

Cinquièmes journées doctorales sur les expérimentations démocratiques,  
la participation du public et la démocratie participative  
(Vendredi 12 et Samedi 13 janvier 2018)

## La confrontation aux « savoirs autochtones » dans les dispositifs de participation indigène

SPOERER Matilde

(mspoerer@yahoo.fr)

Doctorante

CESSP - Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

### *Introduction*

En mars 2008 le Chili ratifiait la Convention n°169 de l'OIT, principal instrument international de protection des droits des peuples autochtones. L'esprit de consultation et de participation constitue la pierre d'angle de la Convention sur laquelle reposent toutes ses dispositions. Elle exige que les peuples indigènes et tribaux soient consultés et qu'ils s'engagent dans une « participation libre, préalable et informée » dans les processus politiques et de développement qui les affectent<sup>1</sup>. En 2013, le gouvernement chilien mettait en place une procédure pour élaborer conjointement avec les peuples indigènes une réglementation afin de permettre l'application de cette Convention. C'est l'origine de la dénommée Table de consensus qui instaure un dialogue, sous une forme jusque-là inédite au Chili, entre l'État et les peuples autochtones<sup>2</sup>. En effet, cette Table de consensus est conçue comme un dispositif participatif qui a lui-même pour mission d'élaborer une procédure de participation et de consultation. Quels sont les différents savoirs mobilisés par les participants ? Quelle est la place et les enjeux autour des savoirs autochtones dans les dispositifs de participation indigène ?

À partir de l'analyse de la dynamique délibérative nous opérons une distinction des savoirs mobilisés par les acteurs de la Table de consensus dans l'élaboration de la réglementation de la Convention n° 169. Premièrement, les individus peuvent utiliser un savoir technique qui se manifeste dans la

<sup>1</sup> Convention n° 169 de l'OIT: <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--fr/index.htm>

<sup>2</sup> Neuf peuples indigènes sont reconnus officiellement au Chili: Aymara, Coya, Diaguita, Quechua, Atacameño, Rapa Nui, Mapuche, Kawéskar, Yagán.

maitrise du langage de l'administration et des outils juridiques. Souvent mobilisé par les fonctionnaires, ils construisent une argumentation fondée sur leurs connaissances professionnelles (se sont souvent des juristes) et institutionnelles (fonctionnement de l'administration et des institutions politiques où ils travaillent). Des indigènes sont aussi susceptibles de mobiliser des compétences techniques (plutôt en référence au droit international) qu'ils ont appris dans leurs activités ou engagements préalables. Deuxièmement, les individus peuvent aussi mobiliser un savoir militant issu d'une expérience de militantisme politique ou associatif et réinvestis dans le dispositif participatif, tel que : décoder les réseaux d'acteurs, identifier des opportunités, conduire une réunion, savoir prendre la parole en public, etc. Mobilisés dans un contexte participatif, ces compétences agissent pour modifier un rapport de force inégalitaire afin de prendre les rennes de la délibération. Troisièmement, les savoirs autochtones qui renvoient à la vision du monde des sociétés dites autochtones et de leur histoire d'interaction avec leur environnement naturel. C'est sur la base de ce savoir que se fonde la participation des autochtones dans ce type de dispositifs. C'est un savoir construit à partir des traditions culturelles et des modes de vie spécifiques et qui prend appui sur la langue, les interactions sociales, la relation avec la nature, les rituels et la spiritualité. Le tout, composant un discours identitaire porteur d'une tension constitutive entre ancrage local et globalisation. C'est sur ce dernier savoir que nous focaliserons notre analyse.

*Tableau : Typologie des savoirs dans les dispositifs de participation indigène*

Type de savoir	Savoir autochtone	Savoir militant	Savoir technique
<b>Fondements</b>	Connaissances propres aux indigènes en relation à leurs coutumes, langue, systèmes sociaux, rituels et spiritualité.	-Savoirs et savoir-faire politiques. -Compétence sur la méthode (formes, modalités, conditions) de la participation.	Expertise juridique et compétences institutionnelles.

*La place des « savoirs autochtones » dans les dispositifs de participation indigène*

Les membres du secteur indigène ont tendance à utiliser un argumentaire construit à partir de l'expérience individuelle et/ou collective. Cette démarche leur permettrait d'ouvrir les yeux à leurs interlocuteurs au sujet des effets concrets et tangibles de la construction d'une réglementation sur la vie

des peuples indigènes. C'est à travers un savoir qui prend la forme discursive du témoignage personnel et du récit d'expériences quotidiennes que les Indigènes montrent qu'ils sont les meilleurs connaisseurs des réalités liées à leur vie et à leur culture. Pour amener les représentants du gouvernement qui n'appartiennent pas à leur univers (*cosmovisión*) à partager leurs préoccupations, des délégués indigènes essayent d'établir un lien spécifique entre leurs problèmes et leur réaction émotionnelle (Traïni et Siméant, 2009) de façon à les diriger vers une attitude plus compréhensive et bienveillante. Cependant, ces formes de prise de parole centrées sur les expériences personnelles des locuteurs sont plus ou moins sévèrement recadrées, soit ouvertement dévalorisées dans la mesure où elles relèveraient du « *pathos* » et de la « démagogie » (Traïni et Siméant, 2009, p.15), dans une tentative d'imposer la manière « correcte » et « démocratique » de s'exprimer. Ainsi, « les déclarations émotionnelles n'ont pas lieu d'être »<sup>3</sup> affirme par exemple le chef de l'Unité des affaires indigènes. À cette proscription des émotions s'ajoutent des disqualifications sur des exposés jugés « passionnés » du secteur indigène, telle comme dans l'exemple qui suit :

Nous sommes en train de parvenir à un consensus de façon raisonnable et non pas à travers la passion, ou ce que je veux, ce qui me fait de la peine, ou ce que je voudrais ou aimerais. Nous essayons de nous mettre d'accord en nous appuyant sur des raisons. C'est un exercice démocratique dans lequel la décision qui sera prise à travers le consensus doit être raisonnée. Nous [gouvernement] sommes en train de donner des arguments qui, d'après nous, n'ont pas été réfutés par d'autres arguments. Et c'est justement l'intérêt de cet exercice : existe-t-il ou pas des arguments pour soutenir une position face à ce sujet ? (I.C., ministère du Secrétariat de la présidence, Table de consensus, mars 2013).

Il s'agit de disqualifier des propos relevant de l'« émotionnel » afin d'évacuer toute tentative d'argumentaire ne répondant pas au registre technique que les agents gouvernementaux maîtrisent bien. Ces procès en illégitimité sont une forme d'exclusion ou, pour reprendre les termes de Boccara et Bolados (2008), de « violence symbolique » que les fonctionnaires exercent à l'encontre des peuples indigènes, ce qui s'inscrit pleinement dans la lutte politique. L'État exerce ainsi sa domination car les fonctionnaires n'intègrent pas le poids de l'histoire, ni les structures sociales asymétriques et les états affectifs qui en résultent.

---

<sup>3</sup> M.A., chef l'unité des Affaires indigènes, Table de consensus, mars 2013.

La narration des Indigènes, à l'instar de celle des « habitants » ou des « voisins » qui s'expriment en mobilisant un « savoir d'usage<sup>4</sup> » (Nez, 2015) dans les démarches participatives, prend la forme rhétorique de « l'enracinement et du témoignage » (Talpin, 2010). Pour autant, bien que basée sur des expériences personnelles et des récits de la vie quotidienne, la parole des Indigènes est avant tout une parole teintée de références culturelles. En d'autres termes, dans la lutte politique qui se tient à l'intérieur du dispositif, le discours et les émotions sont associés à l'ethnicité. Cette dernière apparaît comme une réponse mobilisée par le secteur indigène dans un dispositif participatif qui leur est défavorable. C'est une ressource parmi d'autres, mobilisée par des participants indigènes se trouvant face à des situations adverses et sous tension. Prenons, par exemple, l'intervention d'un représentant du peuple mapuche en réponse au chef de l'unité indigène du ministère du Développement social qui, quelques instants auparavant, proscrivait les « déclarations émotionnelles » :

Monsieur Abogabir, vous dites que nous sommes émotionnels. Je vais vous expliquer. Nous sommes mapuches, le mot le dit : « mapu-che : hommes de la terre ». Nous aimons notre terre, notre air, nos arbres, nos eaux, nous aimons tout notre territoire. Alors nous sommes aussi des êtres émotionnels. Parce que lorsque l'on se rend compte que l'on fait les lois dans notre dos... c'est ça notre douleur. Si nous sommes émotionnels c'est parce que nous aimons notre terre, mais, malheureusement, il en est ainsi. Nous sommes au Chili, c'est triste d'être né dans un pays dans lequel la convention n°169 ne peut pas être utilisée dans les municipalités. (A.N., Peuple Mapuche, Table de consensus, mars 2013).

Les interactions au sein de la Table de consensus sont influencées par la catégorisation ethnique des individus. Plus particulièrement, les émotions acquièrent une dimension ethnique en ce qu'elles sont intimement liées au fait même d'être Mapuche. En effet, la relation affective entretenue avec la terre, et de façon plus générale avec l'environnement, c'est-à-dire l'enracinement local, est ici définie d'un point de vue ethnique. Les émotions évoquent l'attachement particulier à leur communauté et leur ancrage territorial. Plus encore, nous constatons à l'échelle locale le même phénomène que celui relevé par Irène Bellier (2007, 2009) dans l'arène internationale : au répertoire juridique se juxtapose un répertoire ethnicisé autour de la question « qui sont les autochtones ». Des interventions en *mapudungun*<sup>5</sup>,

<sup>4</sup> La notion de savoir d'usage se réfère à la connaissance qu'a un individu ou un collectif de son environnement immédiat et quotidien, en s'appuyant sur l'expérience et la proximité (Nez, 2013).

<sup>5</sup> Langue mapuche.

l'expression de sentiments et de l'enracinement, ainsi que le récit d'expériences, accompagné de descriptions d'images et de sons, sont l'expression d'une forme de rhétorique qui cherche à stabiliser une définition de ce que est d' « être indigène ». La mobilisation d'un « savoir autochtone »<sup>6</sup>, c'est-à-dire d'une connaissance sur les communautés, rituels et systèmes de représentations traditionnels, se transforme ainsi en un « capital culturel » (Boccaro, 2011, p.196) dont les délégués indigènes peuvent jouer pour exercer une influence, un pouvoir ou, dans d'autres cas pour acquérir certains biens. L'un des enjeux de la confrontation est donc de déployer et de faire valoir ce savoir particulier des et sur les autochtones de façon à parvenir à ses fins, tout en participant au processus de construction du sujet autochtone.

Plus encore, cette ethnicisation du discours permet d'apprécier le processus par lequel la connaissance de soi-même, ainsi que l'interaction avec autrui est influencée par la catégorisation ethnique des personnes. Par exemple, des représentants indigènes vont jusqu'à en appeler directement à l'ethnicité : « Je comprends votre position, mais pendant un instant, essayez de penser à votre nom mapuche, essayez de l'avoir présent dans votre esprit, dans votre *quimún*. »<sup>7</sup>, apostrophe une dirigeante indigène envers un fonctionnaire d'origine mapuche pour qu'il change de position face à la question traitée. Par ailleurs, c'est l'impossibilité d'une modification réelle du système juridique (« C'est triste d'être né dans un pays dans lequel la Convention n° 169 ne peut pas être utilisée dans les municipalités »<sup>8</sup>) qui induit une situation de rapport de force dont le traitement défensif et émotionnel contribue à la mobilisation, par certains Indigènes, du répertoire de l'ethnicité. L'une des seules interventions réalisées en *mapudungun* qui a précisément lieu lors de la discussion des articles les plus controversés du règlement en est exemplaire. C'est à ce moment d'impasse que la seule autorité traditionnelle présente à la Table de consensus prend la parole dans sa langue, puis brièvement en espagnol<sup>9</sup>. À travers la mobilisation de

<sup>6</sup> L'UNESCO définit les « savoirs locaux et autochtones » comme « les connaissances, savoir-faire et philosophies développés par des sociétés ayant une longue histoire d'interaction avec leur environnement naturel. Pour les peuples ruraux et autochtones, le savoir traditionnel est à la base des décisions prises sur des aspects fondamentaux de leur vie quotidienne. Ce savoir fait partie intégrante d'un système culturel qui prend appui sur la langue, les systèmes de classification, les pratiques d'utilisation des ressources, les interactions sociales, les rituels et la spiritualité. Ces modes de connaissance uniques sont des éléments importants de la diversité culturelle mondiale et sont à la base d'un développement durable localement adapté. » (<http://www.unesco.org/new/fr/natural-sciences/priority-areas/links/related-information/what-is-local-and-indigenous-knowledge/>) [consulté le 4 novembre 2017].

<sup>7</sup> A.L., Peuple mapuche, Table de consensus, mars 2013.

<sup>8</sup> A.N., peuple Mapuche, Table de consensus, mars 2013.

<sup>9</sup> « Je me dois de prendre la parole à ce moment de la Table où nos frères de tous les peuples [indigènes] sont présents. Je quitte cette Table renforcé. Et je vous demande aussi de pouvoir quitter cette Table en vous sentant renforcés. Mais, en même temps, je suis désolé de ne pas avoir trouvé de solution, la solution tant espérée par les peuples, ou au moins par ceux de ma province du Consejo de Todas las Tierras. J'avais l'espoir que de bons fruits, favorables à notre peuple, sortiraient d'ici. Je me rends compte que c'est pas le cas, comme ça ne l'a pas été non plus au cours de l'histoire. Il y a eu

l'autochtonie se construit ainsi une distance culturelle plus ou moins radicale qui sépare les fonctionnaires des membres indigènes de la Table, et, plus globalement, les « Chiliens » des « Indigènes ». Par exemple, la prégnance des catégories ethniques construites de longue date et actualisées dans le cadre des dispositifs est exprimée clairement par les délégués du gouvernement, tel que l'illustrent les extraits d'entretiens suivants :

Je pense que toutes les personnes qui travaillent au sein du gouvernement et qui appartiennent à un peuple indigène ont une fonction, parfois ingrate, mais nécessaire. Et cette fonction [...] est celle de servir de pont, de lien entre deux peuples qui n'ont rien ou peu en commun. Et la communication entre ces deux mondes est très difficile. (I.C., Segpres, Table de consensus, mars 2013).

Nous [délégués du gouvernement], on avait une position très technique, dure : c'est notre proposition et on a une marge de manœuvre étroite. Et il est arrivé par exemple qu'ils [les délégués indigènes] parlent dans leur langue. Ils arrivaient avec leur *lonko*, du peuple mapuche, et il parlait en *mapudungun* et personne comprenait. Bien sûre, on ne disait rien. Je pense qu'il disait des choses importantes, mais nous n'avions pas de traducteurs... Ils [les délégués indigènes] nous critiquaient souvent en disant qu'on se mettait pas à leur place, que leur vision du monde, leurs coutumes, leurs traditions... Ils expliquaient que la rivière est sacrée et qu'on ne pouvait pas couper sa trajectoire, que nous ne donnions aucune importance à ces choses-là, etc. Alors, évidemment, de notre position au sein de l'exécutif, la relation avec eux a été très difficile. Plusieurs fois ils se sont mis à pleurer. Ils disaient : « Vous nous comprenez pas ». (T.P., délégué du gouvernement, entretien personnel, octobre 2013).

La mobilisation d'un répertoire ethnicisé contribue à réifier l'antagonisme entre l'« État » et les « peuples autochtones » au risque d'une essentialisation des sujets sociaux, individuels ou collectifs représentés. Il s'agit de mobiliser des images fortes, porteuses d'une opposition entre un « nous », les Indigènes vivant dans un « état de pureté » fait de « traditions », et un « vous », les agents et citoyens de l'État chilien. Ce dernier se dresse comme un appareil bureaucratique complexe opérant par le biais de mécanismes purement « techniques ». L'opposition entre des « peuples autochtones » qui cherchent à se protéger et un « État » menaçant se bâtit dans un mouvement de va-et-vient constant entre « tradition » et « développement » ; « coutumes » et « légalité » ; « rationalité » et « émotion ». Le

---

plusieurs rencontres, mais nos peuples ont été trompés, violés, discriminés. Leurs opinions, leurs paroles n'ont pas été entendues. J'en suis désolé. Je veux vous dire, chers peñis [frères] et lamien [soeur], que notre tête haute, que notre façon d'être des Mapuche continue dans nos territoires, nous continuerons plus unis que jamais. Nous irons de l'avant concernant tous ce qui se passe en ce moment : pauvreté, misère, nos enfants sans éducation... Je suis vraiment désolé de ne pas être parvenu à un accord concernant ces trois sujets en discussion » (Lonko du Consejo de Todas las Tierras, Table de consensus, mai 2013).

lexique de la lutte - bataille, bataillon, guerre, perdre/gagner une bataille, agression - alimente cette confrontation, tout en inscrivant le processus de consultation dans un discours de longue date sur la lutte pour la libération des peuples indigènes. La Table de consensus permet ainsi de réifier l' « identité indigène » et d'orienter les dynamiques de résistance. La procédure délibérative participe donc à la construction d'un ordre politique binaire et à l'institutionnalisation d'un clivage entre deux entités sociales - « l'État » et « les peuples indigènes »- présumées fixes. En reprenant les mots de Boccara (2011, p.202), on peut dire que

le multiculturalisme a des effets profonds sur les unités sociales focalisées, ainsi que sur les représentations que se font les agents sociaux individuels et collectifs de ces unités sociales. Loin de ne faire que reconnaître ou célébrer la différence, il la produit, la transforme, la fige, la standardise, la simplifie et l'arrache à son contexte de production socio-historique.

Au contraire, nous allons justement voir que les identités ainsi que les « savoirs autochtones » sont mouvants et mobilisés dans une stratégie cognitive et politique d'affirmation et de contestation de la subordination.

### *La stratégie d'affirmation et de contestation de la subordination à partir des savoirs autochtones*

Pour aller plus en avant dans nos propos, analysons à présent l'intervention d'un délégué indigène, que nous retranscrivons ci-dessous :

Nous arrivons petit à petit au cœur de notre travail. [...] Je voudrais vous dire une chose de façon franche et en vous regardant dans les yeux : nous venons de patrons culturels différents et, par conséquent, de deux ordres juridiques différents. L'ordre juridique, la vision de monde, de vie, des esprits, l'ordre de l'environnement, le paysage, et tout ce qui a avoir avec l'environnement dans lequel nous vivons, est différent du vôtre. Nous répondons à des patrons différents et l'exercice que nous voudrions faire aujourd'hui c'est de voir, avec cette notion de développement que vous avez et la notion de développement que nous avons, nous pouvons nous entendre et ensuite façonner une norme, un règlement en accord. [...] [L'affectation] que vous ne voyez pas c'est parce que vous répondez à des patrons de vie différents, à une culture différente. Et c'est ce que nous voulons que vous compreniez. Nous aussi on comprend votre notion de développement. Ne croyez pas que, du fait

d'avoir une culture différente, nous ne comprenons pas ce que signifie « capital, investissement », « accumulation de richesse ». Nous comprenons tout ça parfaitement parce que la grande partie des richesses que vous cumulez et que votre société cumule provient de nos territoires. [...]. Alors, ne croyez pas que je ne comprends pas votre société. Je comprends comment vous êtes structurés. Je comprends comment vous êtes spirituellement conçus. Je comprends ce qu'est la notion de développement, de capital et le désir d'accumulation. Je comprends comment vos entreprises s'allient les unes aux autres et forment de grands monopoles. C'est pour ça que cette conversation est intéressante, parce que votre notion de développement, la société que vous êtes aujourd'hui en train de construire est, à nos yeux, d'après notre conception de la vie, c'est une conception de développement déprédatrice, destructrice de la vie. Et nous, nous sommes attachés à la notion de défense de la vie, mais pas seulement notre vie, aussi celle des espèces, celle du plus infime être vivant qui puisse exister, parce que tous répondent à une même chaîne de vie. C'est pour ça que cette conversation est intéressante. C'est intéressant parce que si nous avons mis ici, dans cette partie « technique » qui vous préoccupe tellement, une référence ample, c'est fait exprès. Pourquoi nous avons fait cela ? Par-ce que nous voulons que les organismes responsables fassent l'exercice, non seulement technique, mais aussi celui de trouver, de comprendre, de s'éduquer, d'entendre qu'un *menoco* [marais] pour nous est très important ; que du fait que la rivière qui était recourbée, ait été retracée droite, la communauté a été privée de notions spirituelles. C'est pour ça que nous avons choisi de laisser l'article ample. Car si nous écrivons quelque chose de techniquement très précis, nous laisserions de côté, nous réduirions cet autre aspect que nous défendons, que vous appelez « immatériel », « intangible ». Pourquoi nous nous y sommes opposés au fait que le *gnillatun*<sup>10</sup> soit déclaré patrimoine de l'humanité ? Nous nous sommes opposés précisément parce que nous perdriions le contrôle de quelque chose de si intime, de sacré, de tellement propre à nous. Et c'est précisément ce que nous voulons éviter : que ce que nous avons de plus intime soit marchandé, qu'au nom du développement et du mercantilisme, du désir d'avoir plus d'énergie, comme ça a été le cas de Ralco, aujourd'hui nos sœurs ne peuvent plus aller se recueillir auprès des leurs, parce qu'ils sont tous inondés. C'est exactement ce que nous ne voulons pas qu'il arrive. Je vais donner la parole à notre *lonko*. Je ne vais pas m'étaler plus à ce sujet. [...] Nous avons laissé [cet article] aussi ample que possible et nous avons donné l'exemple de la Vallée de Licura, quand sa rivière a été déviée. Pour les *wingkas*<sup>11</sup> c'était sans doute beau de dévier la rivière, qu'elle soit droite au lieu de courbée, parce que ça leur permettait d'arroser leurs framboises, leurs fraises, qui ensuite n'étaient que de l'eau et n'avaient pas de goût, mais pour eux c'était merveilleux car leur fraises étaient grosses et se vendaient très bien au marché. Mais comprenez-nous, pour le *lonko* c'était différent : à cet endroit, les esprits présents dans ce territoire étaient en train de mourir. Et ces esprits qui sont en lien avec leur *trentren*<sup>12</sup> sont face à cette étendue de pins plantés par une entreprise forestière qui ne respecte même pas les postulats de la FSC en la matière. Je vais donner la parole à notre *lonko*

---

<sup>10</sup> Rituel mapuche.

<sup>11</sup> Non mapuche.

<sup>12</sup> Être vivant de la mythologie mapuche.



car je pense pas que nous soyons les seuls à devoir intervenir. Ce sont eux nos autorités et ils ont beaucoup de choses à nous enseigner. Et nous avons aussi beaucoup de choses à apprendre d'eux. Soyez plus humbles, soyez plus... humains, si non nous n'allons pas nous entendre, nous n'allons pas nous entendre ! Vous pouvez en être certains ! Les gens de nos territoires sont en train de voir que l'élastique s'étire de plus en plus, et, à tout moment, il peut se couper. Quand il se coupera, il va nous fouetter très fort à tous. (L.L., peuple mapuche, Table de consensus, Mai 2013).

Cette allocution montre d'une « construction intellectuelle qui établit un lien entre la relation affective et sacrée des autochtones à leur territoire et la nécessité de protéger les zones qui ont jusqu'à présent échappé à la conquête économique ou militaire et à l'urbanisation » (Bellier, 2007, p.181). À travers cette démarche, les Indigènes revendiquent leur différence en s'inscrivant dans une approche contestataire : anti-impérialiste et anti-capitaliste. Nous verrons que, paradoxalement, la particularité de l'identité défendue s'homogénéise en employant un discours qui se fonde dans le moule universel de la diversité (Kohler, 2006, 2004).

Tout d'abord, certains Mapuche se placent dans une position de savoir sur leur propre culture, et ce au détriment du discours imposé par la société dominante, celle des « *wingkas* », qui a longtemps prévalu dans la définition de ce que sont les Indigènes. Cette connaissance autochtone est démontrée, d'une part, en dénonçant la vision méprisante des Indigènes (« Ne croyez pas que, du fait d'avoir une culture différente, nous ne comprenons pas ce que signifie « capital, investissement », « accumulation de richesse ». Nous comprenons tout ça parfaitement, parce que la grande partie des richesses que vous cumulez et que votre société cumule provient de nos territoires. ») et, d'autre part, en dévoilant l'ignorance des « *wingkas* » sur ce qu'ils pensent connaître (« Par ce que nous voulons que les organismes responsables fassent l'exercice, non seulement technique, mais aussi celui de trouver, de comprendre, de s'éduquer, d'entendre qu'un *menoco* [marais] pour nous est très important ; que du fait que la rivière qui était recourbée, ait été retracée droite, la communauté a été privée de notions spirituelles. »). Mais encore, en disant haut et fort ce qu'est la culture mapuche, les délégués indigènes mettent le gouvernement en position de faiblesse tout en soulignant l'arrogance de son attitude et le fait que les Indigènes ont aussi des enseignements à dispenser (« Je vais donner la parole à notre *lonko*, car je pense pas que nous soyons les seuls à devoir intervenir. Ce sont eux nos autorités et ils ont beaucoup de choses à nous enseigner. Et nous avons aussi beaucoup de choses à apprendre d'eux. Soyez plus humbles, soyez plus... humains, sinon nous n'allons pas nous entendre, nous n'allons pas nous entendre ! Vous pouvez en être certains ! »). Désormais, l'enjeu est d'affirmer que le discours légitime

sur les indigènes appartient aux indigènes. Le savoir des et sur les autochtones est donc un enjeu majeur (de reconnaissance et/ou de valorisation), tout autant qu'un élément en construction et donc de confrontation. Le risque est celui d'une essentialisation : la représentation sociale de la culture mapuche « authentique » est souvent mise en avant, en gommant, la diversité culturelle que les Indigènes cherchent à affirmer. L'identité indigène, mapuche dans ce cas, est le fruit d'un processus en marche, de constitution, fait de redécouvertes et de réinventions (Bengoa, 2012). Au fondement de la différence il n'y a pas une « essence » donnée depuis toujours et pour toujours, mais une stratégie cognitive et politique d'affirmation et de construction (Porto-Gonçalves, 2008).

De plus, nous observons qu'au sein de la Table de consensus, les savoirs autochtones s'expriment de façon tacite. Ce savoir est avant tout constitué de pratiques et d'expériences, plutôt que d'un discours théorique fondé sur des concepts, sur un texte. Les modes de vie, les pratiques sociales, les croyances et les mémoires apparaissent sous le signe de la subjectivité, d'une connaissance inscrite dans des façons de « faire », bien plus que dans des façons de « dire ». Pour Porto-Gonçalves (2008) ce savoir a une empreinte matérielle<sup>13</sup>, un enracinement dans un territoire, à la différence de la pensée universelle homogénéisante. Selon cette perspective, ce savoir indigène - qui s'exprime le plus souvent par des anecdotes ou par le récit de faits - poserait de nouvelles limites à l'ordre social établi à partir de la production de la connaissance. L'argument est alors que la mise en cause des dynamiques de la domination se ferait à travers le questionnement des paramètres mêmes de l'entendement. C'est, en outre, un processus d'émancipation de la pensée dominante – fondée sur une perspective cartésienne d'intelligence rationnelle – pour permettre de penser la vie à partir d'autres fondements, d'autres *cosmovisiones* ou perceptions du monde.

Cette conception purement émancipatrice des savoirs autochtones est pourtant à nuancer. Le discours identitaire des délégués indigènes est, nous l'avons dit, bâti sur la narration de témoignages, de pratiques et d'expériences d'Indigènes. Ce discours basé sur un « savoir autochtone » ne cherche pourtant pas à circonscrire ce dernier. Les délégués indigènes n'approfondissent pas sur leurs connaissances ancestrales ou sur les caractéristiques spécifiques de leur identité, et ce malgré les incitations faites dans ce sens par les délégués gouvernementaux<sup>14</sup>. En effet, nous observons que les

<sup>13</sup> Scott (1998) emploie le mot grec – *metis* - pour faire référence aux savoirs qui proviennent de l'expérimentation directe et qui alimentent les croyances, coutumes et comportements de la communauté, tant à l'intérieur de celle-ci que vers l'extérieur, ainsi qu'en relation avec la nature.

<sup>14</sup> Par exemple, les délégués gouvernementaux insistent à plusieurs reprises auprès de l'autre partie pour qu'ils définissent les « représentants légitimes » des peuples indigènes. L'enjeu est d'identifier les interlocuteurs indigènes (individus et/ou organisations) ne risquant pas d'être remis en cause et de ce fait de mettre en péril la procédure elle-même. Cependant, la réponse au problème de l'identification des personnes pouvant prendre des décisions au sein de ces procédures participatives au nom des peuples indigènes n'est pas univoque. Dans ce débat, les indigènes de la Table de consensus se

Indigènes présents dans le dispositif sont réticents à expliciter et à entrer dans le détail de leurs savoirs préférant un discours identitaire « culturellement audible » et « politiquement plus efficace » (Albert, 1997, p.193 cité par Kohler, 2004, p.2) qui s'homogénéise par-delà les ethnies, des pays, voire les continents. Par exemple, L.L. privilégie un discours fondé sur le constat de la différence (« L'ordre juridique, la vision de monde, de vie, des esprits, l'ordre de l'environnement, le paysage, et tout ce qui a à voir avec l'environnement dans lequel nous vivons, est différent du vôtre ») décrite au travers des notions plus à même d'être entendues par un large auditoire. Or, cela se fait au détriment d'une explication portant par exemple sur les spécificités de cette culture mapuche. Ainsi, L.L. s'assure de faire passer le message de la diversité culturelle à travers des notions génériques (« ordre juridique », « environnement », « esprit ») basées sur un fond de référentiel commun. À cet égard, Kohler (2004, p.2) constate dans son étude sur les Pataxo du Mont Pascal (extrême sud de Bahia, Brésil), que :

comme ce discours [ethnique] a pour vocation d'être médiatisé, et donc véhiculé, il doit se soumettre à certaines règles rhétoriques, à certains critères qui le rendent recevable et surtout, puisqu'il s'agit de politique, efficace.

Ainsi, les délégués indigènes privilégient le discours légal (à travers le lexique des droits collectifs, tel que nous l'avons montré précédemment) et le discours (global) associant les Indigènes à la protection de l'environnement. Le discours identitaire ne fait donc pas étalage des réalités sociales particulières qui sont à priori moins reconnaissables par les différents auditoires et relève plutôt d'un discours « stéréotypé » (Kohler, 2004) bâtis sur une alliance entre ethnie et écologie.

Notre intention n'est pas celle de questionner ou d'explicitier l'existence réelle de cette identité particulière ou du lien spécifique entre les Indigènes et la nature, mais de montrer les tenants et les aboutissants de ce discours ethnique. Dans ce sens, nous constatons que les savoirs autochtones s'expriment notamment par l'évocation de la relation (harmonieuse) des Indigènes à la nature. Ces savoirs réexaminent ainsi la relation société-nature (Ceceña, 2008). Ils font en effet appel à des convictions profondes et à une tradition antérieure, réinterprétées dans l'actualité en accord avec les défis du présent, dans un mouvement qui s'inscrit dans la lutte contre la marchandisation du vivant et

---

limitent à affirmer que le choix des individus ou organisations susceptibles de participer à ces procédures appartient aux indigènes et se fait en « fonction des systèmes et structures socio-politiques propres aux peuples indigènes » (Table de consensus, 10 avril 2013), sans pour autant entrer dans une discussion sur leurs formes « traditionnelles » d'organisation (sociale et politique). Ainsi, un délégué indigène déclare que « l'État chilien doit laisser cette question entre les mains des indigènes ; c'est notre affaire. Comment voulez-vous qu'on vous le dise ? C'est notre autonomie ! » (délégué indigène, Table de consensus, 10 avril 2013).

la logique d'accumulation monétaire à partir de l'extraction des ressources naturelles. Désormais, la nature est politisée. « Je comprends ce que la notion de développement, de capital et le désir d'accumulation. Je comprends comment vos entreprises s'allient les unes aux autres et forment de grands monopoles », déclare L.L. Le délégué indigène s'empare de la dichotomie idéologique : exploitation capitaliste prédatrice versus usages traditionnels respectueux des hommes et du milieu (Kohler, 2006) et se positionne dans l'approche anti-capitaliste. Par exemple, dans l'intervention de L.L., il est question d'une parole contre-hégémonique qui oppose deux systèmes de développement :

Parce que votre notion de développement, la société que vous êtes aujourd'hui en train de construire, à nos yeux, d'après notre conception de la vie, c'est une conception de développement déprédatrice, destructrice de la vie. Et nous, nous sommes attachés à l'idée de défendre la vie, pas seulement notre vie, mais aussi celle des espèces, celle du plus infime être vivant qui puisse exister, parce que tous répondent à une même chaîne de vie.

Ce débat est bien politique car il porte sur un questionnement de la notion de développement – notion qui « engage une vision du monde – ce qu'il est et ce qu'il deviendra – qui est traversée par des logiques symboliques, par des logiques sociales et économiques et par des rapports de force » (Bellier, 2008, p.126). De plus, le discours de L.L. montre bien comment la question des « savoirs autochtones » intègre différentes problématiques. Ainsi, au combat pour la protection de la diversité culturelle s'allie celui de la protection de la diversité biologique (Foyer, 2010). En effet, les Indigènes « s'efforcent de prouver la nécessité de reconnaître leurs systèmes culturels, juridiques et politiques en démontrant que leur gestion des écosystèmes est mieux à même de promouvoir un développement durable que l'approche fondée sur la logique de marché » (Bellier, 2007, p.181). De ce point de vue, nous pouvons généraliser les propos de Foyer (2010) à propos de la biodiversité, en disant que les savoirs autochtones ne sont plus tant un concept scientifique qu'un principe éthique dont la valeur est bien plus culturelle qu'économique. En effet, l'auteur souligne que le combat pour la biodiversité met en cause la scission nature/culture, tellement la diversité humaine et culturelle pourrait être érodées par les activités humaines. En cherchant à « défendre le plus infime des êtres vivants » L.L. renvoie lui aussi au caractère sacré du vivant « parce que tous répondent à une même chaîne de vie ». Les savoirs autochtones fonctionnent ainsi comme un référent d'ordre moral.

Ceci étant, l'introduction des connaissances des populations indigènes dans les dispositifs participatifs pose aussi la question d'aspirations autres que morales ou culturelles, telle que celle de la propriété des ressources naturelles. Autrement dit, le discours ethnique fondé sur des savoirs autochtones est

indissociable des fins politiques, comme c'est le cas des revendications territoriales, par exemple. Rappelons que les peuples indigènes du Chili se voient confrontés à l'appropriation privée de leurs territoires par des entreprises minières, forestières, touristiques, hydroélectriques, etc., et s'affrontent contre l'État pour la régularisation de la propriété de ce qu'ils réclament comme étant leurs territoires. Dans cette confrontation d'acteurs (firmes privés, État et communautés autochtones) l'enjeu est de définir la propriété des objets en question (que ce soit la terre, les ressources naturelles, la diversité biologique, etc.) : sont-ils un bien commun national, un bien appartenant aux communautés indigènes ou un bien privé ? Cette question de la propriété est d'autant plus importante que la Convention n° 169 de l'OIT reconnaît aux indigènes le droit à la propriété à la terre<sup>15</sup>. De plus, la convention privilégie un système de gestion et d'exploitation commune des ressources naturelles<sup>16</sup>. Nonobstant, la reconnaissance du droit à la propriété et à la possession des terres que les Indigènes occupent traditionnellement serait un compromis avec une perspective économique dans la mesure où la logique de marché qui transparait dans l'idée de « partage des bénéfices » est placée comme un élément de sanction général sur la question des territoires et des ressources<sup>17</sup>. Une telle disposition se heurte à la difficulté centrale de la mise en œuvre d'une législation claire sur la question de l'accès aux ressources et des mécanismes de répartition des bénéfices.

En définitive, la place des savoirs dans les dispositifs participatifs est un espace de luttes, nourri d'attitudes et de pratiques contre-hégémoniques et bâti sur le terrain de l'affirmation et de la résistance identitaire. Le discours identitaire est construit à partir des objectifs politiques poursuivis. Et, paradoxalement, au nom de son efficacité, ce discours puise dans un répertoire globale qui véhicule les notions d'autochthonie, d'écologie et de tradition censées parler aux différents acteurs. Le dispositif de participation offre donc la possibilité d'exprimer et de construire une opposition politique à l'intérieur de ces nouveaux espaces de pouvoir. C'est dire combien les instruments du gouvernement pour traiter la « question indigène » sont indissociables des pratiques politiques menées par les agents sociaux

---

<sup>15</sup> Article 14 (partie II « Terres ») : [1] « Les droits de propriété et de possession sur les terres qu'ils occupent traditionnellement doivent être reconnus aux peuples intéressés ». [2] « Les gouvernements doivent prendre les mesures nécessaires pour identifier les terres que les peuples intéressés occupent traditionnellement et pour garantir la protection effective de leurs droits de propriété et de possession ».

<sup>16</sup> Article 15[1] : « Les droits des peuples intéressés sur les ressources naturelles dont sont dotées leurs terres doivent être spécialement sauvegardés. Ces droits comprennent celui, pour ces peuples, de participer à l'utilisation, à la gestion et à la conservation de ces ressources ».

<sup>17</sup> Article 16[1] : « Les peuples intéressés doivent, chaque fois que c'est possible, participer aux avantages découlant de ces activités et doivent recevoir une indemnisation équitable pour tout dommage qu'ils pourraient subir en raison de telles activités »

indigènes.

### *Bibliographie :*

- Bellier I., 2007, « La participation des peuples autochtones aux Nations Unies. Intérêts et limites d'une présence institutionnelle », in C.Neuveu (dir.), *Cultures et pratiques participatives. Perspectives comparatives*, Paris, L'Harmattan, p.175-p.192.
- Bellier I., 2009, « Usages et déclinaisons internationales de l' « autochtonie » dans le contexte des Nations Unies », in Gagné N., Martin T., et Salaün M., *Autochtonies, vues de France et du Québec*, Les presses de l'université laval, Dialog-le réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones, Mondes autochtones, p.75-92.
- Bengoa J., 2012, « Introducción. Memoria, Patrimonio y terremoto », in Aguilera I., Bengoa J., Daber Y., Delgado C., Mora C., Planells D., Silva N., Sotomayor J., Valdivia C., *Valle Central. Memorias, patrimonio y terremoto en haciendas y pueblos de Chile Central*, Santiago de Chile, Catalonia, p.13-27.
- Boccarda G., 2011, « Le gouvernement des « Autres ». Sur le multiculturalisme néolibéral en Amérique Latine », *Actuel Marx*, 2011/2, n° 50.
- Boccarda G. et Bolados P., 2008 « ¿Dominar a través de la participación? El neoindigenismo en el Chile de la posdictadura », *Memoria Americana* 16 (2) - 2008, p.167-196.
- Ceceña A.E. (Coord.), 2008, *De los saberes de la emancipación y de la dominación*, Buenos Aires, CLACSO.
- Foyer J., 2010, *Il était une fois la bio-révolution. Nature et savoirs dans la modernité globale*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Kohler K., 2004, « Le discours ethnique entre mythe et politique: l'exemple des Pataxo du Mont Pascal (extrême Sud de Bahia) », *Revista da ANPOLL, Humanitas - FFLCH/USP*, p.147- 176.
- Kohler F., 2006, « Globalisation et communalisation : le cas des populations traditionnelles. Des catégories et leurs usages dans la construction sociale d'un groupe de référence : race, ethnie, communauté », Paris, HAL. Disponible sur : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00259966> (accès le 7/12/2017).
- Nez, H., 2015, *Urbanisme : la parole citoyenne*, Éditions Le Bord de l'eau.
- Porto-Gonçalves C.W., 2008, « De saberes e de territórios : diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana », in Ceceña A.E. (Coord.), 2008, *De los saberes de la emancipación y de la dominación*, Buenos Aires, CLACSO.
- Scott J., 1998, *Seeing Like a State : How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, CT, USA: Yale University Press.
- Talpin J., 2010, « « Ces moments qui façonnent les hommes » Éléments pour une approche pragmatiste de la compétence civique », *Revue française de science politique*, 2010/1 Vol. 60, p. 91-115.
- Traïni C., Siméant J., 2009, « Introduction. Pourquoi et comment sensibiliser à la cause ? », in Traïni C. *Émotions...Mobilisation !*, Presses de Science Po « Académique », p.11-34.