intergénérationnels, que pratiquent les Matsigenka.

STRATÉGIES D'ÉCHANGE ET (DÉ)MESURE DU « SACRIFICE » POUR L'ÉCOLE

Revenons un bref instant sur le lien entre la question scolaire et celle des échanges. Chez les Matsigenka, les rapports économiques opèrent généralement à travers des échanges réciproques de biens et de services¹⁵. Ils échangent souvent du manioc et ses dérivés, en particulier le *masato*, la bière que l'on en tire, mais aussi des semences, du gibier, du poisson ou encore de la force de travail. De même les visites entre voisins et alliés, auxquelles beaucoup de temps est consacré et qu'il convient toujours de réitérer, s'inscrivent dans le circuit de réciprocité.

L'ordre éthique qui découle de ce régime d'échange valorise la générosité et la redistribution tout en rejetant les transactions intéressées et l'accumulation individuelle¹⁶. L'*ethos* matsigenka est ainsi décrit à l'image d'une « économie de partages, définissant l'inégalité de richesse et de possession matérielles comme antinomique au vivre ensemble » (Renard-Casevitz, 2007 : 178).

Si ces échanges sont présentés comme des dons libres et désintéressés, et que les Matsigenka vantent la « générosité » du donateur, l'obligation de la réciprocité est toujours implicite. Celui qui n'invite jamais en retour est un *michanti* (mot

15. Sur la question de la réciprocité, on peut renvoyer à l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss (2007), qui insiste sur l'universalité des cycles d'échanges de dons et leur importance capitale dans la vie sociale. Si Mauss est l'un des premiers à proposer un travail systématique et comparatif, il s'agit pourtant d'un thème ancien dans les sciences humaines, comme le montre la citation de Jean-Jacques Rousseau mise en exergue de ce texte.

16. Sur l'économie de don et l'éthique de la générosité comme « langage commun » à la plupart des sociétés amazoniennes, voir notamment Chase Smith (1998) et Erikson (2009).

issu du quechua), c'est-à-dire un avare. Autrement dit ce régime d'échange ne cesse d'obliger, de lier, de reproduire du lien interpersonnel sur le long terme. Au-delà de l'intérêt matériel des biens en circulation, les échanges visent à créer des alliances et à les maintenir. Du *michanti*, on dit d'ailleurs : « C'est un misérable, il ne peut inviter personne, il mange tout seul » (Pedro V., 35 ans, entretien réalisé le 25/10/2014). L'avare est avant tout un homme isolé, sans alliés.

Il semble que ce type de logiques, sous-jacentes aux échanges, irrigue la question scolaire. En effet, l'insistance sur les efforts fournis multiplie l'attachement des étudiants à leur famille et au collectif. Une façon subtile de s'assurer de leur retour et de la redistribution des biens et des savoirs acquis à l'extérieur. Les témoignages de ces jeunes traduisent bien les obligations morales qui découlent du « sacrifice » de leurs parents, terme indiquant le caractère démesuré d'un don qui ne pourra jamais être vraiment rendu : « Je suis très reconnaissant envers la communauté, mais maintenant ce n'est pas en reversant de l'argent que je dois me rendre utile. Ce que je dois faire, c'est témoigner de mon affection [*caríño*] et enseigner ce que j'ai appris à la capitale » (Junior I., 18 ans, entretien réalisé le 22/03/2015).

Les migrations accélèrent d'ailleurs la prise de conscience des obligations qui incombent aux étudiants : « Lorsque tu quittes la communauté, tu te rends compte de l'aide que tu as reçue, des sacrifices de tes proches » (Bruno T., 21 ans, entretien réalisé le 15/02/2015). Comme si la distance fonctionnait comme un révélateur de la (dé)mesure des « sacrifices » et donnait à voir cette dimension essentielle des rapports entre les générations¹⁷.

CONCLUSION : SACRIFICE ET ENDETTEMENT

Dans son *Manuel d'ethnographie* (1967), Mauss évoque un vieux proverbe français disant : « un père peut nourrir dix enfants, dix enfants ne peuvent pas nourrir un père ». On retrouve une dynamique similaire dans le cas des Matsigenka, chez qui la rhétorique du « sacrifice » des parents va dans le sens d'une spirale d'attachement, voire d'endettement, à leur endroit. Ainsi, les migrations estudiantines ont pour maîtres mots *obligation* et *reconnaissance* envers la communauté, et elles sont loin de renvoyer à un simple phénomène d'acculturation de la jeunesse. Ces jeunes, dès lors, s'apparentent à des « ambassadeurs » chargés de capter des savoirs utiles pour le collectif.

17. La sociologie des migrations souligne généralement une transformation des dynamiques d'identification du fait de l'éloignement. Ainsi Tristan Bruslé (2010 : 177) note à propos des migrants népalais en Inde. « En multipliant les expériences d'exil, les migrants se rendent compte à quel point ils sont attachés à leur lieu de naissance. L'éloignement crée le manque et favorise ainsi une valorisation dont ils n'avaient pas forcément conscience au village ».

Ce qui surprend l'observateur extérieur, ce n'est pas tant cet enthousiasme pour la chose scolaire et ses savoirs. Bien que produit par une histoire politique particulière, cet engouement nous semble au fond bien familier, à tort très certainement. La grande originalité des Matsigenka réside plutôt dans les modalités d'appropriation de l'école, dans la façon dont ils orchestrent la circulation des savoirs et des porteurs de savoir. C'est au fond ce que déplorait, amer, un prêtre dominicain d'origine espagnole, responsable d'une importante mission catholique de la région du Madre de Dios: «Il y a du progrès, c'est sûr, ils [les Matsigenka] ont beaucoup changé grâce à l'école. Mais au fond, voyez-vous, ils restent encore très "indigènes" dans leur psychologie...». La démarche des Matsigenka est une tentative originale de mesurer avec soin les potentialités de la scolarisation pour mieux les intégrer. Un usage de la chose scolaire qui n'a pas fini de complexifier la compréhension des liens entre les groupes autochtones et l'école.

BIBLIOGRAPHIE

- Abélès, Marc**, 2003, «Revenir chez les Ochohlo», in Detienne, Marcel (dir.), *Qui veut prendre la parole?*, Paris, Seuil, pp. 393-413.
- Abercrombie, Thomas**, 2006, *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, La Paz, IFEA-IEBASDI.
- Allard, Olivier**, 2012, «Bureaucratic Anxiety. Asymmetrical interactions and the role of documents in the Orinoco Delta, Venezuela», *Hau. Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, n° 2, pp. 234-256.
- Arias Urizar, Esteban**, 2006, «El tejido social matsigenka», *La Cultura Ancestral Matsigenka: respuestas a la modernidad del siglo XXI*, Lima, CONAP, pp. 22-43.
- Barclay, Federica et Santos-Granero, Fernando**, 1980, «La conformación de las comunidades Amuesha. La legalización de un despojo territorial», *Amazonia Peruana*, vol. 3, n° 5, pp. 43-74.
- Baronnet, Bruno**, 2012, *Autonomía y educación indígena. Las escuelas zapatistas de la Selva Lacandona de Chiapas*, México, Quito, Abya-Yala.
- Bruslé, Tristan**, 2010, «Être migrant, rester paysan? Constructions territoriales et appartenances spatiales des migrants temporaires népalais en Inde», in Dupont, Véronique et Landy, Frédéric (dir.), *Circulation et territoire dans le monde indien contemporain*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 161-188.
- Casevitz, France-Marie**, 1976, «Du proche au loin. Étude du fonctionnement des systèmes de la parenté et de l'alliance matsiguenga», *Actes du 42^e Congrès international des américanistes*, vol. 2, pp. 121-140.
- Chase Smith, Richard**, 1998, «El reto para la economía indígena amazónica: la reciprocidad, la acción colectiva y el bien común dentro de la economía de mercado», in Landázuri, Cristóbal (dir.), *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, pp. 71-94.

- Colliaux, Raphaël**, 2019, *De l'emprise à la prise de l'école. Usages de la scolarisation et expérience de la « communauté » chez les Matsigenka (Amazonie péruvienne)*, thèse de doctorat en sociologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- Davis, Patricia**, 2002, *Los Machiguenga aprenden a leer. Breve historia de la educación bilingüe y el desarrollo comunal entre los machiguengas del Bajo Urubamba*, Lima, PUCP/ILV.
- Hurtado, Alejandro et al.**, 2007, *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?*, Lima, Grupo Alpa.
- Erikson, Philippe**, 2009, « Obedient Things. Reflections on the Matis Theory of Materiality », in Santos-Granero, Fernando (dir.), *Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 173-191.
- Fioravanti-Molinie, Antoinette**, 1978, « La communauté aujourd'hui », *Annales. Economies, Société, Civilisations*, vol. 33, pp. 1182-1196.
- García Jordán, Pilar**, 2001, *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*, Lima, IEP/IFEA.
- Gray, Andrew**, 1997, *The Last Shaman. Change in an Amazonian Community*, Oxford, Berghahn Books.
- Greene, Shane**, 2009, *Customizing Indigeneity: Paths to a Visionary Politics in Peru*, Palo Alto, Stanford University Press.
- Gow, Peter**, 1991, *Of mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford, Clarendon Press.
- Hall, Ingrid**, 2014, « Compter les journées de travail, classer les individus et ordonner la société dans une communauté des Andes sud-péruviennes », *Ethnographiques.org*, n° 29, <http://www.ethnographiques.org/2014/Hall> [consulté le 27 janvier 2017].
- Hvalkof, Soren**, 2013, « Victoria Ashéninka: espacio, territorio y economía en el Gran Pajonal de la Amazonía peruana », in Varese, Stefano ; Apffel-Marglin, Frédérique et Rumrill, Roger (dir.), *Selva vida. De la destrucción de la Amazonia al paradigma de la regeneración*, Copenhague, Iwgia, pp. 191-228.
- Izquierdo, Carolina et Shepard, Glenn**, 2003, « Los Matsigenka de Madre de Dios y del Parque Nacional del Manu », in Huertas Castillo, Beatriz et García Altamirano, Alfredo (dir.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia, etnografía y coyuntura*, Lima, Fenamad/Iwgia, pp. 111-126.
- Macedo-Tinoco, Silvia**, 2007, « Listes, lettres et documents : l'écrit et l'école chez les Wayãpi de la Guyane française », in Leglise, Isabelle (dir.), *Pratiques et représentations linguistiques en Guyane : regards croisés*, Paris, IRD éditions, pp. 263-276.
- Martínez-Cobo, José**, 1986-1987, *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations*, New York, Nations unies, E/CN.4/Sub.2/Add.4.
- Mauss, Marcel**, 2007, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses universitaires de France.
- Mauss, Marcel**, 1967, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.
- Oliart, Patricia**, 2011, *Políticas educativas y la cultura del sistema escolar en el Perú*, Lima, IEP/Tarea.

- Rémy, María Isabel**, 2013, *Historia de las comunidades indígenas y campesinas del Perú*, Lima, IEP, La Mula.pe, n° 202.
- Renard-Casevitz, France-Marie**, 2007, «De l'égalité des deux sexes au fondement de l'imaginaire social chez les Matsigenka (Amazonie péruvienne)», in Mathieu, Nicole-Claude (dir.), *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*, Paris, Maison des sciences de l'homme, pp. 155-182.
- Renard-Casevitz, France-Marie**, 1993, «Guerriers du sel, sauniers de la paix», *L'Homme*, tome 33, n° 126-128, pp. 25-43.
- Renard-Casevitz, France-Marie**, 1985, «Guerre, violence et identité à partir de sociétés du piémont amazonien des Andes centrales», *Cahiers de l'Orstom*, vol. 21, n° 1, pp. 81-98.
- Rival, Laura**, 1996, *Hijos del sol, padres del jaguar. Los Waorani de ayer y hoy*, Quito, Abya-Yala.
- Robin, Valérie**, 2004, «Indiens, Quechuas ou Paysans? À propos des communautés quechuaphones des Andes sud péruviennes», *Cahiers Alhim*, n° 10, pp. 35-44.
- Rosengren, Dan**, 2004, *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía: Los Matsigenka*, Lima, IFEA, pp. 1-157.
- Rosengren, Dan**, 1987, *In the Eyes of the Beholder. Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*, Göteborg, Göteborgs Ethnografiska Museum, n° 39.
- Salaün, Marie**, 2014, «S'appropriier l'école. De quelques stratégies autochtones dans le Pacifique insulaire», in Dousset, Laurent; Glowczewski, Barbara et Salaün, Marie (dir.), *Les sciences humaines et sociales dans le Pacifique Sud. Nouveaux terrains, nouvelles approches*, Pacific-Credo Publications, pp. 359-376.
- Santos-Granero, Fernando**, 2002, «The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America», in Hill, Jonathan et Santos-Granero, Fernando (dir.), *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonian*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 25-50.
- Stoll, Emilie et Folhes, Ricardo**, 2014, «La (dé)sillusion communautaire. De l'ambivalence de la notion de communauté en Amazonie brésilienne», *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 100, n° 2, pp. 73-103.
- Surrallés, Alexandre**, 2009, «Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo», *Bulletin de l'Institut français d'Études andines*, vol. 1, n° 38, pp. 29-45.
- Uccelli, Francesca**, 2007, «Rural Education in Peru: The Role of Family in Schooling in Andean Communities», *Rural Learning for Development: Experiences from Europe*, Report, RuralEARN Conference and Workshops, Mesta, Chios, pp. 39-48.
- Vilaça, Aparecida**, 2002, «Missions et conversions chez les Wari. Entre protestantisme et catholicisme», *L'Homme*, n° 164, pp. 57-80.
- Wachtel, Nathan**, 1971, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*, Paris, Gallimard.

SILVIA MACEDO*

Pratiques d'éducation scolaire des Amérindiens au Brésil

Les droits constitutionnels amérindiens sont actuellement mis à rude épreuve par d'innombrables projets de loi qui visent à réviser la Constitution brésilienne de 1988 ou, lorsqu'il s'avère impossible de le faire, qui restreignent les droits garantis aux Amérindiens par la Charte constitutionnelle. Représentant 0,43 % de la population du Brésil, plus de 890 000 *índios*¹ [Indiens] appartiennent à 255 peuples qui parlent plus de 150 langues différentes² et possèdent un statut particulier en tant que descendants des habitants présents avant la colonisation portugaise. Les droits qui correspondent à leurs langues, cultures, organisations sociales et politiques, aux formes de transmission des savoirs et d'éducation, ainsi qu'aux territoires traditionnellement occupés, sont garantis par le chapitre intitulé *Dos índios* de la Constitution fédérale, renvoyant à une catégorie que les autochtones se sont appropriée (Macedo,

* Anthropologue, maîtresse de conférences à l'Université de Guyane (France).

1. *Índios* est le terme juridique au Brésil qui désigne les populations autochtones. Ce terme est également utilisé dans le langage courant et par les populations elles-mêmes dans les contextes de communication interethnique, mais il est rarement employé au sein des langues et des communautés amérindiennes qui ont recours à des termes natifs qui expriment la collectivité. Le terme « amérindien » que j'utilise dans cet article est arrêté par la communauté des chercheurs qui travaillent avec les populations autochtones d'Amérique du Sud.

2. Source: Ibge (2010) <http://indigenas.ibge.gov.br/> [consulté le 28 février 2017]

2013). Ces droits constitutionnels spécifiques représentent une victoire du mouvement politique des populations amérindiennes qui les ont revendiqués, non sans le soutien d'organisations non gouvernementales mobilisées en faveur de « la cause amérindienne »³.

Parmi leurs revendications prioritaires, le droit aux territoires traditionnellement habités occupe la première position. Source de convoitises et de disputes depuis la colonisation, ces territoires sont perçus comme un droit fondamental pour l'existence même des communautés. Ils sont aujourd'hui le premier point d'attaque du gouvernement de Jair Bolsonaro⁴. La santé et l'éducation sont deux autres revendications phares du mouvement amérindien. Dans ce contexte politique d'acquis et de droits fortement remis en question par des mesures nouvelles, affectant directement les Amérindiens brésiliens, ce chapitre analysera en particulier le rapport étroit entre le mouvement politique amérindien et les revendications éducatives. D'une part, le mouvement des enseignants amérindiens, duquel proviennent beaucoup de leaders politiques, a constitué l'un des piliers du mouvement politique amérindien qui a précédé la Constitution de 1988 (Macedo-Tinoco, 2000; Albert, 1997). D'autre part, les populations attribuent aux politiques éducatives une place centrale dans leur cheminement vers la construction de l'autonomie politique, sociale, culturelle et économique de leurs territoires.

L'éducation scolaire est perçue par les communautés amérindiennes comme un moyen d'accéder au savoir et au savoir-faire non-amérindien (« brésilien » ou « blanc » comme le disent les Amérindiens) dans le but de construire des relations moins inégalitaires avec l'État et la société brésilienne. À cet objectif politique de construction de relations moins colonialistes s'ajoute une représentation de l'éducation comme un moyen d'affirmer (et parfois de reconstruire) la particularité linguistique, culturelle et sociale des groupes amérindiens. Ce double objectif attribué à l'éducation se révèle parfois contradictoire, voire paradoxal lors de leur mise en œuvre dans les pratiques scolaires.

La construction des écoles, des programmes, des manuels et de la pédagogie amérindienne, de même que les modes de transmission des savoirs, dans leurs formes et dans leurs contenus, ne s'accommodent pas toujours aisément des modèles de la « culture scolaire » (Lahire, 2008), ni de la « culture écrite »

3. Le chapitre « *Dos Índios* » de la Constitution brésilienne de 1988 est le résultat d'une mobilisation amérindienne initiée dans les années 1970 pour assurer leurs droits aux territoires, aux langues et aux formes d'organisation sociale et culturelle, ainsi qu'aux formes de transmission propres aux différents groupes. Pour un aperçu de cette discussion, voir Viveiros de Castro (2006) et Albert (1997).

4. Le président élu Jair Bolsonaro provient d'un parti d'extrême droite dont le programme et les déclarations ne permettent pas d'entrevoir avec optimisme l'évolution de la situation des peuples amérindiens au Brésil.

(Chartier, 2001 ; Chartier, 2016) et n'atteignent pas toujours les buts politiques visés. L'histoire, les contextes politiques et économiques de la diversité socioculturelle du pays ainsi que les objectifs de chaque communauté varient et produisent une myriade d'interprétations, d'appropriations et de mises en pratique de l'éducation scolaire qui attestent de cette diversité et rendent difficile toute généralisation.

Dans ce chapitre, j'explore certains de ces écarts et paradoxes qui sont posés par la relation complexe entre l'éducation scolaire et la diversité socioculturelle et linguistique des populations amérindiennes au Brésil. J'examine l'ambition d'un projet politique amérindien qui dépasse largement les objectifs spécifiques de l'éducation scolaire auxquels le projet est structurellement attaché. Pour ce faire, je reprendrai d'abord la discussion sur la situation politique actuelle des droits amérindiens au Brésil et la place des droits éducatifs dans ce contexte. Je poursuivrai cette discussion avec une brève histoire des politiques d'éducation des populations amérindiennes, pour proposer une réflexion sur les manières dont les Amérindiens se représentent l'éducation scolaire. Je traiterai ensuite du rôle de l'écrit dans la revendication scolaire et la complexité du processus de construction d'une école à la fois spécifique et universaliste, avant de conclure sur des contradictions et les réponses apportées par les Amérindiens.

DES DROITS CONSTITUTIONNELS MIS À RUDE ÉPREUVE

La principale revendication et l'objet de lutte continue des peuples amérindiens au Brésil concernent la garantie et la protection des territoires traditionnellement occupés. Ce principe est garanti par le droit international et par la Constitution nationale, mais il ne cesse d'être bafoué depuis les débuts de la colonisation. Il s'agit pourtant d'un droit fondamental visant à assurer la préservation des modes de vie et d'existence propres aux Amérindiens. Sans terres, ils ne peuvent continuer à « bien vivre », à « vivre comme il faut » ni à maintenir les équilibres sensibles entre les êtres, naturels et surnaturels, qui peuplent le monde, participent à son existence et à sa continuité⁵. Pour cette raison, il s'est accompagné d'un discours environnementaliste qui a permis la création d'aires protégées. Si, par le passé, certaines populations amérindiennes étaient inscrites dans des schémas anciens de guerre et de vengeance⁶,

5. Par exemple, les « mots » de David Yanomami recueillis par Albert (2010) illustrent certains des rapports entre les populations amérindiennes, leurs environnements et les populations non amérindiennes (les « Blancs »).

6. Voir à ce sujet la riche bibliographie produite sur la guerre des Tupinambá par Fernandes (2006 [1952]) et par Carneiro da Cunha et Viveiros de Castro (1985).

l'actuelle « guerre » des Amérindiens contre leurs « ennemis » (Bonilla et Capi-beribe, 2014) se déroule au sein du Congrès national (Carneiro da Cunha *et al.*, 2017).

D'une part, un groupe de pression « ruraliste », composé de propriétaires de l'agrobusiness, qui contribue à l'essor économique brésilien et à la réputation du pays comme « grenier du monde », propose des lois pour réviser les droits des Amérindiens et ceux des populations traditionnelles. Ils portent une vision « archaïque » du développement qui s'appuie sur un air bien connu : libérer les terres occupées par les Amérindiens aux bénéfices de l'industrie forestière ; y élever du bétail et, une fois la terre épuisée, passer à la monoculture de soja, de maïs et de canne à sucre avec un usage massif de pesticides et de produits transgéniques. Comme au temps de la colonisation portugaise, les terres habitées par les Amérindiens sont désignées comme « improductives » et vides, les peuples qui y habitent sont rendus invisibles par cette perception d'une terre « inoccupée » et « stérile ».

D'autre part, face aux « ruralistes » se trouvent les organisations politiques amérindiennes et les associations de soutien, composées d'intellectuels, d'universitaires, de missionnaires religieux et d'une jeunesse engagée et acquise à la cause. Ils « occupent le Congrès », bloquent les routes, voire menacent de suicides collectifs, comme l'ont fait les Guarani-Kaiowá de l'État du Mato Grosso en 2014, alors victimes d'actions meurtrières menées par les grands propriétaires terriens. Ces mobilisations sont autant de stratégies pour se rendre davantage visibles dans le champ politique national et international.

Dans le contexte de cette « nouvelle guerre », deux projets de vie diamétralement opposés s'affrontent. D'un côté, la vision développementaliste du gouvernement brésilien est fondée sur l'occupation et l'exploitation du territoire pour garantir la place du pays sur le marché mondial en tant que fournisseur de matières premières. La même logique initiée à l'époque coloniale perdure et se focalise sur l'excédent de la balance commerciale et les moyens de l'atteindre : la construction de barrages, l'exploitation de ressources pétrolières, le développement du réseau routier, la colonisation du territoire, la concentration des terres, etc. D'un autre côté, le gouvernement brésilien se trouve face à des modes d'existence très divers, des relations à l'environnement qui s'appuient sur des conceptions également distinctes du monde. Il ne s'agit pas de relayer ici le stéréotype de l'Amérindien naturellement écologique qui est souvent mis en avant par la presse auprès du grand public. Toutefois, force est de constater qu'au Brésil les écosystèmes les plus riches sont mieux préservés dans les zones habitées par les Amérindiens.

Outre la lutte juridique pour la protection de leurs terres et des ressources naturelles qui leur sont associées, les Amérindiens investissent un autre

domaine fondamental : l'éducation et la scolarisation de leurs enfants. Garanti par la Constitution de 1988, le droit à l'utilisation des langues et à une éducation autochtone a contribué au développement de politiques scolaires multilingues et interculturelles spécifiques aux Amérindiens.

DE L'ASSIMILATION ACCULTURATRICE À LA CONSTRUCTION DE « L'INTERCULTURALITÉ » À L'ÉCOLE : QUAND LA NORME DEVIENT EXCÈS

L'histoire de l'éducation des Amérindiens au Brésil reflète la place que la nation lusophone a attribuée à ces populations dans le passé. Si au début du ^{xx}e siècle le projet national pour les *índios* était l'assimilation à la population nationale avec l'abandon de leurs langues, cultures et formes d'organisation sociales et politiques, depuis la Constitution de 1988 le discours identitaire national valorise le caractère multiculturel du pays.

L'éducation scolaire, comme dispositif fondamental de construction de la communauté nationale et de son identité, accompagne cette histoire politique et culturelle, structurée initialement par les objectifs de la colonisation : la construction d'une nation au sein de laquelle la diversité socioculturelle n'est pas une priorité et dont toutes les populations doivent être assimilées à un modèle où prédomine la figure du Blanc européen. Ce projet de construction nationale, dont l'héritage marque encore fortement les mœurs et la logique scolaire, a d'abord été porté par les missionnaires (toujours présents dans certaines régions d'Amazonie). Il a ensuite été repris par les instances publiques, dont l'institution responsable des politiques envers les Amérindiens : le Service de protection de l'indien (SPI) dans les années 1920, puis la Fondation nationale de l'indien (Funai) des années 1960 jusqu'aux années 1990. Depuis, un nouveau régime s'applique aux populations amérindiennes. Grâce à la Convention 169 de l'OIT, adoptée en 1989 et ratifiée par le Brésil en 2002, ainsi qu'à la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones de 2007, le mouvement pro-amérindien national suit les tendances du droit international. La Constitution de 1988 garantit et valorise désormais la « spécificité amérindienne ». Avec ce nouveau cadre législatif, de nouvelles pratiques éducatives sont mises en place de façon à respecter et valoriser les langues, les cultures et les pratiques sociales et éducatives de ces populations.

Un point notable réside dans l'effet de la diversité amérindienne qui a produit une pluralité d'écoles, de programmes et de manuels scolaires sous l'impulsion des politiques publiques dites « interculturelles et multilingues »⁷.

7. Le caractère interculturel et bilingue relève d'une catégorisation officielle, utilisée par les instances gouvernementales dans la définition des politiques d'éducation destinées aux populations

Cette diversité s'est construite à partir d'expériences localisées d'éducation interculturelle que des ONG ont réalisées dès les années 1970. Celles-ci ont été incorporées par l'État brésilien, dans les années 1990, par le biais de politiques visant à institutionnaliser et à normaliser les pratiques éducatives amérindiennes. Des dotations budgétaires sont allouées et une instance chargée des politiques éducatives des Amérindiens est créée au sein du ministère de l'Éducation (*Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade*)⁸. Les années 2000 sont marquées par des programmes de formation de professeurs amérindiens, subordonnés à la création d'écoles amérindiennes et au développement de programmes d'enseignement, de pédagogies, de didactiques et de manuels scolaires autochtones.

Le dernier recueil national des données scolaires (2005)⁹ fait état de 163 693 étudiants et 2 323 écoles amérindiennes (soit, approximativement 0,4 % de la population des élèves d'école élémentaire et 1,5 % des écoles). Près de 82 % des élèves amérindiens suivent des enseignements d'école élémentaire. En outre, 78,3 % des écoles pratiquent un enseignement bilingue et 8,6 % développent un enseignement exclusivement en langue amérindienne. Par ailleurs, 90 % des instituteurs des écoles amérindiennes sont bi-(pluri)lingues et originaires des communautés, selon une estimation de la Coordination générale de l'éducation scolaire autochtone du ministère de l'Éducation¹⁰.

S'APPROPRIER L'ÉCRITURE ET LES SAVOIRS « BLANCS » POUR MIEUX CONSERVER SA SPÉCIFICITÉ CULTURELLE ?

La diversité des projets d'école, des programmes, des manuels et des pédagogies dépend de la façon dont les populations amérindiennes s'approprient le système scolaire. Si certaines populations s'engagent dans des processus de « revitalisation » de leurs cultures par le biais de projets éducatifs spécifiques, d'autres développent un modèle proche de celui des écoles publiques non amérindiennes pour s'approprier des savoirs et savoir-faire des « Blancs ». Parler le portugais brésilien, comprendre la logique des non-amérindiens, et surtout leurs institutions et leur bureaucratie, sont des moyens perçus comme fondamentaux pour participer et défendre les intérêts des communautés.

amérindiennes. Voir : <http://www.funai.gov.br/index.php/educacao-escolar-indigena>

8. Pour un historique de cette évolution, voir Macedo-Tinoco (2006)

9. Source du recensement scolaire : Inep (2005), Censo escolar, <http://www.inep.gov.br/> [consulté le 2 mars 2017]

10 <http://portal.mec.gov.br/secretaria-de-educacao-continuada-alfabetizacao-diversidade-e-inclusao> [consulté le 2 mars 2017]

Apprivoiser et s'appropriier l'écrit deviennent des enjeux politiques et culturels qui se déploient dans la bureaucratie: la « guerre des papiers »¹¹ a lieu à tous les échelons de l'État, particulièrement au Congrès national où se déploie actuellement, comme cela a été mentionné plus haut, un front contre les droits constitutionnels amérindiens.

Aucune institution n'incarne mieux les papiers et l'écriture que l'école. Un exemple: le terme *karetajar*, qui signifie « maître du cahier, de l'écrit (*do dono do caderno*) », est le terme par lequel les Wayāpi au Brésil désignent le professeur d'école. L'école est le monde par excellence de l'écrit: les enfants y apprennent les lettres de l'alphabet, l'écriture, l'écrit par l'écrit et avec les codes des « Blancs ». L'écriture est donc le principal front dans la « guerre » où l'on apprend les procédés et les visions du monde des « Blancs », pour construire des projets, demander des financements, apprendre à se rendre visibles dans la presse et les médias, et surtout, dans le cadre de la lutte pour la terre, pour s'armer juridiquement et garantir l'application des droits constitutionnels des Amérindiens. L'institution éducative est donc appréhendée comme une pièce maîtresse des stratégies de défense et d'attaque des Amérindiens brésiliens contemporains. La maîtrise de l'écrit permet donc l'appropriation des savoirs et savoir-faire de la société brésilienne occidentalisée, ainsi que les concepts et représentations du monde qu'ils entraînent, notamment dans le commerce (le développement, le capitalisme) et l'organisation politique (la démocratie, la citoyenneté, la bureaucratie) et sociale (la famille, l'individu) véhiculés au sein de l'école et des médias dominants.

Un autre point original de ce processus d'appropriation de l'écriture par les Amérindiens réside dans leur grande originalité, tant en termes de productions que d'usages de l'écrit qui dépasse l'usage bureaucratique. Comme je l'ai montré ailleurs (Macedo, 2009), au-delà de ses fonctions politiques, communicantes et symboliques, certaines populations attribuent à l'écriture un pouvoir divinatoire et/ou chamanique dont la puissance de communication dépasse l'interprétation habituelle de l'écrit. L'analyse proposée par Hugh-Jones (2010) et Andrello (2010) de la place donnée au livre par les Amérindiens du Rio Negro constitue un bon exemple de cette originalité amérindienne. Selon ces auteurs, le livre est entré dans le circuit rituel caractéristique des peuples de la région du Rio Negro en tant qu'objet livre. Dans une analogie intéressante avec les objets qui circulent entre les différentes populations lors de rituels,

11. Ce terme a été forgé par les Amérindiens wayāpi de l'Amapá, où je l'ai entendu pour la première fois dans les années 1990. Les travaux ethnographiques de terrain pour la réalisation de ma thèse de doctorat (Macedo-Tinoco, 2006) ont été réalisés chez les Wayāpi de la Guyane française et de l'Amapá (Brésil), auprès de qui je réalise depuis 1995 des activités de recherche et d'enseignement dans les projets d'éducation de l'ONG CT/IEPE

le livre compilant les histoires et les mythes de fondation des communautés devient ainsi un objet rituel, non par son contenu, mais par sa matérialité.

Les populations amérindiennes ayant bien compris le poids politique du projet éducatif et la relation entre l'écrit et l'école s'investissent dans la construction d'une école amérindienne qui se veut à la fois une passerelle entre les cultures, une source de savoir et une source de pouvoir. De durées et de qualités variables, certaines expériences lancées au début des années 1980 ont produit des programmes scolaires, des matériels pédagogiques appropriés et, en parallèle, des maîtres amérindiens qui ont suivi des formations spécifiques. Si l'institution scolaire peut de nos jours renforcer les projets des Amérindiens et leur être bénéfiques, en développant leurs capacités d'action et l'autonomie de leurs communautés (*empowerment*), elle pose néanmoins des questions paradoxales et contradictoires, aussi bien en ce qui concerne la forme scolaire qu'en termes de contenus.

NORMER LES ÉCOLES AMÉRINDIENNES : CONTRADICTIONS ET DÉMESURES

Une analyse macrosociologique permet de mettre en évidence les contradictions et les difficultés des processus scolaires amérindiens dans le contexte multiculturel. Une contradiction intrinsèque au projet d'une école « différenciée » réside dans la construction d'une normativité générale face à la diversité (Macedo, 2017). Cette normativité est présentée comme nécessaire pour l'équivalence des diplômes et le contrôle bureaucratique par l'État de ses institutions éducatives. Ainsi, les Amérindiens ont une certaine marge de manœuvre pour construire une école spécifique, un programme unique avec des calendriers propres qui respectent le rythme de vie, les rituels, la production économique et les déplacements territoriaux des communautés. Mais ils doivent garantir un nombre d'heures d'enseignement identique à celui des écoles non amérindiennes. Il existe une tension dans la démarche même visant à normer des projets scolaires amérindiens éminemment pluriels. Comment les pratiques et les rythmes locaux peuvent-ils être respectés si le nombre d'heures est déterminé à l'avance par les institutions publiques et doit être le même pour toutes les écoles ? La contradiction se retrouve aussi dans le format et les contenus enseignés : si les Amérindiens ont la possibilité de créer des programmes propres, ils doivent nécessairement choisir certains de leurs savoirs et savoir-faire et les transposer à un nouveau contexte de transmission par le champ scolaire. L'école amérindienne multiculturelle comprend non seulement l'écriture mais aussi des relations verticales de transmission des connaissances, comprises et catégorisées comme connaissances scolaires. Cela induit un processus de requalification qui a un certain nombre de conséquences.

On voit ainsi le chant chamanique devenir une « classe de chamanisme », le maître de danse rituelle devenir un « savant culturel » ou le mythe devenir une « histoire » du peuple. L'institution scolaire au Brésil ou ailleurs, par sa « forme scolaire » (Lahire, 2008) et son histoire, impose toujours une stabilisation, une catégorisation et parfois une hiérarchisation des savoirs qui finissent par imposer une logique institutionnelle aux processus d'apprentissage.

L'approche micro-anthropologique, quant à elle, met en évidence la diversité des pratiques développées par les populations amérindiennes, pour lesquelles les objectifs et les représentations de l'école varient et parviennent parfois à se jouer de la normalisation institutionnelle scolaire. Pour les Xikrin (Kayapó) du Brésil, les contenus transmis à l'école importent peu. L'école, en tant qu'espace composé d'enfants, doit être le lieu où cette classe d'âge vivra et apprendra, de façon contrôlée, l'altérité des « Blancs ». Pour cette raison, il y aurait un très faible investissement des adultes dans l'école : l'école est faite pour et par les enfants et c'est l'espace où ils vivent des situations contrôlées d'altérité (Cohn, 2014). Une interprétation un peu différente peut être proposée pour les Wayãpi du Brésil et de la Guyane française, qui s'investissent inégalement dans l'école. D'abord, leur investissement est sensiblement différent en raison des politiques nationales propres à chaque pays, les villages se situant de part et d'autre de la frontière (Macedo, 2016), et selon les objectifs de chaque communauté. Pour autant, l'école est valorisée et fait partie de leurs vies quotidiennes. De la même manière que pour les Xikrin, l'expérimentation de la relation d'altérité avec les non-amérindiens vus comme omniprésents et puissants s'exprime dans l'institution scolaire. Comme dans un laboratoire, l'école devient un espace privilégié et contrôlé de réflexion et de pratique de cette relation d'altérité. Toutefois, contrairement aux Xikrin, l'apprentissage des savoirs et des « choses des Blancs » est valorisé dans l'expérience scolaire wayãpi. L'exercice de l'altérité s'accomplit dans le rapport à l'autre et dans l'appropriation des connaissances des autres.

Une certaine démesure des projets d'éducation multiculturelle et multilingue ressort de cette rencontre entre une institution fortement marquée par une logique d'unité nationale, qui définit la mesure à suivre, et un contexte de diversité des populations dont les « cultures » contiennent des projets, des manières de faire et des visions du monde différents. L'éducation scolaire propose ces dernières années de s'ouvrir à cette diversité. Toutefois, les structures et les traditions de cette éducation semblent avoir énormément de difficultés à l'incorporer. « L'école est l'école », comme le rappelle Cohn (2014) : intégrer la diversité dans le projet éducatif peut sembler démocratique, mais cela peut également reproduire l'inégalité de la relation de pouvoir entre Amérindiens et État ; c'est souvent l'éducation scolaire qui intègre la diversité, et non

la diversité qui intègre l'éducation scolaire. Les populations amérindiennes n'ignorent pas cette asymétrie et lui font face de plusieurs manières : en refusant parfois l'école, en l'intégrant quelques fois aux communautés ou en proposant des programmes scolaires plus « adaptés ».

Jusqu'à présent, les populations amérindiennes ont assumé de comprendre l'institution scolaire pour mieux communiquer avec elle et tenter ainsi de la domestiquer. L'école amérindienne a produit, d'une part, un nombre croissant de dissertations et de thèses d'Amérindiens portant sur l'éducation amérindienne (voir Baniwa, 2011 ; Wajãpi, 2008) et, d'autre part, un investissement, croissant lui aussi, des jeunes Amérindiens dans les formations universitaires, notamment la formation au professorat amérindien. Cependant, l'inégalité de pouvoir dans les prises de décision entre Amérindiens et non-amérindiens demeure frappante au sein des écoles et des universités. Lors des réunions de planification de l'école wayãpi avec les instances gouvernementales non-amérindiennes (*Secretaria de Educação estadual*), cette inégalité se vérifiait dans les interactions directes entre les participants. Munis de leur programme scolaire dont ils demandaient la validation par le ministère, les enseignants wayãpi se faisaient constamment couper la parole et leurs propositions étaient systématiquement contestées par des fonctionnaires qui, sourds à la spécificité de leurs situations scolaires, insistaient sur des procédures et des routines habituelles des écoles non-amérindiennes.

– « Pourquoi ne pas réaliser l'école toutes les matinées de la semaine ? », demandait la fonctionnaire.

– « Parce que d'abord, le temps n'est pas compté en semaine ; et ensuite parce que selon la saison les familles partent le matin réaliser leurs activités productives avec leurs enfants », répliquait l'enseignant amérindien en essayant de répondre patiemment à chacune des objections de la fonctionnaire à ses propositions de rythme scolaire pour son établissement.

On voit par ce bref exemple que des décalages s'installent entre les impératifs de l'institution scolaire et les pratiques saisonnières des Amérindiens, la première imposant son rythme aux seconds.

INNOVATIONS ET SOLUTIONS AMÉRINDIENNES

Comme nous l'avons vu, s'investir dans les rouages de la bureaucratie est l'une des premières réponses apportées au défi d'une école adaptée au monde amérindien. Maîtriser les engrenages politico-bureaucratiques pour y participer et avoir un mot à dire dans les décisions sur les politiques qui les concernent est aujourd'hui un pari risqué parce que, souvent, ces rouages

chronophages vont précisément empêcher les Amérindiens de s'investir dans d'autres relations et médiations, culturellement valorisées, et peuvent générer de la méfiance et des conflits intra et intercommunautaires. « Avant je vivais tranquille, maintenant je cours partout et suis toujours préoccupé par ces deux chemins¹² créés depuis le contact avec les Blancs », me disait un professeur d'école.

Un deuxième élément de réponse résulte d'une démarche de plus en plus répandue au Brésil de « transfert » des connaissances. Celle-ci s'appuie sur une série de mécanismes tels que les projets d'éducation amérindienne cités plus haut, des formations multiples et variées par exemple aux fonctions d'agents sanitaires ou forestiers, des projets culturels, etc. Souvent proposés par des ONG spécialisées sur les questions autochtones et financées par des organismes publics ou privés, ces projets sont construits en collaboration avec les publics concernés. Ils ont comme objectif, à travers un échange et un dialogue qui se veut égalitaire entre Amérindiens et non-amérindiens, le transfert de compétences ciblant l'autonomie politique, économique et éducative des populations. Dans le cadre de ces projets, les Amérindiens deviennent des chercheurs qui parfois enquêtent sur leurs propres cultures.

Le lien croissant entre enseignement et recherche pour exalter une conception de l'éducateur scolaire comme chercheur travaillant sur sa propre culture est exemplaire de cette démarche. Dans la majorité des formations destinées aux enseignants amérindiens, le cursus se structure autour de la construction de cette double compétence. Les futurs enseignants-chercheurs réfléchissent sur leurs cultures et leurs pratiques culturelles et éducatives. Ils élaborent les programmes scolaires, les contenus, les pédagogies et les didactiques des futures écoles, en réalisant de cette manière le dialogue nécessaire entre les « cultures » pour construire des écoles qui dépassent les contradictions résultant de la rencontre entre diversité et école officielles.

Toutefois, des contradictions demeurent au sein de ces processus d'autonomie scolaire et universitaire. Les rencontres entre chercheurs amérindiens et non-amérindiens telles que celles promues par des anthropologues chez les Wawî (Parc du Xingu) au Brésil, montrent les cadres d'intelligibilité de ce dialogue. Elles produisent des débats intéressants sur les différents régimes de savoir, sur les contextes de transmission et sur les contenus transmis¹³, mais elles dévoilent également leurs limites. Cabral (2012) décrit cette rencontre,

12. Les deux chemins auxquels il est fait référence ici sont les deux modes de vie identifiés par lui et auxquels il se sent confronté : un mode « traditionnel propre aux Wajãpi » et une vie « au contact avec les Blancs » et leurs institutions, dont l'école.

13. Voir Cabral, 2012 ; Cabral et Keese dos Santos, 2014 ; Coelho de Souza, 2014 ; Cesarino, 2014 ; Carneiro da Cunha et Cesarino, 2014.

«équivoque», entre les modes d'attribution de l'autorité et de la véracité aux connaissances par les Wayäpi et par «l'Occident». Partant d'une discussion concernant l'usage du microscope, l'auteure met en avant la similarité de la forme d'attribution de la véracité (par la vision), mais elle montre que les différences s'instaurent dans les processus de construction des connaissances : le fait «d'avoir vu» serait fondamental pour les Amérindiens tandis que «les Blancs» privilégieraient la maîtrise cumulative des connaissances.

La position paradoxale des chercheurs autochtones – souvent jeunes et travaillant dans des projets divers et variés (école, culture, santé, etc.) – envers les savoirs, leurs régimes de transmission et d'autorité, renforce les limites du dialogue. Coelho de Souza (2014) décrit comment l'enseignant-chercheur amérindien Kisédje (vivant dans l'État du Mato Grosso)¹⁴ est identifié par son groupe comme «celui qui ne connaît pas» (*não-conhecedor*). Cela va à l'encontre de la représentation de l'institution scolaire où l'enseignant est «celui qui connaît». L'auteure ajoute que ce «non-connaisseur» sera porteur d'une conception nouvelle de savoir, un «savoir général», objectivé et «ex-corporifié»¹⁵ qu'il devra transmettre dans les contextes de négociation supra-locales et à l'école. On voit alors émerger une position très ambiguë vis-à-vis d'un type de savoir qui ne correspond pas à la conception du savoir «traditionnel», souvent recherchée dans les projets d'éducation multiculturelle par les partenaires non-amérindiens (formateurs, chercheurs, missionnaires), et dont les porteurs sont des personnes jeunes souvent considérées par les plus anciens comme des «non-connaisseurs».

Si les expériences d'éducation scolaire amérindienne ne cessent de souligner les contradictions inhérentes d'un tel projet, les réponses locales à ces questions, comme celle des Kisédje, ne cessent de surprendre. La position du «non-connaisseur» kisédje constitue une «sortie» diplomatique de l'impossible synthèse dialogique (qui peut ne pas être souhaitée) entre les savoirs autochtones et les savoirs scolaires. En lieu et place d'une stabilisation des savoirs et d'une transformation de leurs formes de transmission, de leurs contenus et de leurs régimes d'autorité pour les «adapter» à l'institution scolaire, les Kisédje produisent un troisième type de savoir scolaire, ni totalement traditionnel ni totalement calqué sur le modèle occidental et dont la transmission est assurée par un nouvel agent, le professeur d'école qui est «non-connaisseur».

14. Kisédje est l'autodénomination de ce groupe de 424 personnes, locuteurs d'une langue Jê, habitant au sein du Parc indigène du Xingu (*Parque Indígena do Xingu*), également appelés Suyá dans la littérature ethnologique.

15. Selon une conception amérindienne assez répandue en Amazonie, les savoirs autochtones seraient inscrits dans le corps. Caractéristique des projets culturels et scolaires, le savoir «objectivé» serait, au contraire, mis à l'extérieur du corps, «ex-corporifié» (Coelho de Souza, 2014 : 212).

CONSIDÉRATIONS FINALES

Au cours de ce chapitre, j'ai démontré que l'éducation scolaire amérindienne s'inscrit dans une historicité institutionnelle et pédagogique, pour ne citer que deux facteurs d'un processus inauguré par l'instauration des écoles jésuites dès le *xvi^e* siècle, qui a structuré l'organisation, les formes de transmission des connaissances et les régimes de savoir. Construite sur un modèle hérité de l'éducation religieuse chrétienne et nationale, l'éducation faite à l'école serait porteuse d'une « forme scolaire » qui ne s'associe pas aisément à d'autres formes de transmission de savoirs et d'éducation.

Le projet d'une éducation multiculturelle et multilingue développé par et pour les populations amérindiennes au Brésil depuis les années 1990 semble avoir pour objectif la construction d'une éducation scolaire véritablement adaptée aux spécificités socioculturelles, politiques et linguistiques. Un objectif dont les raisons politiques s'ancrent dans une relation de pouvoir historiquement inégalitaire avec l'État nation. Les autochtones cherchent aujourd'hui à maîtriser par le biais de l'éducation scolaire, et plus particulièrement par la maîtrise de l'écrit, des connaissances et des savoirs qu'ils considèrent comme fondamentaux dans la poursuite des luttes politiques pour la reconnaissance, le droit et le respect des spécificités.

Ce projet serait-il porteur d'une ambition démesurée? Après avoir exposé au long de ce chapitre, les difficultés, les écarts, voire les contradictions qui dévoilent les vicissitudes d'un tel projet, j'ai également souligné des propositions originales que les populations amérindiennes avancent et que nous retrouvons dans d'autres expériences scolaires autochtones ailleurs dans le monde (Bellier et Hays, 2016).

Si l'ambition, quelque peu démesurée, du projet d'éducation amérindienne était de relier la spécificité autochtone à l'universalité et à l'historicité de l'institution scolaire, elle a été compensée par des créations originales, des usages novateurs et des passerelles proposées par les populations autochtones. Ces projets attestent de leur ingéniosité et de l'adaptation de l'institution scolaire. Comme le rappelle Marshall Sahlins (1997: 52, traduction libre), « nous devrions toutefois prêter plus d'attention aux rares récits ethnographiques sur les populations amérindiennes qui refusent autant de disparaître que de devenir comme nous ».

BIBLIOGRAPHIE

- Albert, Bruce**, 1997, « Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne », *Cahiers des Amériques latines*, IHEAL, n° 23, pp. 177-210.
- Albert, Bruce et Kopenawa, Davi**, 2010, *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, Paris, Plon, coll. « Terre Humaine ».
- Andrello, Geraldo**, 2010, « Falas, objetos e corpos. Autores indígenas no alto rio Negro », *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 25, n° 73, pp. 5-26.
- Baniwa, Gerson**, 2011, *Educação para o manejo e domesticação do mundo: entre a escola ideal e a escola real*, thèse de doctorat en anthropologie, Brasília, Universidade de Brasília.
- Bellier, Irène et Hays, Jennifer (dir.)**, 2016, *Quelle éducation pour les peuples autochtones?* Paris, L'Harmattan.
- Bonilla, Oiara et Capiberibe, Artionka**, 2014, « L'invasion du Congrès: contre qui luttent les Indiens », *Les Temps Modernes*, vol. 678, n° 2, pp. 108-121.
- Cabral, Joana**, 2012, « Vocês sabem porque vocês viram! Reflexão sobre modos de autoridade sobre o conhecimento », *Revista de Antropologia*, vol. 55, n° 1, São Paulo, USP, pp. 51-74.
- Cabral, Joana et Keese dos Santos, Lucas**, 2014, « "Perguntas demais" – Multiplicidades de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores Guarani Mbya », in Carneiro da Cunha, Manuela et Cesarino, Pedro (dir.), *Políticas culturais e povos indígenas*, São Paulo, Cultura Acadêmica, pp. 113-134.
- Carneiro da Cunha, Manuela; Caixeta, Ruben; Campbell, Jeremy et al.**, 2017, « Indigenous peoples boxed in by Brazil's political crisis », *Hau Journal of Ethnographic Theory*, vol. 7, n° 2, pp. 403-426.
- Carneiro da Cunha, Manuela et Cesarino, Pedro (dir.)**, 2014, *Políticas culturais e povos indígenas*, São Paulo, Cultura Acadêmica.
- Carneiro da Cunha, Manuela et Viveiros de Castro, Eduardo**, 1985, « Vingança e temporalidade: os Tupinambá », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 71, pp. 191-208.
- Cesarino, Pedro**, 2014, « Xamanismo e novas circulações de conhecimento na Amazônia indígena », in Carneiro da Cunha, Manuela et Cesarino, Pedro (dir.), *Políticas culturais e povos indígenas*, São Paulo, Cultura Acadêmica, pp. 287-312.
- Chartier, Anne-Marie**, 2016, « Writing Systems and Literacy Methods from Seventeenth to the Twentieth Century », *Sisyphus, Journal of Education, Education Modernity: Representation and Writings*, vol. 4, n° 1, pp. 67-97.
- Chartier, Roger**, 2001, « Culture écrite et littérature à l'âge moderne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56^e année, n° 4-5, pp. 783-802.
- Chervel, André**, 1998, *La culture scolaire. Une approche historique*, Paris, Belin.
- Coelho de Souza, Marcela**, 2014, « Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta », in Carneiro da Cunha, Manuela et Cesarino, Pedro (dir.), *Políticas culturais e povos indígenas*, São Paulo, Cultura Acadêmica, pp. 195-218.

- Cohn, Clarice**, 2014, «A cultura nas escolas indígenas», in Carneiro da Cunha, Manuela et Cesarino, Pedro (dir.), *Políticas culturais e povos indígenas*, São Paulo, Cultura Acadêmica, pp. 313-338.
- Fernandes, Florestan**, 2006 [1952], *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, São Paulo, Globo.
- Gersem, Baniwa**, 2011, «Educação para manejo e domesticação do mundo, entre a escola idela e a escola real», thèse de doctorat, Brasília, Université de Brasília.
- Hugh-Jones, Stephen**, 2010, «Entre l'image et l'écrit. La politique tukano de patrimonialisation en Amazonie», *Cahiers des Amériques latines*, n° 63-64, pp. 195-227.
- Lahire, Bernard**, 2008, *La raison scolaire. École et pratiques d'écriture, entre savoir et pouvoir*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. Paideia.
- Macedo-Tinoco, Silvia**, 2000, *Joviña, cacique, professor e presidente: as relações entre o Conselho Apina e os Cursos de Formação de Professores Waiãpi*, dissertation de master, São Paulo, PPGAS/USP.
- Macedo-Tinoco, Silvia**, 2006, *Ekolya et karetaraj: maître de l'école, maître de l'écriture. L'incorporation de l'écriture et de l'école par les Amérindiens wayãpi de l'Amapari (Brésil) et de l'Oyapock (Guyane française)*, thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- Macedo, Silvia**, 2009, «Xamanizando a escrita: aspectos comunicativos da escrita ameríndia», *Mana*, vol. 15, n° 2, pp. 509-528.
- Macedo, Silvia**, 2013, «Pourquoi nous appelez-vous Indiens? La catégorie d'Indien et son appropriation par les populations autochtones au Brésil», in Bellier, Irène (dir.), *Peuples autochtones dans le monde. Les enjeux de la reconnaissance*, Paris, L'Harmattan, pp. 75-92.
- Macedo, Silvia**, 2016, «Un universel très particulier: l'éducation autochtone chez les Wayãpi (Brésil et Guyane française)», *Cahiers de la Recherche sur l'Éducation et les Savoirs*, n° 15, «Éducatons autochtones contemporaines», pp. 101-122.
- Sahlins, Marshall**, 1997, «O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção», *Mana*, vol. 3, n° 1, pp. 41-73.
- Viveiros de Castro, Eduardo**, 2006, «No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é», *Povos Indígenas no Brasil*, São Paulo, ISA.
- Wajãpi, Aikyry**, 2008, *Reflexões sobre a escola entre os Wajãpi*, dissertation de master, Macapá, Université fédérale de l'Amapá.

LÉA LEFÈVRE-RADELLI*

Décolonisation des savoirs universitaires et réappropriation culturelle : perspectives critiques sur la notion de savoirs autochtones au Québec

Au Canada, le contrôle de l'éducation des peuples autochtones par les peuples autochtones¹ est l'un des éléments clés de la tentative d'élaboration d'une société postcoloniale. À partir des années 1970, un fort mouvement de contestation a vu le jour parmi les Premières Nations pour réclamer le droit à l'autodétermination et redéfinir les relations avec le gouvernement fédéral. Ainsi, certains organismes et intellectuels des Premières Nations demandent-ils aujourd'hui une redéfinition de l'éducation pour les peuples autochtones, au sein d'établissements contrôlés par eux et reconnaissant leurs cultures, leurs valeurs et leurs langues. Ces réflexions s'appuient notamment sur l'émergence de la notion de « savoirs autochtones » (*Indigenous Knowledge*) sur la scène

* Docteure en sciences des religions, Université du Québec à Montréal (Québec) et en sciences de l'éducation, Université de Nantes (France).

1. Au Canada, on utilise le terme générique « autochtones » (en anglais, *Indigenous people* ou *Aboriginal people*) pour désigner à la fois les Premières Nations, les Inuit et les Métis. Le Canada est un État fédéral composé de dix provinces et trois territoires. Dans le cadre de cet article, je m'intéresse plus spécifiquement aux dix Premières Nations officiellement reconnues dans la province du Québec : les Abénakis, les Algonquins/Anicinabek, les Atikamekw, les Cris, les Hurons-Wendat, les Malécites, les Mi'gmaq, les Mohawks, les Innus et les Naskapis. Je mets des majuscules à « Premières Nations » en suivant la graphie utilisée par l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador.

internationale, permettant de faire reconnaître la légitimité de systèmes qui ont été niés et dévalorisés par les sociétés coloniales.

Malgré ces revendications portées, notamment, par des universitaires autochtones des provinces de l'ouest du Canada, les établissements scolaires restent en très grande majorité des institutions euro-canadiennes ne laissant pas ou très peu de place aux peuples autochtones. Dans le cas des universités du Québec, la prise en compte des autochtones se concrétise souvent par la mise en place d'un local pour les étudiants et par des programmes ponctuels visant à intégrer quelques étudiants autochtones dans les domaines difficiles d'accès, comme la médecine (voir Lefevre-Radelli et Dufour, 2016). Le seul établissement d'enseignement supérieur pour les peuples autochtones est l'Institution Kiuna, un établissement d'études collégiales² situé dans la réserve abénaquise d'Odanak. Ouvert en 2011 à l'initiative du Conseil en Éducation des Premières Nations, organisme qui représente 22 communautés du sud du Québec, cet établissement s'adresse principalement aux Premières Nations et propose des cours entièrement tournés vers les questions autochtones (Kiuna Institution, 2011). Mise à part l'Institution Kiuna, aucun établissement d'éducation supérieure n'a été créé par et pour les peuples autochtones dans la province québécoise³. Cela signifie que la plupart des jeunes membres des Premières Nations et des Inuit qui souhaitent poursuivre des études supérieures doivent s'inscrire dans des établissements où leur réalité n'est pas ou très peu prise en compte. Dans ce contexte, la notion de savoirs autochtones mise en avant par des intellectuels des Premières Nations pour décoloniser le cadre universitaire (Simpson, 2000; Battiste, 2002 et 2004; Kovach, 2009; Cajete, 2010) peut rendre compte des dynamiques à l'œuvre dans les universités, où l'un des enjeux majeurs reste l'augmentation du nombre d'étudiants autochtones dans les établissements euro-québécois (Richards, 2011).

Ce chapitre s'appuie sur une recherche qualitative, menée entre 2014 et 2015, pour comprendre les modalités d'intégration des perspectives autochtones dans les universités de Montréal. En me basant sur une recherche documentaire et sur des éléments tirés de mes données de terrain, j'explorerai les ambiguïtés liées à l'usage (dé)mesuré de la notion de savoirs autochtones. Opérant à une échelle internationale, il ne suffit pas à rendre compte des réalités à l'œuvre à une échelle locale. La volonté de définir de

2. Au Québec, l'enseignement supérieur inclut l'enseignement « collégial » dispensé par les collèges d'enseignement général et professionnel, qui constitue un préalable aux études universitaires.

3. Certaines réserves autochtones peuvent avoir leurs propres établissements. Par exemple, la Commission de développement de la formation et de la main-d'œuvre Huron-Wendat de Wendake offre, entre autres, des préalables à une formation collégiale ou universitaire. Ce n'est cependant pas un établissement d'enseignement supérieur.

tels savoirs s'avère elle-même problématique, notamment sous une forme générique. Elle conduit parfois les chercheurs et les organismes (autochtones ou non-autochtones) à associer l'identité autochtone et la maîtrise de certaines pratiques dites traditionnelles, qui ne sont cependant pas partagées par l'ensemble des Premières Nations et des Inuit. J'examinerai donc les défis théoriques et méthodologiques qui se sont posés lorsque j'ai abordé mon enquête de terrain sous l'angle des savoirs autochtones, avant de proposer, de manière exploratoire, une mise en perspective critique de cette notion dans la pratique universitaire⁴.

LES REVENDICATIONS DES PREMIÈRES NATIONS DANS LE SYSTÈME SCOLAIRE

Trois peuples autochtones sont officiellement reconnus par la Constitution de 1982 : les Indiens (aujourd'hui nommés Premières Nations), les Inuit et les Métis. Suite à la politique coloniale historiquement assimilationniste du gouvernement fédéral, les peuples autochtones représentent aujourd'hui une minorité dans la société québécoise. En termes démographiques, ils forment 4,3 % de la population canadienne et 1,8 % de la population au Québec (Statistiques Canada, 2014). Ils constituent surtout une minorité sociologique, étant victimes de ségrégation raciale et sociale.

Au cours des XIX^e et XX^e siècles, les enfants ont été séparés de leurs familles pour être pris en charge par des religieux dans les pensionnats indiens. Ces pensionnats ont été des vecteurs majeurs des politiques d'assimilation et de destruction des cultures autochtones (Commission de Vérité et Réconciliation du Canada, 2012). En 1969, le Livre blanc du gouvernement Trudeau proposait l'annulation de la Loi sur les Indiens⁵ et l'abolition pure et simple du statut d'Indien. Cette proposition a été dénoncée par plusieurs organisations autochtones comme une autre tentative d'assimilation par voie légale, ayant notamment de graves conséquences dans le domaine éducatif, privant les Indiens de « revendiquer le droit à leur propre culture et à un système scolaire autonome » (Beaudoin, 1977 : 30, cité dans Hot, 2010 : 15). La Fraternité des Indiens du Canada (FIC), fondée un an plus tôt dans le but de représenter les intérêts des Indiens inscrits auprès du gouvernement fédéral, a alors rédigé un texte

4. Je remercie Emmanuelle Dufour pour ses suggestions dans la rédaction de cet article. Je remercie également les professeurs Laurent Jérôme, Marie Salaun, Chiara Letizia et Jacques Pierre pour leur aide dans l'élaboration de ma réflexion.

5. La plupart des aspects de la vie des Premières Nations est régie depuis 1876 par la Loi sur les Indiens, qui a établi les modalités d'existence des « réserves indiennes » et défini les critères par lesquels un individu peut être inscrit comme « Indien ».

fondateur intitulé la *Maîtrise indienne de l'éducation indienne* (MIEI). Dans cette déclaration de principe, la FIC revendiquait le droit pour les Premières Nations «de diriger l'éducation de [leurs] enfants» (FIC, 1972: 3), un droit bafoué par la politique des pensionnats indiens.

En ce qui concerne l'enseignement supérieur, la MIEI proposait d'augmenter le nombre d'étudiants dans les établissements, notamment pour des professions comme le droit, la médecine et l'enseignement (FIC, 1972: 14). Par la suite, la FIC, devenue en 1982 l'Assemblée des Premières Nations/Assembly of First Nations (APN/AFN), a publié d'autres documents dans la continuité de la MIEI. Au fil des années, une attention croissante est accordée à la reconnaissance des cultures et des réalités autochtones dans le système d'éducation supérieur. Ainsi, le document *Tradition and Education: Towards a Vision of Our Future* (AFN/APN, 1988) demandait l'inclusion de cours portant sur les cultures et les langues autochtones dans les universités et les collèges des provinces ainsi que le soutien du gouvernement fédéral à la création d'institutions postsecondaires contrôlées par les Premières Nations (AFN/APN, 1988: 100). Plus qu'une simple hausse du nombre d'autochtones dans les universités, l'Assemblée des Premières Nations demandait une réelle inclusion des perspectives autochtones dans le système d'enseignement canadien. Ces revendications concernaient, d'une part, l'égalité des chances dans l'accès à l'éducation et à l'emploi et, d'autre part, la transmission des valeurs, des histoires et des cultures autochtones par le biais de l'enseignement scolaire (voir Lefevre-Radelli et Dufour, 2016).

Aujourd'hui, trois types d'actions sont demandées pour favoriser la décolonisation des universités euro-canadiennes: (1) l'augmentation du nombre d'étudiants (2), le changement du contenu des cours et (3) la transformation radicale des méthodes pédagogiques, des savoirs et des valeurs transmises. Ce dernier aspect, porté notamment par des chercheurs autochtones, est apparu plus tardivement dans la littérature scientifique. Il représente un aspect particulier des entreprises de décolonisation du système scolaire: à savoir l'inclusion des savoirs autochtones ou de l'épistémologie autochtone à l'université. L'une des chercheuses autochtones les plus citées est Marie Battiste, professeure mig'maq de l'Université de Saskatchewan. Selon elle, une décolonisation des savoirs universitaires est indispensable pour contrer ce qu'elle nomme l'«impérialisme cognitif»:

Validé par un système de savoir [occidental] et légitimé par l'école publique [l'impérialisme cognitif] a été le moyen de nier l'existence de groupes entiers [...]. L'impérialisme cognitif nie la langue et l'intégrité culturelle des peuples [autochtones] et proclame la supériorité d'une seule langue, d'une seule culture et d'un seul cadre de référence (Battiste, 2004: 10, traduction libre).

L'enjeu est fondamental : puisque la production et la détention du savoir considéré comme légitime sont déterminantes dans les relations de pouvoir, il s'agit de changer de cadre de référence en reconnaissant la validité des systèmes de savoirs autochtones. Afin de bien comprendre les enjeux soulevés par Marie Battiste, il importe de les contextualiser en revenant brièvement sur les conditions d'émergence des revendications concernant l'épistémologie autochtone.

LES SAVOIRS AUTOCHTONES : ENTRE RÉAPPROPRIATION IDENTITAIRE ET ESSENTIALISATION DES CULTURES DES PREMIÈRES NATIONS

Une formulation aussi générale que celle de « savoirs autochtones »⁶, qui regroupe sous un seul terme des savoirs et des cultures très diversifiés, pose d'emblée un défi conceptuel important. Cette notion est utilisée à une échelle internationale, mais aussi aux échelles fédérale et locale. D'abord mobilisée dans le cadre légal de la protection des savoirs environnementaux autochtones, elle est également portée au Canada par des chercheurs et des organismes autochtones et non autochtones dans le cadre scolaire. J'examinerai successivement les contextes où différents acteurs convoquent cette notion, dans un objectif de réappropriation identitaire et de revalorisation des cultures autochtones.

Les enjeux entourant la reconnaissance des savoirs traditionnels ont été formulés dans un cadre juridique international, lié à la montée des revendications autochtones au niveau mondial. À cette échelle, il s'agit de garantir la capacité des peuples autochtones à maintenir un contrôle symbolique et économique sur leurs savoirs, face à la domination exercée par les États colonisateurs par l'entremise de la science officielle et des industries (Roué, 2012). Ainsi, la Convention sur la diversité biologique (CDB), traité international à caractère juridiquement contraignant adopté lors du sommet de la Terre à Rio de Janeiro en 1992, reconnaît le droit des peuples autochtones à contrôler les retombées et les bénéfices commerciaux de leurs savoirs environnementaux. Cela s'applique par exemple dans le cas de dépôt de brevet sur des ressources génétiques utilisées depuis longtemps par les populations locales (IISD, 2003).

Conformément à son mandat, la CDB donne des savoirs traditionnels une définition liée à la gestion de l'environnement naturel. Cependant, d'autres chercheurs et organismes donnent une définition plus large des savoirs autochtones. Selon Roué (2012, §7), « il est réducteur de désigner ces savoirs du

6 Ce savoir est désigné selon les contextes par les termes « savoir écologique traditionnel » (TEK, *Traditional Ecological Knowledge*), « savoir traditionnel » (TK, *Traditional Knowledge*), « savoir autochtone » (IK, *Indigenous Knowledge*) ou encore « savoir local » (LK, *Local Knowledge*), incluant alors les populations non autochtones (Roué, 2012).

nom d'une discipline scientifique, alors qu'ils sont également des savoir-faire, un mode de vie, une représentation du monde et une éthique». Dans cette deuxième approche, la définition retenue par l'UNESCO dans le cadre du projet LINKS (*Local and Indigenous Knowledge Systems*), lancé en 2002 pour protéger les savoirs traditionnels au sein des communautés autochtones, inscrit les savoirs locaux et autochtones «dans un ensemble qui inclut la langue, l'attachement au lieu, la spiritualité et la vision du monde» (cité dans Salaün, 2013 : 217). C'est cette deuxième définition, qui inclut les savoirs autochtones dans la culture et la cosmologie, qui nous intéresse dans le cadre des savoirs scolaires. La reconnaissance de savoirs spécifiques reposant sur une pédagogie et un enseignement «autochtones» fournit un argument politique pour revendiquer la création d'écoles contrôlées par les autochtones. L'article 14.1 de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones proclame en effet : «Les peuples autochtones ont le droit d'établir et de contrôler leurs propres systèmes et établissements scolaires où l'enseignement est dispensé dans leur propre langue, d'une manière adaptée à leurs méthodes culturelles d'enseignement et d'apprentissage» (Nations unies, 2007). C'est, entre autres, sur cet article que se base l'Assemblée des Premières Nations du Canada pour revendiquer la possibilité pour les membres des Premières Nations de contrôler le système d'éducation scolaire de leurs enfants. Cependant, quelles sont ces «méthodes culturelles d'enseignement et d'apprentissage» sur lesquelles les politiques éducatives «décolonisées» seraient supposées se fonder? La définition théorique de telles méthodes pose d'importantes difficultés au plan local.

Au Canada, depuis les années 1990, plusieurs intellectuels des Premières Nations travaillant notamment dans les provinces de l'Ouest⁷ et formés dans des universités euro-canadiennes⁸, se sont emparés de la question des savoirs autochtones pour avancer en matière de décolonisation et soutenir les revendications de l'autodétermination dans le domaine éducatif. La question s'éloigne

7. Les provinces de l'Ouest désignent la Colombie-Britannique, l'Alberta, le Saskatchewan et le Manitoba. Le contexte y est sensiblement différent du Québec. Dans ces provinces, les populations autochtones ont un poids démographique, politique et culturel bien plus important qu'au Québec (sur la spécificité du contexte politique québécois, voir par exemple Salée, 1995). Certains départements universitaires y ont une plus grande tradition d'inclusion des perspectives autochtones qu'au Québec et la seule université autochtone, la First Nations University of Canada, est située au Saskatchewan.

8. Ces chercheurs autochtones incluent notamment Marie Battiste, Margaret Kovach (professeures de l'Université de Saskatchewan), Leanne Simpson (PhD, Université du Manitoba), Shawn Wilson (formé au Manitoba puis chercheur à Monash University en Australie), et Marlene Brant-Castellano (Université Trent, en Ontario). Membres d'une certaine élite intellectuelle autochtone, formés dans des établissements réputés au Canada et à l'étranger (Marie Battiste est notamment diplômée des Universités Harvard et Stanford), ils agissent comme des intermédiaires et des défenseurs de la cause autochtone face à l'intelligentsia euro-canadienne.

des préoccupations de propriété intellectuelle évoquée plus haut à propos des brevets : face à l'hégémonie du système de pensée occidental, il s'agit de faire reconnaître comme également légitimes les valeurs, les savoirs et les pratiques des différentes nations autochtones du Canada.

Pour faire reconnaître et transmettre au sein de l'institution scolaire les différentes formes de savoirs dits traditionnels, plusieurs chercheurs autochtones ont tenté d'objectiver et de théoriser ces savoirs. Cet effort théorique est à la fois nécessaire et problématique, car il risque de se heurter à la tentative d'universalisation de savoirs qui sont, par définition, locaux et dynamiques. Différents ouvrages ont paru en Amérique du Nord sur ces savoirs, parfois étudiés dans un modèle panindien (Cajete, 2000), parfois localisés dans une nation et un lieu géographique particuliers (Simpson, 2000 ; Kovach, 2009). Dans cette deuxième approche, la chercheuse anishinaabe⁹ Leanne Simpson, diplômée de l'Université du Manitoba, a par exemple distingué différentes sources de savoirs existant chez les Anishinaabek du Manitoba et de l'Ontario avant l'imposition du système colonial. Selon elle, l'éducation traditionnelle est avant tout expérientielle, c'est-à-dire basée sur la participation aux activités de la communauté et non sur l'apprentissage théorique par l'observation et l'imitation. Le dialogue avec les aînés, les récits sacrés, les rêves, les cérémonies, les danses, les chants et les prières, constituent d'autres sources de savoir et d'apprentissage (Simpson, 2000 : 26). Cette liste montre ainsi le conflit présenté avec le système scolaire occidental, où les sources considérées comme valides sont écrites, prétendent à l'objectivité et visent à élaborer un savoir théorique universalisable.

Le travail de Simpson s'inscrit dans une démarche de réappropriation culturelle personnelle et collective, restreinte à une société et à un espace géographique définis, dans une volonté de formuler des pratiques de décolonisation. La difficulté majeure apparaît lorsque ces recherches sont réutilisées par des chercheurs souvent non autochtones dans un cadre pancanadien, qui associent les savoirs autochtones à certaines pratiques spirituelles panindiennes¹⁰. Cela peut être illustré par le travail réalisé par le Centre du savoir sur l'apprentissage chez les Autochtones. Jusqu'en 2009, ce centre, codirigé

9. La graphie «Anicinabe» ou «Anicinabe» (-ek au pluriel) est plus utilisée au Québec. Je reprends ici la graphie utilisée par la chercheuse.

10. Le panindianisme «est un mouvement à la fois environnementaliste, politique et religieux qui prône le retour aux anciennes traditions et l'abstinence en matière de drogue et d'alcool. Il s'est diffusé chez tous les Amérindiens d'Amérique du Nord à la faveur d'un mouvement commun de résistance à la colonisation et d'une expérience partagée de la dépossession. [Il est] reconnaissable à ses rituels (lever du soleil, purification, tente de sudation) et à ses symboles (aigle, cercle, roue de médecine, quatre couleurs) souvent empruntés aux peuples des Plaines et des Prairies et tous standardisés en dépit des différences culturelles entre nations» (Bousquet, 2012 : 246)

par l'Aboriginal Education Research Centre de l'Université de Saskatchewan et le First Nations Adult Higher Education Consortium, était financé par un organisme indépendant, le Conseil canadien sur l'apprentissage (Canadian Council on Learning). En 2007, le centre a publié un rapport où est schématisé un «Modèle de l'apprentissage holistique tout au long de la vie des Premières Nations» (Canadian Council on Learning, 2007). Ce modèle a été élaboré à la suite de discussions entre des représentants d'organismes et d'écoles autochtones de tout le Canada et vise à fournir un cadre d'évaluation de l'apprentissage chez les Autochtones qui ne se concentre pas seulement sur les résultats scolaires.

Ce rapport constitue une tentative pour changer de cadre de référence et mieux répondre aux besoins exprimés par certains membres des nations autochtones. Cependant, il adopte sans la nommer explicitement une perspective liée à la spiritualité panindienne. On perçoit clairement l'association entre «savoirs autochtones» et certaines pratiques religieuses dites «traditionnelles», c'est-à-dire pratiquées avant la colonisation par les peuples autochtones, jugées superstitieuses par les missionnaires et interdites par les lois fédérales à partir du XIX^e siècles. Selon le rapport du Centre du savoir sur l'apprentissage chez les autochtones, produit pour le Conseil canadien sur l'apprentissage, l'une des principales caractéristiques de l'apprentissage dit «autochtone» est sa «dimension spirituelle». Les auteurs identifient la «vision du monde autochtone» à la spiritualité et définissent cette «spiritualité» par «les cérémonies, les quêtes de vision et les rêves» (Canadian Council on Learning, 2007). Bien que ces éléments fassent référence à un système de représentations et de pratiques plus ou moins partagé par les peuples autochtones avant la colonisation, le rapport évacue la diversité de leurs pratiques religieuses et spirituelles contemporaines. Il produit en outre un discours essentialisant (car décontextualisé) concernant les cultures autochtones, comme on le note par exemple dans l'affirmation : «la suprématie du développement spirituel issu du profond respect de la vie et l'interdépendance de tous les êtres vivants est au cœur de la vision du monde autochtone» (Canadian Council on Learning, 2007 : 6).

Deux éléments doivent être pris en compte pour comprendre les critiques adressées au modèle présenté ici. D'une part, si la recherche de savoir par les cérémonies peut s'insérer pour certains autochtones contemporains dans une pratique quotidienne ou dans une quête identitaire personnelle, cela est loin d'être généralisable à l'ensemble des individus. La revendication de l'inclusion de ces pratiques dites traditionnelles (c'est-à-dire antérieures à la colonisation) au sein du système scolaire ne doit pas occulter le fait que l'acquisition des connaissances traditionnelles n'est plus partagée par l'ensemble des membres d'une communauté et est aujourd'hui souvent le résultat d'un choix personnel

volontaire. D'autre part, il existe une grande diversité de pratiques religieuses et de conceptions du savoir parmi les membres des Premières Nations. Nombreux sont en effet ceux qui, convertis au christianisme, considèrent certaines pratiques indiquées dans le rapport comme taboues ou non pertinentes, notamment dans la génération des aînés. Le modèle mis en avant dans le rapport du Conseil canadien de l'apprentissage repose par exemple sur la roue de médecine. L'utilisation même de ce symbole originaire des cultures des Indiens des Plaines Blackfoot, Dakota et Cri (Brant-Castellano, 2000: 30), peut faire douter que certains aînés catholiques s'y reconnaissent, s'ils voient d'un mauvais œil l'utilisation de ces symboles panindiens (Jérôme, 2007: 490; Bousquet, 2012: 252).

Non contextualisée, l'utilisation de la notion de savoirs autochtones ou d'épistémologie autochtone peut ainsi devenir problématique. Des théories, principalement développées dans d'autres provinces du Canada, sont parfois transposées dans un cadre pancanadien et reprises comme arguments d'autorité par certains chercheurs ou dans des ouvrages grand public, tel celui d'E. Colomb (2012) paru aux Presses de l'Université du Québec¹¹. Ces théories et ces modèles sont utilisés en tant qu'ils contribuent à la reconnaissance des réalités autochtones, mais ils peuvent produire un discours réducteur sur les identités contemporaines des Premières Nations.

QUELLE POSITION ADOPTER ? LES PARADOXES DU CHERCHEUR

La recherche d'éléments nourrissant l'épistémologie d'une ou de plusieurs nations autochtones se heurte à de nombreux paradoxes. Elle est indissociable de la perte des pratiques dites traditionnelles due à la politique coloniale de sédentarisation, de christianisation et à l'envoi obligatoire des enfants dans les pensionnats indiens. Ces politiques ont rompu la transmission intergénérationnelle et instauré, chez de nombreux membres des Premières Nations, une honte culturelle. Dans ce contexte, les efforts de formalisation des savoirs traditionnels par les intellectuels autochtones ne doivent pas se comprendre uniquement comme une description ethnographique de ce qui est, mais comme une démarche de réappropriation culturelle. Les études de chercheurs autochtones relèvent d'une volonté de développer une pensée postcoloniale, faisant partie à ce titre d'une « stratégie symbolique pour construire une réalité souhaitée qui, nous le reconnaissons, n'existe pas encore » (Battiste *et al.*, 2002 :

11 Cet ouvrage a pour but de sensibiliser les Québécois et les éducateurs aux réalités des Premières Nations. Les encadrés « culturels » sont souvent très essentialistes. on y trouve par exemple l'affirmation « la roue de médecine est la base de la spiritualité amérindienne et elle s'appuie sur une vision holistique de l'être » (Colomb, 2012: 51).

88, traduction libre). Les efforts de théorisation des savoirs dits traditionnels sont ainsi mieux compris comme une revendication politique de reconnaissance et une quête identitaire, opérant tant sur le plan collectif qu'individuel.

Face à ces ambiguïtés, la position du chercheur est loin d'être évidente. Le débat n'est pas nouveau; les problématiques abordées sont au cœur de la discipline anthropologique. Nous sommes confrontés à deux modalités de production de discours «authentiques»: soit l'«authenticité» est utilisée dans un cadre théorique, faisant référence à l'adéquation entre les pratiques et les modèles historiques auxquels ces pratiques disent se référer, soit elle est liée à une recherche d'efficacité pour faire face à des problématiques vécues au quotidien et répondre à des interrogations personnelles ou collectives. Ainsi, malgré leur perspective essentialisante, certaines théories présentées plus haut ont un réel impact politique. Par exemple, le schéma élaboré par le Centre du savoir sur l'apprentissage chez les autochtones a permis de fournir une légitimation scientifique et un cadre théorique au document publié en 2010 par l'Assemblée des Premières Nations, *Le contrôle par les Premières Nations de l'Éducation des Premières Nations: C'est notre vision, notre heure est venue*, qui réaffirme les revendications portées depuis les années 1970.

Cela mène à débattre de la position du chercheur, entre observateur neutre et acteur social. Je voudrais ici clarifier ma posture de chercheur, qui se veut solidaire des pratiques et des revendications des acteurs, mais également pointer les difficultés que cette posture implique. Dans la lignée des recherches actuelles menées au Québec sur les questions autochtones, je pense que toute étude avec les autochtones implique nécessairement une prise de position politique du chercheur, ne serait-ce que parce que sa recherche contribue à rendre visible des cultures qui demeurent trop souvent méprisées par les politiques gouvernementales et ignorées des Québécois. J'essaie donc d'inclure mes observations ethnographiques dans une démarche de valorisation des réalités autochtones à l'université. Je suis notamment engagée de manière bénévole au sein d'une association étudiante autochtone, le Cercle des Premières Nations de l'Université du Québec à Montréal.

La posture d'engagement comporte cependant le risque de reproduire les stratégies et les discours des acteurs des Premières Nations, limitant ainsi la possibilité de recul critique. Ce manque de recul est de manière générale accentué par la volonté de ne pas discréditer les discours des chercheurs ou des organismes, qui cherchent à élaborer les bases d'une pensée postcoloniale¹².

12. Il est ici à noter que le postcolonialisme n'est pas pensé comme «le temps d'après le colonialisme» mais comme «une aspiration, un espoir encore inachevé» (Battiste, 2004. 1, traduction libre).

En tant qu'anthropologue, ma recherche induit donc deux positions complémentaires : d'une part, un engagement au sein d'organisations autochtones (par exemple le Cercle des Premières Nations de l'université) où il est fréquent de se référer à des pratiques panindiennes, et d'autre part, une volonté de ne pas effacer les différences culturelles entre les nations et les individus au nom de revendications culturelles et politiques communes. L'enjeu est donc de prendre au sérieux les revendications et les discours parfois ancrés dans une rhétorique panindienne, sans pour autant produire un discours essentialisant sur les Premières Nations.

APPRÉHENDER LES RÉALITÉS DE TERRAIN AUTOUR DE L'USAGE DE LA NOTION DE SAVOIRS AUTOCHTONES

Afin d'illustrer les tensions explicitées dans ce chapitre, je donnerai l'exemple d'une entrevue réalisée en 2014 à l'Aboriginal Student Resource Centre (ASRC) de l'Université Concordia, qui offre des services psychologiques, académiques et culturels aux étudiants autochtones¹³. Cette entrevue a été menée en collaboration avec Emanuelle Dufour, alors étudiante en maîtrise à l'Université de Montréal. Elle a été réalisée avec Nadine Montour, coordonnatrice de l'Aboriginal Student Resource Centre, et Morning Star, embauchée comme « aînée en résidence » à l'université pour offrir, deux jours par semaine, des services de soutien spirituel fondé sur des pratiques décrites comme traditionnelles. D'origine crie-chippewa, Morning Star a grandi dans une famille adoptive non-autochtone dans le nord de l'Alberta et est arrivée à Montréal en 1973.

Plusieurs pratiques, comme les cérémonies de pleine lune et les cercles de guérison, ont été très importantes pour elle et lui ont permis de renouer avec ses racines autochtones. Lors de notre entrevue, elle considérait que son travail à l'université permettait de soutenir les étudiants autochtones en prise à des difficultés psychologiques et affectives, de les aider à retrouver ou valoriser leur culture autochtone, et de faire connaître les peuples autochtones plus largement dans l'université. Elle proposait des rituels de purification à la sauge pour les étudiants, et intégrait des éléments bouddhistes, hindouistes, chrétiens, entre lesquels elle reconnaissait le même message spirituel. La discussion avec Morning Star fut très riche, faisant naître chez moi un certain questionnement. Morning Star semblait en effet associer l'identité autochtone

13. Cette entrevue a été réalisée dans le cadre du projet de recherche *Savoirs, territoires et réseaux autochtones* : la relation ville-communauté dans les expressions contemporaines des identités autochtones (L. Jérôme, dir., FQRSC) et du mémoire de maîtrise de Dufour (2015). Nous remercions Morning Star et Nadine Montour d'avoir généreusement répondu à nos questions.

à une spiritualité panindienne, sans mettre en perspective le fait que certaines pratiques ne sont pas partagées par l'ensemble des personnes des Premières Nations au Québec.

Dans ce contexte, la notion de savoirs autochtones, pensée dans un cadre commun à l'ensemble des individus et des nations, semble à la fois appropriée et disproportionnée dans son usage pratique. D'une part, l'adoption d'une perspective panindienne est utile pour rendre compte de l'expérience partagée d'une quête identitaire liée au lourd passé colonial. Suite aux politiques d'éradication des cultures autochtones, le processus de réappropriation identitaire a suscité un rapprochement important entre plusieurs nations. Ainsi, la critique de l'essentialisation ou de l'homogénéisation de cultures qui présentaient historiquement des différences pourrait relever d'une perspective propre au chercheur, qui ne rend pas compte de l'expérience de discrimination vécue et partagée au quotidien par les membres des Premières Nations.

Cependant, aborder les réalités du terrain dans une perspective exclusivement épistémologique reste insuffisant. Trop se concentrer sur les aspects formels associés aux savoirs autochtones (par exemple, les cérémonies panindiennes) risque d'estomper la complexité des défis psychologiques et identitaires auxquels font face les étudiants et le personnel de l'ASRC. L'attitude douce et bienveillante de Morning Star, son bureau aménagé comme un lieu de ressourcement, permettent d'offrir un espace d'écoute et de réel soutien aux étudiants, que cela soit lié ou non à la convocation d'une spiritualité proprement « autochtone ».

La possibilité d'accéder à un espace de guérison identitaire et spirituel soulève également d'autres enjeux plus importants pour Morning Star que la définition d'une épistémologie ou de savoirs communs aux peuples autochtones. Ces enjeux se situent, notamment, au niveau de la reconnaissance des difficultés sociales, culturelles ou identitaires de certains étudiants dues à la colonisation, mais aussi au niveau de l'importance de la sensibilisation du personnel et des étudiants non autochtones qui véhiculent des stéréotypes encore très prégnants et dévastateurs pour les membres des Premières Nations (Dufour, 2013).

CONCLUSION

Les éléments abordés dans ce chapitre montrent que la notion de savoirs autochtones est ambiguë, située entre un mouvement de revendications politiques internationales et des formes de réappropriations culturelles ou spirituelles localement situées. Selon les contextes, l'utilisation d'une telle notion peut être à la fois mesurée et démesurée. Elle paraît appropriée lorsqu'elle est

localement située et ancrée dans les efforts contemporains pour sortir d'une logique coloniale et assimilationniste dénoncée par les peuples autochtones. Elle peut cependant sembler démesurée lorsqu'elle est décontextualisée et qu'elle participe à la construction d'un discours essentialisant, sans prendre en compte la diversité des pratiques entre les nations et entre les individus.

La relative absence de textes critiques, au Québec, alliée à la prudence des chercheurs sur l'élaboration de discours pouvant aller à l'encontre des revendications politiques autochtones, rend cette notion plus difficile à problématiser et à discuter. Ainsi que l'a fait remarquer Salaün (2013 : 230) à propos de la scolarisation des Kanak en Nouvelle-Calédonie, il est devenu difficile de déconstruire la notion de savoirs autochtones « et d'en évaluer la portée heuristique, au nom des impératifs de la rectitude politique ».

L'émergence depuis les années 1970 de revendications dans le domaine de l'éducation scolaire offerte aux Premières Nations, aux Inuit et aux Métis du Canada rend cependant nécessaire l'élaboration d'un discours critique, tant pour la compréhension des chercheurs et des professionnels non autochtones qu'autochtones. Il serait en effet illusoire de considérer que les savoirs sont figés et applicables indépendamment des nations et des individus. Les publications sur le sujet peuvent parfois véhiculer l'illusion d'un consensus partagé par l'ensemble des Premières Nations au Canada. Or, la vision essentialiste qui découle de définitions génériques a été critiquée par des chercheurs autochtones (Brant-Castellano, 2000 ; Battiste, 2002), notamment car les connaissances varient entre les individus dans les communautés. Battiste (2002 : 12) regrette que de nombreux chercheurs s'empêchent de critiquer la notion de savoirs par crainte de réfuter ou de désacraliser les connaissances et les méthodes autochtones.

Dans une volonté de changer les cadres de référence coloniaux à l'œuvre au sein des institutions euro-canadiennes, des chercheurs, souvent non-autochtones, semblent faire preuve d'une certaine démesure en reprenant à leur compte les débats sur une « épistémologie autochtone » spécifique, sans les contextualiser. L'étude rigoureuse des revendications portées par les membres des Premières Nations ne peut faire abstraction d'une partie de discussion critique, en premier lieu pour ne pas tenir de discours essentialisant et généralisant. Développer une compréhension plus pragmatique et plus proche des réalités de terrain demande peut-être de mettre à distance, du moins de remettre en perspective, le débat portant sur l'inclusion des savoirs autochtones dans les établissements scolaires.

Le chercheur se trouve ainsi face au dilemme de concilier la perspective critique et la reconnaissance de l'efficacité de certains discours en termes de réappropriation culturelle. Tout en prenant au sérieux les revendications ou les

pratiques de certains membres des Premières Nations, l'anthropologue peut tenter de développer un discours plus mesuré sur les notions génériques comme celle de savoirs autochtones. Cela permettrait de mieux comprendre les réalités du terrain, qui sont parfois différentes de celles rendues visibles par les instances internationales ou les tentatives de schématisation des cultures autochtones.

BIBLIOGRAPHIE

- APN/AFN (Assemblée des Premières Nations / Assembly of First Nations)**, 1988, *Tradition and Education: Towards a Vision of Our Future. Declaration of First Nations jurisdiction over education*, Territory of Akwesasne, Hamilton's Island, Summerston, APN/AFN.
- AFN/APN (Assemblée des Premières Nations/Assembly of First Nations)**, 2010, *Le contrôle par les Premières Nations de l'Éducation des Premières Nations: C'est notre vision, notre heure est venue*, Ottawa, Assemblée des Premières Nations.
- Battiste, Marie; Bell, Lyne et Findlay, Len**, 2002, «Decolonizing Education in Canadian Universities: An Interdisciplinary, International, Indigenous Research Project», *Canadian Journal of Native Education*, vol. 26, n° 2, pp. 82-95.
- Battiste, Marie**, 2002, *Indigenous knowledge and pedagogy in First Nations education*, Ottawa, Indians and Northern Affairs Canada.
- Battiste, Marie**, 2004, «Animating Sites of Postcolonial Education: Indigenous Knowledge and the Humanities», *CSSE Plenary Address*, 29 mai 2004, Manitoba.
- Beaudoin, Jean**, 1977, *Le collège Manitou. Un projet, dimensions sociologiques*, mémoire de maîtrise (sociologie), Québec, Université Laval.
- Bousquet, Marie-Pierre**, 2012, «On a juste besoin d'être aimés. Les bases de la tolérance religieuse chez les Anicinabek (Algonquins) du Québec», in Bousquet, Marie-Pierre et Crépeau, Robert (dir.), *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, Paris, Karthala, pp. 243-270.
- Brant-Castellano, Marlene**, 2000, «Updating Aboriginal Traditions of Knowledge», in Sefa Dei, George; Hall, Bud et Rosenberg, Dorothy (dir.), *Indigenous Knowledges in Global Contexts*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 21-36.
- Cajete, Gregory**, 2000, *Native Science. Natural Laws of Interdependence*, Santa Fe, Clear Light Publishers.
- Canadian Council on Learning**, 2007, *Redéfinir le mode d'évaluation de la réussite de l'apprentissage chez les Premières Nations, les Métis et les Inuits*, Ottawa, Conseil canadien sur l'apprentissage.
- Colomb, Emmanuel**, 2012, *Premières Nations: essai d'une approche holistique en éducation supérieure*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Commission de Vérité et Réconciliation du Canada**, 2012, *Ils sont venus pour les enfants: le Canada, les peuples autochtones et les pensionnats*, Winnipeg, CVRC.
- Dufour, Emmanuelle**, 2015, *La sécurité culturelle en tant que moteur de réussite postsecondaire: Enquête auprès d'étudiants autochtones de l'Institution Kiuna et des espaces*

adaptés au sein des établissements allochtones, mémoire de maîtrise (anthropologie), Montréal, Université de Montréal.

Dufour, Emmanuelle, 2013, « Les racines éducationnelles de l'indifférence », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 43, n° 2-3, pp. 99-104.

FIC (Fraternité des Indiens du Canada), 1972, *La maîtrise indienne de l'éducation indienne. Déclaration de principe présentée au ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien par la Fraternité des Indiens du Canada*, Ottawa, FIC.

Hot, Aurélie, 2010, « L'école des Premières Nations au Québec », *Cahiers DIALOG*, n° 2010-01, Rapport de recherche, Montréal, Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones, Institut national de la recherche scientifique.

IISD (International Institute for Sustainable Development), 2003, *Savoirs traditionnels et produits brevetables*, Rapport n° 7, Winnipeg, International Institute for Sustainable Development.

Jérôme, Laurent, 2007, « Identifications, relations et circulation des savoirs chez les Atikamekw », in Laugrand, Frédéric et Oosten, Jarich (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 479-496.

Kiuna Institution, 2011, « À propos », <http://www.kiuna-college.com/apropos.aspx> [consulté le 5 mars 2015].

Kovach, Margaret, 2009, *Indigenous Methodologies. Characteristics, Conversations, and Contexts*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press.

Lefèvre-Radelli, Léa et Dufour, Emmanuelle, 2016, « Entre revendications nationales et expériences locales : la reconnaissance des Premières Nations dans les universités de Montréal (Québec) », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n° 15, pp. 169-192.

Nations unies, 2007, *Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones*, New York, Nations unies.

Richards, John, 2011, *L'éducation des Autochtones au Québec : Un exercice d'analyse comparative*, Toronto, Institut C.D. Howe.

Roué, Marie, 2012, « Histoire et épistémologie des savoirs locaux et autochtones », *Revue d'ethnoécologie*, n° 1.

Salaün, Marie, 2013, *Décoloniser l'école ? Hawaï, Nouvelle-Calédonie : expériences contemporaines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Salée, Daniel, 1995, « Identities in Conflict: The Aboriginal Question and the Politics of Recognition in Québec », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 18, n° 2, pp. 277-314.

Simpson, Leanne Betasamosake, 2000, « Stories, Dreams, and Ceremonies-Anishinaabe Ways of Learning », *Tribal College*, vol. 11, n° 4, pp. 26-29.

Statistique Canada, 2014, *Les peuples autochtones au Canada et au Québec, Premières Nations, Métis et Inuit. Résultats de l'Enquête nationale auprès des ménages de 2011*, Ottawa, Division de la statistique sociale et autochtone.

ÉPILOGUE

**L'ANTHROPOLOGIE INDIGÉNISTE
DANS SA DÉMESURE**

RODOLFO STAVENHAGEN*

L'anthropologie mexicaine : un projet de nation¹

Les disciplines des sciences sociales prennent forme au cours d'un processus progressif d'identification à la recherche empirique, avec l'institutionnalisation de l'enseignement, le développement d'un corpus de concepts, théories et méthodes, la formation d'un espace considéré comme spécifique et d'un langage qui les distingue, plus ou moins rigoureusement, en tant que disciplines et sciences. Tout au long de ce processus, les disciplines en question redoublent d'efforts pour établir leur propre singularité et leur légitimité, construisent ainsi les barrières et les frontières qui les différencient les unes des autres et qui sont imposées selon des critères plus bureaucratiques qu'académiques. Dans notre milieu, ce processus est renforcé par les directives et les restrictions établies par ceux qui réglementent et prennent des décisions sur les caractéristiques des thèses ou des projets de recherche.

* Chercheur et professeur mexicain (1922-2016) dont « l'histoire intime d'une anthropologie au service du peuple » est présentée dans un court documentaire, *Trayectoria intelectual de Rodolfo Stavenhagen*, produit en 2016 par le Centre d'études sociologiques de El Colegio de México <https://www.youtube.com/watch?v=2G2794HUbV0>.

1. La Conférence magistrale *La antropología mexicana: un proyecto de nación* prononcée le 31 août 2015 à Mexico, dans le cadre de l'attribution par l'Université nationale autonome du Mexique (Unam) du titre de docteur Honoris Causa, est reproduite ici avec l'autorisation de l'Unam et la complicité de la famille de Rodolfo Stavenhagen que nous remercions. Traduction de Bruno Baronnet et de Merlene Betancourt Révision de Sabrina Melenotte et d'Irène Bellier.

Avec le temps, le besoin surgit de déjouer ces barrières fictives, de reprendre le dialogue entre les disciplines, de favoriser l'intégration et la synthèse. Avec quel objectif? Tout simplement celui d'approfondir la connaissance, qui est le but primordial de toute activité scientifique.

Ce processus a lieu en plein essor de l'anthropologie au Mexique avec des variations propres à notre situation en tant que pays. Cela est fondamental parce qu'il est parfois proclamé que la « science est, ou doit être, universelle », indépendamment des caractéristiques des sociétés dans lesquelles elle se déploie. Il est commun parmi les anthropologues de faire la distinction entre l'anthropologie des pays hégémoniques et celle pratiquée dans les pays périphériques. Effectivement, cette distinction reflète celle qui existe, entre les pays riches et puissants d'un côté, et les pays pauvres et faibles de l'autre; mais cela touche un thème qu'il n'est pas possible d'aborder ici en profondeur.

Il suffit néanmoins de citer le célèbre anthropologue brésilien, Roberto Cardoso de Oliveira, lequel écrit en se référant au Brésil et au Mexique, dans un article paru il y a quelque temps, que :

le contexte national qui nous entoure est celui qui s'impose fortement dans l'horizon de la discipline et, par conséquent, dans la construction du point de vue du chercheur, qui se préoccupe de la place qu'il occupe et depuis laquelle il parle, ainsi que de ses responsabilités éthiques en termes de citoyenneté [...] Peut-être qu'on trouvera ici dans l'imposition presque compulsive de cette dimension politique [...] la particularité de l'un des styles les plus marquants de l'anthropologie en Amérique latine (Cardoso, 1993 : 27).

Examinons ensuite comment ce processus s'est déroulé au Mexique, la patrie de l'agave et du maïs. Je ferai référence en premier lieu à la branche connue jusqu'à nos jours sous le nom d'« anthropologie sociale ». Elle surgit sous la forme d'un instrument au service du colonialisme anglais et français en Asie et en Afrique, pendant les premières décennies du ^{xx} siècle, mais certains de ses antécédents remontent au ^{xix} siècle. Son objectif était de connaître les peuples colonisés pour en faciliter l'administration. Dans l'Empire britannique, cela conduisit à ce qu'on appelle le gouvernement indirect, par le biais d'autorités locales au service de patrons colonialistes. Dans les colonies françaises où prévaut l'administration directe, l'ethnologie est davantage un soutien logistique qu'un modèle d'administration publique.

L'expansion coloniale aux États-Unis s'est développée d'est en ouest, depuis les premières implantations anglaises sur la côte atlantique avec la « conquête de la frontière », le génocide progressif des peuples autochtones et l'esclavage des Africains comme mode fondamental de production. L'incorporation aux États-Unis de ce qui était auparavant la partie nord du Mexique joua un rôle

essentiel dans ce processus colonisateur. Les premiers anthropologues nord-américains veulent connaître et sauver ce qui est possible des cultures originaires dans les territoires occupés et colonisés, avant leur disparition totale. Dès la fin du XIX^e siècle, l'anthropologie culturelle se constitue aux États-Unis en tant que discipline dotée d'une identité propre, en ouvrant des filières dans quelques universités et en comptant dès le début sur le soutien du gouvernement et des fondations privées pour mener les expéditions sur le terrain. Car l'anthropologie naît avec l'idée que nous devrions tous faire des enquêtes ethnographiques, qu'il faut aller sur le terrain ; nous l'avons appris des anthropologues nord-américains qui faisaient leurs *fieldworks*.

C'est ainsi que l'anthropologie naît en tant que science sociale. Dans une première étape, elle est surtout liée à l'Université de Columbia, à New York, où une chaire était dirigée au début du siècle dernier, et pendant longtemps, par Franz Boas, un intellectuel d'origine allemande. Il y forme plusieurs générations d'anthropologues qui, à leur tour, étendent leurs travaux vers de nouveaux domaines. Parmi les étudiants de Boas, se trouve un jeune Mexicain nommé Manuel Gamio et que l'on retrouve par la suite. Boas est considéré comme le fondateur de l'anthropologie nord-américaine en termes de discipline académique. Son schéma d'une anthropologie intégrale – divisée en quatre grandes disciplines – se maintient jusqu'à nos jours dans la majorité des programmes d'étude (même s'il n'est pas précisément l'auteur d'une classification qu'il a utilisée et disséminée). Celle-ci comprend quatre branches : l'archéologie et la préhistoire, l'anthropologie physique, l'anthropologie linguistique, et l'anthropologie socioculturelle ou ethnologie.

Avec le temps, cette anthropologie intégrale développe ses propres concepts, ses théories et ses méthodes de recherche et d'exposition, en suivant les orientations du professeur Boas et de ses successeurs. Il s'agit dans un premier temps de rejeter les grands schémas évolutionnistes, très appréciés des théoriciens européens et également adoptés par les penseurs marxistes. Dans un second temps, s'exprime le refus de l'idée raciste de la supériorité et de l'infériorité des peuples et des cultures en raison de facteurs biologiques et raciaux. Dans un troisième temps, il est préconisé d'adopter la théorie du « relativisme culturel » par opposition à l'approche eurocentrée et généralement raciste qui perdure dans les premières décennies du XX^e siècle (cette critique se retrouve dans l'œuvre classique de Boas publiée en 1940). En quatrième lieu, il convient de remplacer la connaissance spéculative par la recherche empirique des faits sur le terrain.

L'influence de Boas a un impact certain sur le développement postérieur des sciences anthropologiques, non seulement aux États-Unis mais aussi au Mexique, où il est invité en 1910 à donner des conférences. Il contribue à

former l'École internationale d'archéologie et d'ethnologie américaine (*Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana*), une institution dont le fonctionnement est financé par le gouvernement du Mexique avec le soutien de fondations nord-américaines. Le jeune anthropologue mexicain Manuel Gamio, auquel je me référerai en tant qu'ancien étudiant de Boas à Columbia, débute alors une vaste étude de la population de la vallée de Teotihuacan (publiée en 1922) dans laquelle il applique l'approche boasienne à l'échelle de cette région située au nord de la ville de Mexico, et intègre les données archéologiques, linguistiques, ethnologiques et biologiques de la population.

Même si certains anthropologues se sont distingués auparavant, notamment dans le domaine de l'archéologie, Manuel Gamio est considéré comme le fondateur de l'anthropologie scientifique au Mexique². Pendant plusieurs décennies, il se consacre à la recherche de terrain et aux institutions académiques et publiques d'anthropologie. Il est reconnu pour son ouvrage publié en 1916, *Forger la patrie (pro-nationalisme)* [*Forjando Patria (pro nacionalismo)*], dans lequel il propose que l'anthropologie serve à incorporer les populations autochtones et marginalisées à la nation métisse, autrement dit, qu'elle aide l'État à mieux gouverner, en écho aux usages de l'anthropologie britannique quelques décennies auparavant³. Dans cette perspective, Manuel Gamio lance un puissant appel à l'anthropologie en tant qu'élément-clé d'une vision nationaliste du développement au Mexique. Cet appel est relayé par Alfonso Caso, qui fonde en 1939 l'Institut national d'anthropologie et histoire (*Instituto Nacional de Antropología e Historia*, INAH) et dix ans plus tard, l'Institut national indigéniste (*Instituto Nacional Indigenista*, INI).

L'anthropologie universitaire et institutionnalisée voit le jour au Mexique à l'époque révolutionnaire, avec un projet culturel et social marqué par une empreinte franchement nationaliste. L'intérêt pour l'archéologie s'accroît, comme l'analyse systématique des codex et des sources documentaires de l'époque coloniale, pour restaurer une vision du Mexique ancien qui avait été exclue de la vision hégémonique à l'époque de la République indépendante. Une nouvelle vision du Mexique préhispanique est rendue possible grâce à des fouilles, l'étude stratigraphique des sites archéologiques, leur maintenance et leur reconstitution; grâce à des inventaires régionaux et nationaux; des analyses comparatives; des théories sur les changements culturels, les migrations des peuples autochtones, la diffusion de caractéristiques et d'éléments

2. Mettons de côté dans cette courte présentation l'importance du travail de recherche au début de l'époque coloniale en lien avec le développement postérieur de l'anthropologie au Mexique, réalisé par des chroniqueurs venus d'Espagne comme Sahagún et Motolinia, ou qui, dans quelques cas, étaient d'origine autochtone (voir de la Peña, 2013)

3. Voir Castillo Ramírez (2013) pour une bonne introduction à l'ouvrage de Gamio (2006 [1916]).

linguistiques, artistiques, architectoniques, etc. Tout cela s'accompagne d'une revalorisation de ce Mexique ancien, si méprisé par la société hispanique et créole qui domine la scène nationale tout au long du XIX^e siècle.

Le concept ethnologique de Mésio-Amérique émerge de ces études, en tant que région culturelle et espace territorial avec des caractéristiques identitaires qui lui sont particulières et qui contrastent entre régions aussi bien au nord qu'au sud du pays. Cette vision « mésoaméricaniste » convient bien à l'idéologie nationaliste postrévolutionnaire qui se consolide progressivement, jusqu'à la décennie des années 1930 dans laquelle l'anthropologie mexicaine naissante trouve sa place. L'idée de Mésio-Amérique renvoie aux grandes civilisations antiques telles que l'empire aztèque, la région zapotèque-mixtèque et la zone maya dans leur ensemble. Les Mexicains contemporains, fiers d'un passé autochtone revalorisé, peuvent dorénavant invoquer les civilisations autochtones comme partie intégrante du patrimoine culturel commun, au même titre que les grandes civilisations méditerranéennes (gréco-romaine, égyptienne) et orientales (Inde, Chine, etc.). Le concept de Mésio-Amérique, pendant son heure de gloire et malgré les critiques de nouvelles générations d'archéologues, sert également des sens idéologiques. En effet, le cordon ombilical de notre anthropologie nous ramène à l'État mexicain qui la maintient accrochée au ventre maternel, nourricier et contrôleur depuis l'époque de Gamio, au sein de la Direction de l'anthropologie du ministère de l'Agriculture (*Secretaría de Agricultura*) pendant tout le XX^e siècle. Dans les années 1930, le ministère de l'Éducation (*Secretaría de Educación*) développa quelques études linguistiques et des diagnostics socio-économiques pour encourager la mise en place de l'éducation rurale et autochtone dans les campagnes mexicaines. Moisés Sáenz, un professeur ayant étudié l'anthropologie à l'Université de Columbia, se distingue dans ce processus. Cependant, l'État ne fonde l'INAH qu'en 1939 puis l'École nationale d'anthropologie et d'histoire (*Escuela Nacional de Antropología e Historia*, ENAH) s'incorpore à celui-ci, son objectif principal étant de former les techniciens de l'INAH dans l'intention de connaître et de préserver le patrimoine culturel du pays.

Le lien étroit entre anthropologie et administration publique laisse son empreinte dans les programmes d'études, dans les projets de recherche, dans l'orientation théorique et dans les ouvrages publiés par l'INAH et l'ENAH dans les décennies qui suivent. Ce lien se renforce en 1948, au moment de la création de l'Institut national indigéniste (*Instituto Nacional Indigenista*) qui recrute de nombreux diplômés de l'ENAH dans les années cinquante et soixante. L'INI, qui fait partie de la structure du gouvernement fédéral, répond aux objectifs formulés lors du Premier congrès indigéniste interaméricain (*Primer Congreso Indigenista Interamericano*) convoqué par le Mexique, qui se tint en 1940 à Pátzcuaro au Michoacán et auquel participa Moisés Sáenz.

D'abord dirigé par Alfonso Caso, un spécialiste reconnu du passé autochtone du Mexique, puis par le médecin et anthropologue Gonzalo Aguirre Beltrán, l'INI conçoit la politique indigéniste de l'État mexicain lors de ses trente premières années d'existence. Signalons aussi le rôle d'Aguirre Beltrán dans ce processus, en tant que chef de file théorique de l'indigénisme au Mexique et en Amérique latine.

L'indigénisme est une politique publique qui consiste en une décision gouvernementale, exprimée par des conventions internationales, par des actes législatifs et administratifs qui ont pour objet l'intégration des communautés autochtones dans la vie économique, sociale et politique de la nation. Il s'agit donc d'une acculturation planifiée par le gouvernement mexicain pour apporter aux communautés autochtones les éléments culturels considérés comme ayant une valeur positive pour remplacer ceux que l'on considère comme négatifs dans les communautés autochtones (Caso, 1962).

La politique indigéniste a pour objectif de promouvoir le développement et le bien-être des peuples autochtones, lesquels représentent 12 % de la population nationale en 1950 avec un total de 2,5 millions de personnes parlant des langues autochtones : l'usage de la langue est alors le principal critère pour distinguer les autochtones des non-autochtones dans le pays. Au-delà de la promotion de l'amélioration des conditions de vie de ces peuples, la principale intention politique et sociale de l'indigénisme est « l'incorporation » des autochtones à la nation mexicaine, pour atteindre l'objectif majeur qu'est « l'intégration nationale ». Ce concept « d'intégration nationale » reçoit des interprétations différentes, mais en tant qu'idée phare de la politique indigéniste de l'époque (il y a plus d'un demi-siècle), elle désigne en particulier l'application d'un ensemble de programmes et de projets étatiques qui tendent à renforcer la « culture nationale » grâce à des politiques linguistiques et éducatives plus adéquates. Dès lors, l'un des objectifs fixés est « l'hispanisation » des autochtones, c'est-à-dire la dissémination des « valeurs nationales » partagées par tous les Mexicains, celles-ci étant à la charge de l'État bienfaiteur et paternaliste. Par le biais de l'indigénisme officiel, l'anthropologie est appelée à jouer un rôle important et créatif dans ce processus.

Rappelons qu'une vision ambiguë de la société mexicaine perdure tout au long du XIX^e siècle qui s'avère, *in fine*, être profondément raciste. Même si certains peuvent idéaliser les cultures autochtones précoloniales (surtout l'empire aztèque) au point de les considérer comme les précurseurs de l'État mexicain indépendant, dans la vie quotidienne et dans le nouveau discours nationaliste, « la race indigène » ou « les races indigènes » (comme elles sont alors souvent nommées) sont méprisées et exclues de la vie publique, à l'exception

notable de l'image emblématique du président libéral Benito Juárez. Tous les Mexicains jouissent des mêmes droits citoyens dans la Constitution, mais les autochtones ne sont pas réellement pris en compte. Le discours officiel est face à une société polarisée tout en reconnaissant l'importance croissante du métissage dans la configuration socio-raciale de la population mexicaine. Depuis les écrits d'Andrés Molina Enríquez, au début du xx^e siècle, avec l'appel de Manuel Gamio et jusqu'à l'indigénisme d'il y a un demi-siècle, la figure du métis émerge comme symbole et synthèse d'une société mexicaine puissante au cours de la période indépendantiste républicaine et pendant la période révolutionnaire.

Quelques historiens insistent sur le fait que, peu de temps après la Conquête espagnole, la Nouvelle-Espagne devient progressivement une société métisse, un processus qui s'intensifie au cours des siècles suivants. Le métissage possède deux versants qui ont toujours coexisté. D'abord, le mélange biologique et racial entre populations génétiquement différenciées, c'est-à-dire autochtones et Européens, auxquels s'ajoutent, au xvi^e siècle, les Africains mis en esclavage par les *conquistadores*. Ensuite, le mélange d'éléments culturels provenant de ces origines, ayant subi un processus « d'acculturation », fait émerger une nouvelle culture, qui s'exprime surtout sur le plan religieux, grâce au travail approfondi et continu de curés et de moines accompagnant les conquérants. Le mythe du métissage qui dure jusqu'à nos jours naît précisément avec Doña Marina ou Malintzin (Malinche), l'une des femmes d'Hernán Cortés.

L'anthropologie reprend la figure du métis et le processus de métissage comme partie intégrante d'une dynamique socio-culturelle qui existe indéniablement, mais également comme un but à atteindre par le biais des politiques publiques de l'indigénisme (Basave, 2002). Les controverses autour du métissage perdurent dans le milieu académique. Selon certains experts, le métissage a tendance à déplacer les autochtones de la scène nationale (notamment en les enfermant dans les musées). Pour d'autres, les métis seraient une catégorie intermédiaire additionnelle au sein des différentes strates sociales qui forment la société mexicaine. Selon une autre perspective, les métis représenteraient la classe moyenne qui commence à surgir précisément à partir de la deuxième moitié du xix^e siècle et qui se développe tout au long du siècle dernier. Dans l'anthropologie, le métissage, en tant que concept analytique, se situe à l'intersection du concept de « race » (largement utilisé par les premiers anthropologues), de celui de « culture » (qui a remplacé le précédent) et de celui de « classe » (issu de la sociologie). Jusqu'à aujourd'hui, des débats animés engagent les universitaires autour du sens donné au métissage par rapport à ces trois concepts. Selon les politiciens et les idéologues du xx^e siècle, il n'y a toutefois pas de doute : le Mexique est et doit être un pays métis et le métissage

de la population reste un objectif de politique publique. Ainsi, le principal théoricien et praticien de l'indigénisme dans notre pays, Gonzalo Aguirre Beltrán, écrit-il que «la base organique de l'idéologie de l'indigénisme, ce n'est pas l'autochtone mais le métis» (Aguirre Beltrán, 1992 [1957]: 113).

Le discours de l'indigénisme officiel adopte quelques concepts de l'anthropologie culturelle nord-américaine du milieu du xx^e siècle et les place au centre de ses préoccupations. Dans un premier temps, il rejette la vision raciale (et raciste) des générations antérieures, pour installer solidement l'autochtonie dans le monde de la culture, à partir de l'utilisation de la langue, du concept de «communauté», de diverses traditions, du cycle des fêtes et des cérémonies religieuses (qui sont le produit de l'évangélisation, c'est-à-dire du métissage culturel), des modes traditionnels d'administration de la justice et de résolution des conflits, de la désignation et du respect des autorités locales qui lui sont propres et différentes de la structure politique nationale, etc. Ainsi, l'indigénisme reconnaît-il la singularité des cultures autochtones mais son objectif continue d'encourager ce qu'Aguirre Beltrán (1992) appelle le processus d'acculturation, pour atteindre l'intégration nationale souhaitée. À y regarder de plus près, ce processus a abouti à la dés-indianisation du Mexique. Pour atteindre ce but, l'indigénisme proposait de créer un corps spécialisé d'intermédiaires, appelés «promoteurs culturels», notamment des maîtres d'école bilingues, recrutés dans les communautés autochtones et dont la mission était d'impulser des changements culturels indispensables à la modernisation de leurs villages. La scène principale de ces changements est alors l'école rurale, promue activement par l'État depuis l'époque de José Vasconcelos, ministre de l'Éducation dans les années 1920, qui conçut la devise de l'Université nationale: *Por mi raza hablará el espíritu* («Par ma race parlera l'esprit»). L'apogée de l'éducation rurale autochtone a lieu sous le gouvernement de Lázaro Cárdenas. Dès lors, maîtres d'école, linguistes et anthropologues débattent des concepts et des méthodes qui doivent être utilisés dans l'éducation proposée dans les écoles aux enfants et aux jeunes autochtones. Durant des années, le système d'alphabétisation le plus utilisé est celui de l'hispanisation directe, mais des études démontrent que la désertion scolaire reste élevée malgré la diminution du monolinguisme en langues autochtones. Puis, une théorie surgit selon laquelle il est préférable d'alphabétiser les élèves dans leurs propres langues et de poursuivre une scolarisation en langues autochtones, au moins jusqu'à la troisième année de l'école élémentaire, avant de passer à un enseignement en espagnol et de compléter ainsi un processus d'éducation bilingue. Pour ce faire, un grand nombre de cahiers d'alphabétisation sont produits en plusieurs langues autochtones et des milliers de professeurs sont aussi formés dans ces langues. Cependant, l'éducation autochtone n'est parvenue à

consolidation qu'avec la construction, dans un troisième temps, d'un système d'éducation multiculturelle et interculturelle avec lequel on espère augmenter l'efficacité de l'enseignement élémentaire et orienter les étudiants vers des niveaux supérieurs d'éducation, comme celui des universités interculturelles, établies dans quelques régions du pays seulement. Le débat sur l'éducation autochtone qui s'est ouvert dans les années 1920, et dans lequel l'anthropologie mexicaine a joué un rôle crucial, demeure inachevé.

L'approche culturaliste impulsée par les anthropologues reconnaît que le Mexique est un pays pluriethnique et multiculturel mais qu'il ne doit plus l'être s'il veut s'intégrer totalement au monde moderne. De cette manière, l'indigénisme génère ses propres contradictions qui éclatent au grand jour à partir des années 1970. C'est à cette époque que l'anthropologie de la libération et de la résistance commence à s'exprimer dans les pays qui forment ce que l'on appelle alors le Tiers Monde, dont les nations encore colonisées ou récemment indépendantes d'Afrique, d'Asie et des Caraïbes. Les peuples soumis à différents modes d'exploitation et de soumission trouvent, au sein de diverses théories postcoloniales et d'autres approches de la décolonisation et de la libération, de nouvelles perspectives d'application des savoirs anthropologiques dans les luttes pour les droits humains. J'ai le souvenir d'avoir participé à une Association d'anthropologues du Tiers Monde, qui avait pour but de modifier les paramètres de l'anthropologie académique prédominante. L'anthropologie est utilisée par beaucoup comme un instrument supplémentaire dans les luttes qui, sur la scène internationale, se concentrent sur quatre principaux aspects : la décolonisation, la lutte contre la discrimination et le racisme, les droits des minorités ethniques, linguistiques, religieuses, etc., et les droits collectifs des peuples autochtones.

Ces propositions sont portées notamment au sein des organismes des Nations unies, suite à l'adoption par l'ONU des deux grands accords internationaux sur les droits humains, le Pacte sur les droits civils et politiques et celui sur les droits économiques, sociaux et culturels, tous deux approuvés en 1966. Notons que le Mexique n'a ratifié qu'en 1981 ces instruments juridiques internationaux. Les demandes de plus en plus fortes que portent les peuples autochtones du monde s'insèrent dans le mouvement international pour les droits humains qui fait bon usage de l'apport des études anthropologiques et cela se reflète dans le mouvement autochtone naissant.

Dans la décennie des années 1920, quelques autochtones nord-américains se sont rapprochés de la Société des Nations (précurseur de l'ONU) pour demander leur reconnaissance en tant que peuples ayant leurs propres droits, mais la demande fut rejetée. Après la Seconde Guerre mondiale, une fois créées les Nations unies, les États membres ont privilégié l'idée que les

droits humains universels de chaque individu étaient suffisants pour garantir les droits des autochtones ainsi que d'autres groupes sociaux, raciaux et culturels. De nombreux anthropologues de différents pays participèrent aux études qui précédèrent la rédaction des conventions internationales sur les droits humains. Il était impératif d'expulser du vocabulaire idéologique international le racisme et toute autre forme de discrimination. Rappelons que cette époque se situe très peu de temps après la Seconde Guerre mondiale, que la discrimination raciale aux États-Unis a une validité officielle et que l'Apartheid domine en Afrique du Sud. Le Dr Santiago Genovés, un anthropologue mexicain de l'Institut de recherches anthropologiques de l'Université nationale autonome du Mexique, participa à l'un de ces groupes de travail de l'ONU.

Les représentants des peuples autochtones de différentes régions de la planète arrivent alors à l'ONU pour exprimer, pendant plus de vingt ans, leur droit à la libre détermination en tant que peuples, pour ajouter plusieurs droits collectifs aux droits individuels universels déjà consacrés par la Déclaration universelle des droits de l'homme en 1948. De son côté, l'Organisation internationale du travail (OIT) reconnaît ces droits collectifs autochtones dans sa Convention 169 adoptée en 1989 et que le Mexique ratifie en 1992.

Au Mexique, les peuples autochtones commencent à s'organiser de façon systématique dès la décennie des années 1970. Quelques-uns le font sous l'égide de l'Institut national indigéniste ou de la Direction générale des cultures populaires (*Dirección General de Culturas Populares*) du ministère de l'Éducation (*Secretaría de Educación Pública*), alors que d'autres s'organisent de façon spontanée et indépendante. Parmi les demandes qu'ils formulent, figure le droit à la reconnaissance en tant que peuples dotés de leurs propres identités historiques, sociales, culturelles et territoriales; c'est-à-dire qu'ils réclament le droit à la libre détermination et à l'autonomie dans le cadre d'un État multiculturel et pluriethnique.

L'idée selon laquelle le Mexique est un pays multiculturel et pluriethnique, et que cette dimension constitue un patrimoine de la nation, a fait son chemin dans le discours officiel et elle déplace le vieux discours indigéniste intégrationniste. Beaucoup d'anthropologues participent à ce changement d'optique impulsé par le mouvement autochtone grandissant. Malgré tout, persistent encore ceux qui préfèrent s'en tenir au discours indigéniste plutôt qu'adopter le paradigme d'une société interculturelle. La polémique reste toujours vive.

Cependant, le discours hégémonique est en train de changer sous l'impulsion des nouveaux textes constitutionnels et des instruments internationaux souscrits par le Mexique. Les différences culturelles entre les peuples autochtones et le reste de la population nationale (dans sa majorité métisse, avec la

population afro-mexicaine qui est désormais reconnue, après un long temps d'invisibilisation) ne peuvent plus être considérées comme un réel obstacle à l'intégration nationale, mais doivent être prises en compte comme une composante importante de la riche diversité culturelle du pays.

Plusieurs facteurs contribuent au changement de discours, et de nombreux constats faits par des experts en anthropologie au long de plusieurs décennies n'y sont pas étrangers. Il est fondamental de signaler en première instance l'impact dans la société mexicaine – et au niveau mondial – du soulèvement de l'Armée zapatiste de libération nationale (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, EZLN) le premier janvier 1994. Les Accords de San Andrés sont signés après deux ans de négociations entre l'EZLN et le gouvernement fédéral, en 1996, mais ils ne sont pas appliqués par le gouvernement. Pourtant, ils ouvrent un petit interstice dans la structure autoritaire qui tient les autochtones à l'écart d'une participation effective à la vie publique du pays. Plusieurs années plus tard, au début de la période présidentielle de Vicente Fox en 2001, l'article 2 de la Constitution introduit plusieurs droits des peuples autochtones aujourd'hui reconnus ; mais nous sommes encore loin de sa réelle mise en œuvre. En 2011, le Parlement adopte un nouvel article 1^{er} de la Constitution qui se réfère aux droits humains. Pas à pas, les portes de la protection et de la défense des droits des peuples autochtones, auparavant ignorés, s'ouvrent au pouvoir judiciaire.

En 2003, les parlementaires mexicains adoptent la Loi générale des droits linguistiques (*Ley General de Derechos Lingüísticos*) et, avec celle-ci, est créé l'Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Institut national de langues autochtones, INALI) qui jusqu'à présent identifie dans le pays plus de 60 langues autochtones vivantes, bien que plusieurs d'entre elles risquent de disparaître car peu de personnes les parlent. Le gouvernement démarche l'UNESCO pour qu'elles soient reconnues comme partie du patrimoine culturel immatériel de l'humanité.

Parmi les multiples congrès, colloques et séminaires de ces dernières années, il convient de mentionner la Rencontre nationale agenda autochtone (*Encuentro Nacional Agenda Indígena*) en juillet 2015, qui se prononce dans les termes suivants :

Des représentants des organisations et des communautés autochtones provenant de 18 États du pays, réunis lors de la « Rencontre nationale agenda autochtone : évaluation et défis », ont exigé de faire des Accords de San Andrés, signés entre l'État mexicain et l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) le 16 février 1996, un patrimoine politique des peuples autochtones du Mexique, qui rassemble leur expérience et leur sagesse, en tant que plateforme minimale de droits qui doivent se traduire en lois, institutions et

politiques publiques car ils ont été construits démocratiquement et sont protégés par les institutions de l'État⁴.

La déclaration autochtone qui clôture cette rencontre souligne que la relation historique de l'État mexicain avec les peuples autochtones a été jusqu'à présent « d'oppression politique et coloniale, de ségrégation raciale, d'ethnocide et de pillage de nos territoires, de nos ressources naturelles, des savoirs ancestraux en sciences et en arts, ainsi que de notre patrimoine culturel intangible ».

La demande politique commune des différents mouvements autochtones du Mexique est celle de la pleine reconnaissance de nos droits collectifs en tant que sujets de droit public, en tant que sujets politiques collectifs intégrant le pacte fédéral des trois niveaux de pouvoir, avec une identité propre, avec la capacité de se gouverner de façon autonome selon nos systèmes normatifs internes ; avec une personnalité juridique, un territoire et un patrimoine qui nous sont propres⁵.

Ce texte, avec d'autres qui vont dans le même sens, présente une problématique théorique non résolue qui implique l'anthropologie et d'autres sciences. Ainsi, il est courant de classifier les peuples depuis l'anthropologie culturelle, selon leur degré de développement technologique, tels que « primitifs » ou « traditionnels » à un extrême, « modernes » ou « avancés » à l'autre extrême. Quand cette vision est liée à l'écologie culturelle, c'est-à-dire à la relation entre la société et l'environnement, quelques théories séduisantes sont produites sur l'évolution des sociétés humaines, qui correspond parfaitement aux écoles évolutionnistes du XIX^e siècle et dont les anthropologues marxistes se sont abreuvés pendant longtemps.

Aguirre Beltrán analyse la structure et la dynamique des « régions de refuge » dans lesquelles coexistent les *ladinos* (métis et créoles dominants) avec les autochtones et *ladinos* pauvres et subordonnés, au sein d'un système de domination régionale. Au lieu d'appliquer une analyse de classes sociales (comme le marxisme l'aurait fait), il reprend le schéma des « castes et classes » de la sociologie nord-américaine, dans un sens de stratification et non de confrontation des classes sociales.

Un autre courant du marxisme utilise le schéma classique des rapports de classe. Autrement dit, il considère les peuples autochtones comme une fraction

4. « Urge que en México prevalezca el debate de las problemáticas en territorios indígenas », CGT Chiapas, 17 juillet 2015.

5. Déclaration de la réunion nationale « Agenda Indígena Evaluación y Desafíos », *Enlace indígena*, 17 juillet 2015.

surexploitée de la paysannerie, en l'occurrence le prolétariat agraire, composé de journaliers agricoles yaquis, tarahumaras et mixtèques, parmi d'autres, dans la vallée de San Quintín en Basse-Californie. Ce courant rejette la théorie de la modernisation et privilégie la lutte des classes dans le cadre d'une société agraire, comme elle existe au Mexique au début de la Révolution de 1910.

Le choix entre un Mexique pluriculturel qui opte pour la modernisation et un Mexique rural divisé en classes sociales opposées qui luttent pour le contrôle de la terre et des ressources naturelles, continue d'animer des antagonismes en sciences sociales. Pablo González Casanova et Rodolfo Stavenhagen ont introduit le concept de « colonialisme interne » pour se référer à ces processus d'exploitation et de domination dont les peuples autochtones sont victimes depuis la Conquête.

L'un des aspects les plus conflictuels concernant les régions autochtones au Mexique est la lutte pour le contrôle du territoire et des ressources naturelles. Alors que l'article 2 de la Constitution, approuvée en 2011, reconnaît le droit des peuples autochtones à leurs territoires ancestraux, la loi agraire continue de parler de droits fonciers des *ejidos*, des terres communales et des parcelles de propriétés privées. La situation déjà complexe des peuples autochtones n'est pas moins surprenante lorsque l'État traite les demandes autochtones avec deux approches juridiques différentes qui proviennent de deux traditions distinctes, comme le sont les luttes agraires et les droits humains collectifs. Même les théories anthropologiques les plus modernes n'ont pas été capables de proposer des solutions à ces problèmes.

L'approche des « régions de refuge » a servi à légitimer la politique indigéniste d'il y a un demi-siècle. On parle aujourd'hui de nouvelles identités autochtones qui sont liées aux processus migratoires, aux luttes pour préserver un environnement sain et éviter l'écocide, ainsi qu'à la défense des terres contre les grands intérêts transnationaux des compagnies minières et des consortiums industriels. À cet égard, la récente encyclique *Laudato Si* du pape François à propos de questions environnementales renforce les demandes que les peuples autochtones présentent depuis des décennies au niveau international et dans leurs pays respectifs.

Au Mexique, une nouvelle génération d'intellectuels autochtones (dont des anthropologues) milite pour les droits humains, en résistant aux attaques qui proviennent de multiples secteurs. Dans ces conflits, on peut souligner le rôle actif que les femmes autochtones assument à tous les niveaux.

L'approche postmoderne au sein de l'anthropologie affirme qu'il est impératif de placer les arguments à leur juste mesure. Ainsi, celui qui effectue un discours doit préciser d'où il le fait et quelle est sa position. Les vérités absolues n'existent pas. Par conséquent, l'anthropologie indigéniste propose une vision

qui vient de l'extérieur et l'anthropologie autochtone, une autre qui vient de l'intérieur. Cela doit nous conduire à reconfigurer les méthodologies de travail et les concepts qui guident les théories interprétatives, sans tomber dans l'écueil d'ethnométhodologies qui s'excluent les unes les autres.

Ce qui n'était qu'un programme de formation d'ethnolinguistes lié au Ciesas (Centre de recherche et d'études supérieures en anthropologie sociale), il y a trente ans, s'est transformé aujourd'hui en différents programmes de formation d'anthropologues autochtones dans de nombreuses universités du pays et avec de nombreuses spécialités. C'est pour cela que l'on salue ici la récente création d'une licence en anthropologie au sein de la Faculté des Sciences politiques et sociales de l'Université nationale autonome de Mexico.

Aux Nations unies, les efforts des peuples autochtones se poursuivent pour intégrer leurs droits au droit international. C'est une grande victoire que l'Assemblée générale des Nations unies ait proclamé la Déclaration des droits des peuples autochtones en 2007. La diplomatie mexicaine a contribué à ce processus et à l'adoption de résolutions semblables dans divers organismes spécialisés. Toutefois, il reste beaucoup à faire.

Comme on a pu le voir, l'anthropologie mexicaine se constitue en discipline académique en lien étroit avec une vision nationaliste du pays et avec une politique d'État connue sous le nom d'«indigénisme». Cela n'aurait pas été possible sans l'engagement social déployé par les premiers anthropologues du début du siècle dernier, ainsi que par leurs étudiants et collaborateurs les années qui suivirent.

On a également noté que cette vision nationaliste change de perspective et que les objectifs des politiques publiques s'adaptent peu à peu à ces changements. Quelques anthropologues, hommes et femmes de renom de la seconde et de la troisième générations, ont joué un rôle important dans ce mouvement, car ces chercheurs assumaient la responsabilité qui était liée à l'opportunité de se former en sciences anthropologiques dans une institution publique comme l'École nationale d'anthropologie et d'histoire.

Cependant, que signifie aujourd'hui parler de la responsabilité sociale de l'anthropologie et de l'engagement social de ceux qui l'exercent au niveau professionnel, dans l'université, dans le service public ou dans une entreprise d'études de marché?

Le problème peut se réduire à une question d'éthique, c'est-à-dire à des valeurs morales. Ceci ne veut pas dire que chaque anthropologue doit être une «bonne» personne, ce qui néanmoins serait souhaitable, à l'évidence. Nous avons l'exemple de l'éthique qui est attendue de la part des spécialistes praticiens de la médecine. Nous connaissons les codes d'éthique qui ont été élaborés à travers l'établissement de principes de base que tout professionnel

de la médecine doit appliquer. Cependant, il existe des cas dramatiques où ces principes sont violés, les plus connus étant dans l'histoire du ^{xx}e siècle les expériences sur la chair humaine vivante, pratiquées par les médecins nazis dans les camps de concentration pendant la Seconde Guerre mondiale.

Dans notre milieu aussi surviennent de nombreux incidents qui contribuent à remettre en question l'intégrité éthique du professionnel. Par exemple, s'il revient aux archéologues de préserver et de protéger le patrimoine national de l'époque précoloniale, que peuvent-ils faire quand un supermarché s'installe au milieu d'une zone archéologique et détruit une partie de ce patrimoine?

J'ai commencé à me poser ces questions quand j'étais encore étudiant, lorsque je suis parti travailler dans la région du bassin du fleuve Papaloapan (Oaxaca), dans le but de convaincre les familles mazatèques d'accepter d'être relocalisées hors du lac artificiel du barrage qui allait inonder leurs terres et leurs maisons. Mes compagnons et moi étions appelés « techniciens en relogement » et nous avons intégré un corps appelé « brigades de persuasion ». Tout cela, au nom du progrès et du développement que le gouvernement voulait offrir aux Mazatèques, sans toutefois les avoir consultés auparavant.

Si actuellement l'État et les entreprises privées recrutent des anthropologues en tant que conseillers pour des projets de développement qui ont une influence sur les conditions de vie de la population concernée, l'environnement, l'alimentation et la santé, tandis qu'entrent en jeu de l'autre côté les grands intérêts économiques des entreprises impliquées (comme les sociétés minières ou les pôles touristiques par exemple), comment peut-on ou doit-on appliquer l'éthique professionnelle ou la responsabilité sociale de tel ou tel professionnel? Est-ce que le conseil de l'anthropologue représente une marchandise supplémentaire sur le marché? Ou bien exprime-t-il aussi une vision du monde qui se traduit dans un engagement humain et social?

Les situations délicates ne manquent pas au Mexique. Le président Cárdenas (1934-1940) invita dans le pays une organisation nord-américaine de missionnaires évangélistes pour qu'ils alphabétisent les populations autochtones. Le SIL (*Summer Institute of Linguistics*), composé de linguistes professionnels, s'est installé dans différentes régions mexicaines et a produit en très peu d'années des cahiers, des manuels et des dictionnaires en langues autochtones qui auparavant ne détenaient pas d'écriture spécifique. Ils sont très appréciés des autorités éducatives et indigénistes.

Cependant, pendant les années de la Guerre froide, une information circula selon laquelle le SIL servait les intérêts géopolitiques de la CIA, l'agence d'espionnage du gouvernement des États-Unis, et ses agents furent expulsés de plusieurs pays d'Amérique latine. Le gouvernement du Mexique qui avait signé un accord de collaboration avec le SIL se montrait satisfait de son œuvre

linguistique, mais la communauté d'anthropologues professionnels lui a tourné le dos malgré la reconnaissance de la valeur des travaux de linguistique appliquée.

À présent, en considérant le grand nombre de foyers de violence dans différents coins du monde, certains osent annoncer qu'il existe des cultures qui ont plus ou moins tendance à l'intolérance et au rejet de celui qui ne pense pas comme eux, tandis qu'il y aurait des cultures plus ouvertes et tolérantes, basées sur les concepts de libertés individuelles et de droits humains universels. Vraiment? Quel rôle jouent les chercheurs du social et du culturel dans la création de certains mythes ou stéréotypes qui s'étendent et se perpétuent dans l'imaginaire public?

Au Mexique, des débats eurent lieu à différentes époques sur les cultures autochtones (très soigneusement étudiées par l'anthropologie) considérant soit qu'elles constituent un obstacle au développement et au progrès, soit qu'elles peuvent être porteuses de valeurs qui leur permettraient de s'intégrer au monde moderne. Pendant la période raciste de Porfirio Díaz, la première posture domine les esprits, alors que la seconde s'impose à l'époque postrévolutionnaire de l'indigénisme. Ces deux approches coïncident toutefois sur le fait que les cultures indigènes, comme on les appelle à l'époque, doivent tendre à disparaître pour le bien-être du pays. Personne ne prit la peine de demander l'avis des peuples autochtones au sujet de cette controverse. La matière première de cette polémique est fournie par les anthropologues, les économistes et les professeurs, parmi d'autres.

Maintenant que les peuples autochtones assument un rôle de plus en plus actif dans la défense de leurs droits, certains parmi eux expriment le besoin de résoudre des problèmes enracinés depuis bien longtemps, comme l'inégalité de genre à l'intérieur des communautés et les droits, souvent ignorés, des femmes autochtones. Qu'est-ce que l'anthropologie peut accomplir dans la défense et la promotion des droits des femmes dans le contexte des cultures autochtones?

Bien plus inquiétant est le panorama généralisé des abus constants des droits humains des peuples autochtones, qui est amplement documenté par les organisations nationales et internationales de défense de ces droits. Dans le cadre des luttes pour la défense de leurs terres, de leurs ressources et de l'environnement, de nombreux dirigeants autochtones (hommes et femmes) souffrent d'humiliations, d'incarcérations et de jugements injustes et illégaux. D'autres sont victimes de persécutions, de disparitions forcées et d'exécutions sommaires que les autorités ne sont pas capables de résoudre ou dans lesquelles celles-ci sont impliquées. Aujourd'hui, le Mexique est l'un des pays les plus violents au monde, avec d'importantes violations des droits humains de sa

population, au sein de laquelle la proportion des victimes autochtones est la plus élevée. Le cas le plus dramatique des dernières années est la disparition forcée des étudiants de l'école normale d'Ayotzinapa dans l'État de Guerrero. Les autorités compétentes ne sont pas encore capables de résoudre l'affaire.

La communauté académique des anthropologues, conjointement avec le reste des citoyens, a l'opportunité – et je dirais même la responsabilité – d'élever la voix en défense de ces victimes et de tant d'autres dont les droits humains subissent de graves atteintes. Nous ne sommes plus à l'époque de l'État bienfaiteur mais à celle de l'État coresponsable de la violence qui s'impose dans le pays. Le projet national que les anthropologues d'antan pensaient atteindre s'est évanoui. Les défis auxquels nous faisons face aujourd'hui exigent de la part de l'anthropologie une redéfinition de ses objectifs et de son engagement auprès de la société et du peuple mexicain.

À l'époque du nazisme et du fascisme en Europe, les intellectuels, les scientifiques, les écrivains, les artistes, les musiciens, les journalistes et bien d'autres se demandaient quel était leur rôle dans la vie publique. Comme nous le savons, beaucoup d'entre eux s'exilent finalement, d'autres y perdent la vie, ou bien s'intègrent à la résistance, et quelques-uns dans le désespoir abandonnent la plume et le pinceau pour essayer de survivre autrement. Peu d'intellectuels se soumettent bon gré, mal gré aux dictatures, même si parfois ils le font avec conviction et enthousiasme, comme pendant le stalinisme de l'Union soviétique. Dans ces années d'obscurantisme et de mort, une réponse à une interrogation reste attendue : quelle est la responsabilité sociale de l'intellectuel ? Aujourd'hui, les intellectuels universalistes des pays musulmans doivent se poser la même question face à l'attaque fanatique islamiste qui nie toutes les valeurs humaines que la société mondiale a pu conserver et établir dans des normes de conduite après la Seconde Guerre mondiale.

Les cultures sont-elles coupables ? Comment peut-on opter pour un engagement social dans la vie de tous les jours ? Nous n'avons pas appris cela à l'école d'anthropologie, sauf par le biais de quelques professeurs qui savaient transmettre non seulement des savoirs mais aussi des valeurs éthiques et des engagements humains, comme le professeur Ricardo Pozas dont je me souviens bien. Nous apprenons cela notamment à partir du travail pratique, auprès de nos pairs, devant les injustices et les abus dont nous sommes témoins quotidiennement. Je continue jusqu'à aujourd'hui à affirmer que j'ai appris davantage pendant les mois de travail de terrain dans différentes régions du pays que pendant les années passées dans les salles de classe.

Merci beaucoup de votre attention.

BIBLIOGRAPHIE

- Aguirre Beltrán, Gonzalo**, 1992 [1957], *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista.
- Basave Benítez, Agustín**, 2002, *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- Boas, Franz**, 1940, *Race, Language, and Culture*, New York, Macmillan.
- Cardoso de Oliveira, Roberto**, 1993, «O movimento dos conceitos na antropologia», *Revista de Antropologia*, vol. 36, pp. 13-31. Reproduit dans *O trabalho do antropólogo*, Sao Paulo, Editora UNESP, 2000, pp. 37-52.
- Caso, Alfonso**, 1962, *Los centros coordinadores indigenistas*, Mexico, Instituto Nacional Indigenista.
- Castillo Ramírez, Guillermo**, 2013, «La propuesta de proyecto de nación de Gamio en Forjando patria (pro nacionalismo) y la crítica del sistema jurídico-político mexicano de principios del siglo XX», *Desacatos*, n° 43, Ciesas, pp. 111-126.
- De la Peña, Guillermo**, 2013, «Introduction. Pluralidad e interdisciplina en la antropología mexicana», in García Acosta, Virginia et de la Peña, Guillermo (dir.), *Miradas Concurrentes. La antropología en el diálogo interdisciplinario*, Mexico, Publicaciones de la Casa Chata, pp. 13-67.
- Gamio, Manuel**, 2006 [1916], *Forjando Patria (pro nacionalismo)*, Mexico, Porrúa.

STRUCTURES ÉDITORIALES DU GROUPE L'HARMATTAN

L'HARMATTAN ITALIE
Via degli Artisti, 15
10124 Torino
harmattan.italia@gmail.com

L'HARMATTAN HONGRIE
Kossuth l. u. 14-16.
1053 Budapest
harmattan@harmattan.hu

L'HARMATTAN SÉNÉGAL
10 VDN en face Mermoz
BP 45034 Dakar-Fann
senharmattan@gmail.com

L'HARMATTAN CONGO
67, boulevard Denis-Sassou-N'Guesso
BP 2874 Brazzaville
harmattan.congo@yahoo.fr

L'HARMATTAN CAMEROUN
TSINGA/FECAFOOT
BP 11486 Yaoundé
inkoukam@gmail.com

L'HARMATTAN MALI
ACI 2000 - Immeuble Mgr Jean Marie Cisse
Bureau 10
BP 145 Bamako-Mali
mali@harmattan.fr

L'HARMATTAN BURKINA FASO
Achille Somé – tengnule@hotmail.fr

L'HARMATTAN GUINÉE
Almamy, rue KA 028 OKB Agency
BP 3470 Conakry
harmattanguinee@yahoo.fr

L'HARMATTAN TOGO
Djidjole – Lomé
Maison Amela
face EPP BATOME
ddamela@aol.com

L'HARMATTAN RDC
185, avenue Nyangwe
Commune de Lingwala – Kinshasa
matangilamusadila@yahoo.fr

L'HARMATTAN CÔTE D'IVOIRE
Résidence Karl – Cité des Arts
Abidjan-Cocody
03 BP 1588 Abidjan
espace_harmattan.ci@hotmail.fr

NOS LIBRAIRIES EN FRANCE

LIBRAIRIE INTERNATIONALE
16, rue des Écoles
75005 Paris
librairie.internationale@harmattan.fr
01 40 46 79 11
www.librairieharmattan.com

LIBRAIRIE DES SAVOIRS
21, rue des Écoles
75005 Paris
librairie.sh@harmattan.fr
01 46 34 13 71
www.librairieharmattansh.com

LIBRAIRIE LE LUCERNAIRE
53, rue Notre-Dame-des-Champs
75006 Paris
librairie@lucernaire.fr
01 42 22 67 13



PEUPLES ET SAVOIRS AUTOCHTONES À L'ÉPREUVE DES (DÉ)MESURES

COLLECTION

« HORIZONS AUTOCHTONES »

Les contributeurs,
par ordre d'apparition

Sabrina Melenotte
Bruno Baronnet
Irène Bellier
Anna Schmit
Leslie Cloud
Claude Le Gouill
Annick Thomassin
Sofia Cevallos
Verónica González
Marie Salaün
Raphaël Coliaux
Silvia Macedo
Léa Lefèvre-Radelli
Rodolfo Stavenhagen

Prix : 28,00 euros

ISBN 978-2-343-21414-6



Ce livre prend comme point de départ les normes établies ou transgressées au sein des relations entre peuples autochtones, États, marchés et organisations sociales. Il appréhende la démesure et l'excès de pratiques et de projets qui pénètrent les territoires des peuples autochtones et met en lumière la colonialité du pouvoir, la construction d'hégémonies nationalistes et l'oppression historique.

En quoi et comment les peuples autochtones sont-ils l'objet de pratiques économiques, politiques et sociales démesurées ? Dans quelle mesure les normes d'États ayant pris le tournant multiculturaliste et adopté la Déclaration des droits des peuples autochtones en 2007, permettent, tolèrent, produisent ou reproduisent des violences, souvent discriminatoires et racistes, à l'encontre des peuples autochtones ? Dans quelle mesure l'adoption d'un nouveau cadre législatif et les pratiques quotidiennes des peuples autochtones offrent-elles des moyens de contrer ou négocier ces démesures ?

Les études de cas présentées dans cet ouvrage abordent les défis liés aux savoirs et aux pouvoirs des peuples autochtones face à diverses démesures, mais aussi les expériences d'organisation de sujets dotés de ressources politiques et culturelles et de droits collectifs pour y répondre. S'intéresser à la production des savoirs et des pouvoirs autochtones dans différents contextes permet également d'interroger les capacités transformatrices, mesurées ou non, d'organisations et de collectivités autochtones qui se dotent d'instruments pour leur émancipation dans un cadre d'autodétermination.

Couverture : œuvre de Saúl Kak.

COLLECTION HORIZONS AUTOCHTONES