

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA MINGA. REPRÉSENTATION DE SOI ET SUBJECTIVATION POLITIQUE
EN COLOMBIE. LE CAS DU MOUVEMENT SOCIAL AUTOCHTONE DU
CAUCA.

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR

VICTORIA LEONOR MARTINEZ

AVRIL 2018

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je voudrais remercier les personnes qui m'ont aidé, encouragé et accompagné pendant ce long processus d'écriture.

Je pense ici à mes directeurs de recherche : à Ricardo Peñafiel qui, avec patience, persévérance et générosité avec son temps et ses commentaires, m'a toujours reçu au sein de son foyer pour réviser mes textes, pour me donner des pistes d'analyse et même pour corriger mon français tout en m'offrant un *maté*. À Lawrence Olivier, mon deuxième directeur de recherche, pour ses conseils, ses commentaires et pour les conversations que nous avons eues tout au long de ma maîtrise, mais aussi depuis le début du baccalauréat. Lawrence est un autre bijou du département de science politique, pour les étudiants qui, comme moi, cherchent un phare pour les guider sur ce chemin qui semble ne pas avoir de fin!

Merci aussi à mes parents en Colombie pour ces encouragements et son amour transmis via le téléphone. Merci à mon beau-père Robert (mon coach) pour croire en moi et pour ne pas arrêter d'y croire. Merci à ma belle-mère Danielle pour avoir su me transmettre sa joie de vivre. Merci à ma belle-mère Nicole pour son amitié inconditionnelle, sa belle énergie et pour me prêter sa maison qui est devenu le dernier refuge pour finir ma maîtrise pendant que Bruno s'occupait des enfants. Ces merveilleuses personnes m'ont toujours épaulé, sans juger et sans perdre l'espoir. Finalement, Bruno, mon bien aimé époux, je n'aurais jamais assez de vie pour le remercier pour tout l'amour et la magie qu'il m'a donnés à chaque jour, sans égard de ma mauvaise humeur ou de mon découragement lors des moments les plus difficiles de la rédaction.

DÉDICACE

À mon époux Bruno, ma fille Sarita et mon
fils Théo, ma joie de vivre, mes guides.

À mes parents en Colombie, Nancy et Luis
Enrique, l'origine de tout.

À Robert, à Nicole et à mamie Danielle.

TABLE DE MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
LISTE DES FIGURES.....	vi
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES	vii
RÉSUMÉ	ix
ABSTRACT	x
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
LA MINGA ET LE MOUVEMENT SOCIAL AUTOCHTONE DU CAUCA DANS LA LITTÉRATURE	8
1.1. Mouvements sociaux : sociologie de l'action collective et structure d'opportunités politiques.....	8
1.1.1. La violence et l'action sociale collective en Colombie.....	15
1.2. L'approche décoloniale et les mouvements sociaux	21
1.3. La Minga : un espace d'articulation d'acteurs sociaux en Colombie	29
CHAPITRE II	
CONCEPTUALISATIONS DISCURSIVES DU POLITIQUE.....	35
2.1. Discours et mobilisation sociale.....	37
2.2. Méthode : L'école française de l'analyse du discours	44
2.3. Le discours et le social	47
2.3.1. La logique de l'hégémonie.....	51
2.3.2. Antagonismes.....	56
2.3.3. Logique de l'équivalence et de la différence	58

2.3.5. Signifiants vides	60
2.3.6. Articulation des identités et des points nodaux.....	61
2.4. Subjectivation politique des acteurs sociaux en Colombie.....	63
CHAPITRE III	
LE MOUVEMENT SOCIAL AUTOCHTONE DU CAUCA : CONSTRUCTION D'UN ETHOS COLLECTIF POLITIQUE	
	69
3.1. Introduction	69
3.2. Contexte : Le Cauca, la violence et les autochtones en Colombie.....	72
3.3. Discours et action sociale collective	77
3.3.1. Vers la construction d'un ethos politique.....	78
3.3.2. « Pobre indio infeliz » : Ethos préalable et présentation de soi	85
3.3.3. Construction de la scénographie de résistance autochtone	91
3.3.4. Communauté discursive et éducation populaire	96
3.3.5. Construction d'un ethos solidaire et articulation des luttes sociales.....	99
3.3.6. Ethos collectif politique et conflit armé interne.....	104
CHAPITRE IV	
LA MINGA	
	109
4.1. Introduction	109
4.2. Minga de 2004: Minga por la Vida, la Justicia, la Autonomía y la Libertad.....	111
4.3. Minga de 2008: Minga de Resistencia Social y Popular.....	113
4.4. Minga de 2013: Minga Indígena y popular, por la Vida, el territorio, la Autonomía y la Soberanía.....	126
4.5. Subjectivation politique des acteurs sociaux dans et après les Mingas	128
CONCLUSION	138
BIBLIOGRAPHIE	143

LISTE DES FIGURES

Figure	Page
4.3.1. La palabra camina, la minga transforma	119
4.3.2. Cabildo indígena	119
4.3.3. Guardia indígena	120
4.3.4. Minga de 2008 à la Plaza de Bolívar	123
4.4.1. Affiches Minga	128

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMESACIN:
ASOCIACIÓN DE CABILDOS INDÍGENAS DEL NORTE DEL CAUCA

AISO: Autoridades Indígenas del Suroccidente del Cauca

CIMA: Comité de Integración del Macizo Colombiano

CNA: Coordinador Nacional Agrario

CRIC: Consejo Regional Indígena de Cauca

CUT: Central Unitaria de Trabajadores

EPL: Ejército Popular de Liberación

ESMAD: Escuadrón Móvil Antidisturbios (Escadron Mobile Antiémeute)

FARC: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia

FSM: Forum Social Mondial

INCORA : Institut colombien de la Réforme Agraire

M-19 : Movimiento 19 de abril

OIT : Organisation internationale du Travail

ONIC : Organización Nacional Indígena de Colombia

ONU : Organisation des Nations Unies

ORIVAC : Organización Regional Indígena del Valle

ALE : Accord de libre échange

RÉSUMÉ

Le but de cette recherche est de conceptualiser les relations articulatoires entre le mouvement social autochtone du Cauca et d'autres acteurs sociaux dans les protestations sociales dénommées *Mingas* en Colombie. Cette étude s'est penchée sur l'analyse discursive de l'action sociale collective et de ses impacts sur les représentations du social et du politique. La Minga, mot quéchua qui à la base signifie travail collectif pour le bien commun, est devenue un symbole de la lutte sociale au pays. Cela a été le résultat de la capacité politique du mouvement autochtone du Cauca à établir des *relations articulatoires* entre les acteurs sociaux. Nous avons vérifié cette capacité en analysant le processus de construction d'un *ethos collectif politique* et d'un *ethos solidaire* des luttes sociales en Colombie. La *subjectivation politique* des acteurs sociaux ne s'est pas effectuée autour des identités ethnique, paysanne ou ouvrière, ou autour des intérêts communs, mais autour d'une resignification de l'espace de la mobilisation sociale. Le mouvement autochtone dans les Mingas a *surdéterminé* le sens de l'action sociale collective et a provoqué la convergence des divers acteurs autour d'une représentation des rapports sociaux en opposition au système politique dominant.

Mots clés : Minga, analyse du discours, autochtones, Colombie, mouvements sociaux.

ABSTRACT

The objective of this research is to conceptualise the articulatory links between the indigenous social movements of the Cauca department and other social actors in the Colombian social protests called Mingas. This study focused on the discourse analysis of the collective social action and its impacts on the representations of the social and the political. The Minga, a quechua word originally meaning collective work for the common well-being, has transformed into a symbol of the country's social struggle. This is a direct result of the Cauca's indigenous movement's political ability in establishing the articulatory links between the social actors. We have verified this ability by analysing a construction process of a collective political ethos and a solidary ethos in the Colombian social struggles. The political subjectivisation of the social actors was not organised around the ethnical, peasant or laborer identities, nor was it organised around the common interests, but rather around a renewed meaning of social mobilisation. The Mingas' indigenous movement has redefined the meaning of collective social action and has resulted in the merging of different actors around a representation of the social interactions opposing the dominating political system.

Keywords : Minga, discourse analysis, indigenous, Colombie, social movements.

INTRODUCTION

En 2008, la Colombie a été le scénario d'une grande mobilisation sociale qui a duré un mois et demi et qui a interpellé plusieurs acteurs sociaux à descendre dans la rue pour dénoncer la violation des droits humains et le modèle économique néolibéral. Lorsque la marche de protestation, composée d'environ 40 000 participants, s'est déplacée du sud-ouest au centre du pays pour arriver à Bogotá, presque un million de personnes sont sorties dans les rues pour les accueillir¹. Ce fut un événement inédit. La mobilisation fut suivie par les médias nationaux et attira l'attention des cercles académiques du pays. La *Minga de Résistance Sociale et Communautaire*², fut organisée et dirigée par le mouvement social autochtone du Cauca³, mouvement qui représente seulement 0,5 % de la population nationale dans un pays où les autochtones ne dépassent pas 4 %.

La Minga avait réussi à surmonter les barrières démographiques et géographiques, tout comme le racisme omniprésent dans la société colombienne, pour articuler d'autres secteurs sociaux dans une mobilisation sociale. Des autochtones, des paysans, des ouvriers et des étudiants sont sortis marcher pour exiger le respect des droits

¹ Cano, Carolina et Calderón, José-Ángel. (2010). La Minga, un mouvement qui marche. *Multitudes*, 40 (1), 204-210. Doi:10.3917/mult.040.0204, p. 5.

² La Minga est un mot quéchua qui signifie travail collectif pour le bien commun. Mais, il y a aussi des Mingas de pensée pour prendre collectivement des décisions chez les autochtones du Cauca. Depuis 2008 la Minga s'est transformée en espace de protestation de divers secteurs populaires de la Colombie.

³De Castro, Sergio. (2008, 30 novembre). La Minga inunda de palabra Bogotá. Servindi. Récupéré de <http://servindi.org/actualidad/5469>.

humains dans le conflit armé interne, pour dénoncer le Traité de Libre Commerce et pour inviter tous les secteurs populaires à la construction démocratique d'un agenda social commun.

La Minga de 2008 fait partie d'une série d'autres Mingas convoquées par le mouvement social autochtone du Cauca entre 2004 et 2013. Ces convocations ont mobilisé des milliers de personnes autochtones et non autochtones, ont attiré l'attention des médias de communication pendant des semaines et ont ouvert des espaces de négociation avec les présidents Alvaro Uribe Velez en 2008⁴ et Juan Manuel Santos en 2013⁵ autour de sujets comme la violation des droits humains, le territoire et les politiques néolibérales de ces gouvernements.

Durant la Minga de 2004, 65 000 personnes ont marché pendant cinq jours depuis la municipalité de Santander de Quilichao jusqu'à la ville de Cali afin de démontrer leur refus, entre autres, du Traité de Libre Commerce (TLC) avec les États-Unis et de la Politique de Sécurité Démocratique du président Alvaro Uribe Velez⁶, dont l'efficacité a été remise en question par l'augmentation de la violence provenant des

⁴ Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo. Hechos del callejón. (2009, octobre-novembre). Las apuestas de la Minga. Récupéré de <http://pnud.org.co/hechosdepaz/echos/pdf/50.pdf>.

⁵El Espectador. (2013, 23 octobre). Gobierno firmó 25 acuerdos con la comunidad indígena. Récupéré de <http://www.elespectador.com/noticias/politica/gobierno-firmo-25-acuerdos-comunidad-indigena-articulo-454206>.

⁶ Houghton, Juan et Villa Mauricio. (2005). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, 1974-2004*. Bogotá: CECOIN, OIA.

nouveaux groupes de paramilitaires et de la guérilla des FARC (Forces Armées Révolutionnaires de la Colombie⁷).

La Minga de 2008, qui a duré un mois et demi, a mobilisé un grand nombre de personnes⁸. Celle-ci a été fortement réprimée par l'Escadron Mobil Antiémeute de la Police (ESMAD), laissant une centaine de personnes blessées et deux morts, selon des sources non officielles⁹.

La Minga de 2013, aussi réprimée par l'ESMAD et qui a laissé 138 personnes blessées, s'est terminée par la négociation d'une entente de 25 points avec le ministre

⁷ La Politique de Défense et de Sécurité Démocratique, implantée par le gouvernement d'Alvaro Uribe Velez entre 2002 et 2010, a eu trois lignes d'action : la démobilisation des groupes paramilitaires ; une augmentation de l'offensive contre les FARC ; et la mise en place d'un réseau citoyen de délation et la formation des soldats paysans. Dans la pratique, cela s'est traduit en pouvoirs excessifs donnés aux forces armées et à la Police et a provoqué une vague d'incarcérations massives. L'une des pratiques des militaires les plus dénoncées tout au long 2008, c'étaient les disparitions forcées et les assassinats de civils que l'on catégorisait, après leur mort, comme des guérilleros. Le bureau du Haut-Commissariat pour les Droits Humains de l'ONU a recensé 3 000 victimes entre 2004 et 2008. Au Cauca, le registre des violations aux droits humains, entre 2003 et 2008, recensait 1146 personnes assassinées, 70 exécutions extrajudiciaires, 55 leaders autochtones assassinés, 15 massacres, 317 incarcérations arbitraires et le déplacement forcé des habitants de quatre municipalités. À ce sujet voir Leal-Buitrago, Francisco (2006). *La política de seguridad democrática, 2002-2005. Análisis Político* (57); «Falsos positivos» aumentaron más del 150% con Uribe. (2014). *Revista Semana*. Récupéré de www.semana.com/nacion/articulo/falsos-positivos-aumentaron-154-en-gobierno-de-uribe/376423-23 et Castaño, Alen. (2013). *La Minga de resistencia social y comunitaria: construcción de un proyecto de movilización popular bajo lógicas de articulación intersectoriales*. [Mémoire de baccalauréat] Cali: ICESI, p. 47.

⁸ Desde abajo. (s.d.) *Caminando la palabra tras un nuevo país*. Récupéré de <http://www.desdeabajo.info/component/k2/item/3373-minga-ind%C3%ADgena-caminando-la-palabra-tras-un-nuevo-pa%C3%ADs.html>.

⁹ Contravía. (2008, 27 octobre). *Minga 2008*. [Émission webdiffusée] Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=Wxm8XKHnf8I>.

de l'Intérieur du président de la République Juan Manuel Santos, incluant des sujets tels que le territoire et les droits humains¹⁰.

L'impact de cette série des Mingas sur d'autres secteurs sociaux laisse entrevoir une certaine capacité du mouvement social autochtone du Cauca à articuler d'autres mouvements sociaux à un projet commun de société. Ce pouvoir de convocation du mouvement social autochtone du Cauca le repositionne comme un acteur dépassant son identité ethnique et œuvrant sur une base sociale plus large.

De la Minga de 2008 découla un processus social qui prit forme – deux ans plus tard – sous le nom de *Congreso de los Pueblos*¹¹ et qui s'est configuré comme un forum social de législation par le bas et ouvert à tous les secteurs sociaux de la Colombie. Dans la première session publique du Congrès en octobre de 2010, 220 organisations sociales se sont réunies durant quatre jours pour échanger des expériences démocratiques communautaires et pour élaborer des mandats qui guidaient la construction d'un « nouveau pays »¹².

Ainsi, ce qui avait commencé comme une marche de protestation avec le mouvement social autochtone du Cauca, est devenu un espace de convergence sociale et politique de plusieurs secteurs de la société colombienne. La plus récente Minga, en mai 2016,

¹⁰ Gobierno firmó 25 acuerdos con la comunidad indígena, (2013), *op.cit.*

¹¹ Congreso de los Pueblos. (2006, 11 octobre). Qué es el Congreso de los Pueblos? Récupéré de <http://www.congresodelospueblos.org/que-somos.html>.

¹² Congreso de los Pueblos. (2015, 6 juillet). Instalación Congreso de los Pueblos. Récupéré de <http://www.congresodelospueblos.org/index.php/sesion-de-instalacion>.

met en évidence cette convergence sociale autour de la Minga. Cette fois-ci, la convocation a été faite par le *Coordinador Nacional Agrario (CNA)* et le *Congreso de los Pueblos*.

Il faut, néanmoins, préciser que cette convergence n'est pas à l'abri des divisions internes et des profondes contradictions et frictions au sein des acteurs sociaux. Malgré le poids de ces divisions dans la compréhension de la mobilisation sociale en Colombie, ce que nous voulons faire ressortir dans notre étude, c'est le processus d'émergence d'un acteur social minoritaire, qui à la base était marginal, et sa capacité de convocation d'autres secteurs sociaux de la Colombie dans les Mingas.

Cet intérêt a aussi été illustré dans la littérature sur le mouvement autochtone du Cauca et la Minga. Ces analyses se sont basées en général sur trois approches : la sociologie de l'action d'Alain Touraine, le modèle du processus politique et la perspective décoloniale. Ces études contribuent à la compréhension du phénomène des mouvements sociaux dans un contexte de violence et du conflit armé interne et à la connaissance de l'histoire de la conformation organisationnelle de ce mouvement. Néanmoins, la plupart de ces travaux ont une approche structuraliste et présentent le risque de négliger les aspects évènementiels de la Minga. Cela conduit à une compréhension partielle, ou parfois postulée, du succès du mouvement social autochtone du Cauca dans l'espace de la mobilisation sociale en Colombie. Également, une grande partie de la littérature fait référence à des logiques articulatoires des acteurs et de revendications sans toutefois se doter d'une théorie de l'articulation.

Le problème à résoudre, dans cette recherche, porte sur l'analyse et l'explication du phénomène de la Minga et son élargissement à travers des concepts qui nous permettront de comprendre les relations articulatoires entre ces acteurs. Notre

recherche reprend l'idée d'analyser la dimension symbolique de la mobilisation sociale à partir d'une approche discursive et historique, pour identifier leurs conditions d'émergence ainsi que les processus de production et de circulation des discours.

L'analyse des discours du mouvement social autochtone du Cauca nous permettra d'explorer la façon par laquelle ce groupe social construit le sens et exerce son influence dans d'autres secteurs populaires en Colombie. Ainsi, nous allons développer des éléments d'analyse de ces pratiques articulatoires autour des Mingas et expliquer le phénomène de la convergence des différents acteurs sociaux autour d'un mouvement autochtone. Les concepts qui nous aideront dans notre compréhension du phénomène sont repris de la théorie de l'articulation d'Ernesto Laclau et Chantal Mouffe.

Parmi nos principaux objectifs, nous voulons aborder la dimension discursive du mouvement social autochtone du Cauca pour repérer son processus de construction du sens et son insertion dans la vie sociale et politique du pays; explorer la façon dont la réalité est transformée par des situations d'énonciation et par le processus de construction identitaire; étudier les effets de thèmes tels que la violence, les droits humains et l'autonomie territoriale dans l'articulation des acteurs sociaux; et vérifier si la Minga peut être considérée comme un *symbole* de luttes sociales.

La méthode utilisée dans notre étude est celle de l'école française de l'analyse du discours, notamment le travail de Dominique Maingueneau et les concepts sur l'éthos discursif de Ruth Amossy et Eithan Orkibi. Cette méthode nous aidera à repérer les marques de subjectivité de l'énonciateur dans les discours analysés. Ces marques de subjectivité nous révéleront la façon par laquelle l'énonciateur se positionne dans le

discours, la dimension argumentative des énoncés ainsi que le processus de construction de l'image de soi du mouvement social autochtone du Cauca.

Dans le premier chapitre, nous présentons la revue de la littérature sur ce mouvement et sur les mouvements sociaux en Amérique latine. Le deuxième chapitre porte sur la description des concepts utilisés dans notre étude, lesquels proviennent de l'analyse du discours, la théorie de l'énonciation, la théorie de l'articulation d'Ernesto Laclau et Mouffe, et la subjectivation politique de Jacques Rancière. Dans le troisième et quatrième chapitre, nous analysons notre corpus de discours du mouvement du Cauca ainsi que ceux des acteurs sociaux.

CHAPITRE I

LA MINGA ET LE MOUVEMENT SOCIAL AUTOCHTONE DU CAUCA DANS LA LITTÉRATURE

1.1. Mouvements sociaux : sociologie de l'action collective et structure d'opportunités politiques

Dans son étude sur les mouvements sociaux en Colombie, Mauricio Archila se positionne entre les paradigmes macrosociologiques de la sociologie de l'action d'Alain Touraine et celui du processus politique de Charles Tilly¹³. En étant très proche de la notion de « structure d'opportunités politiques », selon laquelle les systèmes politiques et économiques détermineraient l'échec ou la réussite des mobilisations sociales, il recense trois facteurs structurels qui, selon lui, ont configuré l'espace de naissance et d'affaiblissement des mouvements sociaux en Colombie : le phénomène de la violence, le système politique et le modèle macroéconomique néolibéral. Ainsi, selon Archila, la répression étatique et l'absence d'espaces d'intermédiation politique entre les demandes des acteurs sociaux et l'État; le modèle macroéconomique néolibéral qui produit l'iniquité sociale; et la violence issue du conflit armé interne qui touche directement les dirigeants des mouvements sociaux,

¹³ Archila, Mauricio. (2003). *Idas y venires, vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia, 1958-1990*. Bogotá: CINEP, p. 45-53.

seraient à la fois la cause de l'apparition de la protestation sociale ainsi que celle de l'affaiblissement des mouvements sociaux¹⁴.

L'approche de la structure d'opportunités politiques a déjà été critiquée par Érik Neveu et par Olivier Fillieule. Selon Érik Neveu, ce concept est en soi une contradiction, car une structure ne peut pas engendrer des opportunités. La notion est aussi confrontée à d'autres problèmes comme le rôle des mouvements dans le changement de ces structures, ainsi que la gestion des mobilisations par d'autres acteurs¹⁵. Aux tenants de cette approche, Olivier Fillieule fait la critique de négliger la manière par laquelle les structures influencent les mobilisations en restant indifférents aux *médiations* qui permettent la construction du sens¹⁶. Bien que l'analyse d'Archila nous permette de connaître le contexte de l'action sociale collective en Colombie, son interprétation a comme limite de faire prédominer l'histoire des structures sur les histoires particulières de chaque mouvement social et de ne pas analyser ces *médiations*, autrement dit, les pratiques symboliques des groupes sociaux.

Dans la littérature sur le mouvement autochtone du Cauca, nous avons identifié une tendance à utiliser l'approche de la sociologie de l'action de Touraine et celle du « processus politique », notamment avec le concept de structure d'opportunités politiques, dans une même analyse. Ce choix des auteurs d'entremêler les deux approches s'est fait sans justifier leur articulation. Il s'agit de deux écoles de pensée

¹⁴ *Ibid.*, p. 338-365.

¹⁵ Neveu, Erik. (2011). *Sociologie des mouvements sociaux*. Paris : La Découverte, p. 85-87.

¹⁶ Fillieule, Olivier. (2006). « Requiem pour un concept. Vie et mort de la notion de structure d'opportunités politiques », *La Turquie conteste*. Paris : CNRS Éditions, p. 206.

sociologique qui ont dominé la sociologie de mouvements sociaux depuis les années 1970 jusqu'à la fin des années 1990. D'une part, le concept de structure d'opportunités politiques fait référence aux caractéristiques des systèmes politiques, *tels que structure formelle de l'État, les procédures informelles et stratégies dominantes des autorités politiques à l'égard des challengers ainsi que la configuration du pouvoir dans le système des partis* et leur influence sur la mobilisation sociale¹⁷. D'autre part, la sociologie de l'action de Alain Touraine repose sur l'introduction des concepts de culture et d'identité dans l'analyse de l'action sociale collective. Touraine développe la notion de « nouveaux mouvements sociaux », qui rendait compte des modes d'engagement et d'identification des individus ainsi que des nouveaux modèles de mobilisation, de résistance, de protestation et à des visées politiques alternatives au système politique en place¹⁸. Cet auteur met au cœur de l'analyse la culture et l'*historicité* de la société. L'historicité est définie comme *les modèles de conduite à partir desquels une société produit ses pratiques* (Neveu, 2011, p. 63). Elle se réfère à la capacité d'un acteur social à produire le sens social. Selon Touraine, dans une société, les mouvements sociaux sont les principaux agents de l'histoire, car ils incarnent le projet de changement social, de direction de l'historicité¹⁹. Les acteurs des mouvements sociaux lutteraient donc pour l'hégémonie de la reproduction de la société.

¹⁷ Mathieu, L. (2004). Des mouvements sociaux à la politique contestataire : les voies tâtonnantes d'un renouvellement de perspective. *Revue française de sociologie*, 45, (3), 561-580. Doi :10.3917/rfs.453.0561.,p. 9.

¹⁸ Cefaï, Daniel. (2007). *Pourquoi se mobilise t'on? Les théories de l'action collective*. Paris : La Découverte, p. 433.

¹⁹ Touraine, Alain. (1978) *La voix et le regard*. Version numérique. Récupéré de https://psychanalyse.com/pdf/la_voix_et_le_regard_alain%20_touraine_1978_317pages.pdf, p. 19-20.

Virginie Laurent définit le mouvement autochtone du Cauca comme un groupe de personnes appartenant à une catégorie sociale, ayant des revendications en commun et agissant ensemble pour une cause²⁰. D'après les rapports externes du mouvement, Laurent définit un mouvement social comme *des défis collectifs menés par des personnes qui partagent des objectifs communs et de la solidarité dans une interaction maintenue avec les élites, les opposants et les autorités*²¹. Finalement, et selon les demandes du mouvement, Laurent définit le mouvement social autochtone comme *action conflictuelle d'agents de classes sociales qui luttent pour le contrôle du système d'action*, d'après la définition de Touraine²².

C'est aussi le cas de l'analyse de Catherine González et Mauricio Archila, qui se positionnent entre la sociologie de l'action sociale de Touraine, l'approche du processus politique, et la perspective décoloniale, pour expliquer les dimensions expressives et instrumentales des actions directes du mouvement. Selon Gonzalez, le mouvement autochtone du Cauca est un « laboratoire » de participation politique et un modèle pour surmonter le conflit et la crise démocratique vécue en Colombie. Cette crise serait due à une réduction de la démocratie aux élections politiques, à une présence différenciée de l'État dans le territoire national, à son clientélisme politique, à l'énorme inégalité sociale et économique existante au pays, ainsi qu'à une culture politique dominante, héritée du colonialisme, qui exclut les afrocolombiens, les

²⁰ Laurent, Virginie. (2010). Con bastones de mando o en el tarjetón: Movilizaciones políticas indígenas en Colombia. *Colombia Internacional* (71), 35-61, p. 38.

²¹ Traduction libre.

²² *Ibid.*, p. 38-39.

autochtones, les paysans et les autres secteurs populaires de décisions et de politiques publiques²³.

González reprend la définition de mouvement social élaboré par Touraine, basée sur trois principes : principe d'identité avec la formation de son identité collective et l'auto reconnaissance comme groupe ethnique; principe d'opposition, avec la caractérisation de son adversaire, dans ce cas, l'État et les acteurs armés; et principe de totalité, avec le dépassement de ses demandes particulières vers des revendications universelles²⁴.

En se basant sur l'élaboration théorique de Charles Tilly sur les types d'actions sociales collectives, González décrit la Minga comme une *action proactive et d'impact politique*. Celle-ci engendrait des *processus politiques* qui mettraient en œuvre des modèles de démocratie participative et qui produiraient la mobilisation d'autres secteurs sociaux²⁵. González se réfère aussi au concept d'historicité pour expliquer la *capacité de convocation du mouvement dans la Minga et son pouvoir transformateur de la société*. Selon cette auteure, la Minga serait un projet politique alternatif capable de réorienter le sens social des Colombiens. Elle serait aussi un espace de construction politique et sociale et d'articulation de tous les secteurs sociaux²⁶.

²³ Archila, Mauricio et González, Catherine. (2010). *El movimiento indígena caucano: historia y política*. Tunja: Sello Editorial, Universidad Santo Tomás, p. 134-140.

²⁴ Archila, Mauricio et González, Catherine. (2010) *Op.cit.*, p.147-148.

²⁵ *Ibid.*, p.183.

²⁶ *Ibid.*, p. 155-156.

L'analyse de González utilise le concept d'historicité pour expliquer le pouvoir de convocation de ce mouvement ainsi que son projet de transformation sociale. Néanmoins, González ne spécifie pas les caractéristiques de cette capacité d'articulation ni ses conditions de possibilité. Elle affirme que cette capacité serait liée à l'habilité du mouvement à intégrer les autres discours et les événements de la vie sociale et politique dans son propre discours. Ce phénomène serait une *capacité intégratrice* du mouvement de discours et d'événements grâce à laquelle le mouvement aurait réussi à réunir tous les secteurs sociaux autour d'un agenda commun²⁷.

González et Laurent ont affirmé que le mouvement du Cauca, notamment à partir de la Minga, aurait une capacité d'historicité. Mais, comment examiner ce pouvoir de réorientation du sens social ? Est-ce que ce changement social se serait produit après ou pendant l'action sociale collective de la Minga ? González aborde l'historicité comme une caractéristique du mouvement, mais le concept n'est pas opérationnalisé. Selon elle, l'historicité engendrait un processus de transformation sociale qui ne serait pas encore advenu, parce que la transformation et la réorientation du social se feraient dans le long terme. La Minga de 2004 et celle de 2008 seraient seulement le début d'un long processus qui a été mis en marche par le mouvement autochtone du Cauca²⁸.

Pour Laurent, la Minga est un projet de changement social, non seulement provenant du mouvement du Cauca, mais aussi des divers acteurs populaires qui veulent une société plus inclusive et équitable. Comme González, Laurent affirme que la Minga

²⁷ *Ibid.*, p. 171-172.

²⁸ *Ibid.*, p. 157-158.

de 2008 est un évènement marquant qui reflèterait la capacité des organisations autochtones à convoquer d'autres secteurs vers un projet politique. Néanmoins, Laurent ne postule pas la « transformation sociale à se produire » et suggère d'étudier de plus près cette capacité de convocation ainsi que la viabilité de la Minga comme projet politique, dû au caractère contingent et fragile des alliances entre les organisations sociales participantes²⁹. Selon Laurent, depuis son apparition formelle en 1971, le mouvement du Cauca a dénoncé l'existence d'un système politique et économique d'exclusion ainsi qu'un problème agraire généralisé. Ce rapport au système politique donnerait à ses actions un caractère politique, car elles chercheraient à reconfigurer les relations de pouvoir et à se rapprocher d'autres secteurs sociaux dominés du pays avec le but de changer la société colombienne³⁰.

Capacité de convocation et projet politique de demandes de société du mouvement autochtone du Cauca sont les éléments identifiés par ces auteures. Nous signalons, néanmoins, l'absence d'une analyse plus profonde de cette « capacité de convocation ». Ces études remarquent l'articulation dans les discours de ce mouvement, telles que les slogans, les communiqués, les déclarations publiques, etc. Néanmoins, ce corpus discursif est repris de façon superficielle, sans être analysé de près et la notion d'articulation est prise dans la signification ordinaire du terme, plutôt que conceptuel.

En se basant sur ces deux écoles, la littérature analysée tend à réifier le mouvement autochtone du Cauca en décrivant son action sociale collective comme la promesse du changement social avec le concept d'historicité et comme le résultat des facteurs

²⁹ *Ibid.*, p. 54-57.

³⁰ *Ibid.*, p. 42.

structurels. Récemment, la pertinence de ces deux écoles a été remise en question par de nouvelles approches qui ont posé leur regard sur des dimensions microsociologiques de l'action sociale collective, telles que la créativité et l'agentivité, la culture et le sens, l'émotion et la moralité³¹. D'après Cefaï, la sociologie de l'action de Touraine a rendu compte des transformations des modes de production capitalistes ainsi que des mutations des appartenances identitaires et des modes d'engagement collectif depuis les années 1970. Selon lui, ces métarécits du mouvement social seraient parfois éloignés des réalités et deviendraient de la promotion ou de la critique des projets politiques³².

1.1.1. La violence et l'action sociale collective en Colombie

L'argument de la violence, comme *facteur structurel* qui influence les mouvements sociaux, a été développé dans d'autres études. Dans cette littérature, le sujet de la violence provenant de la répression étatique et du conflit armé interne vécues depuis la seconde moitié du XX^e siècle a été tantôt abordé comme l'une des raisons de l'affaiblissement des acteurs sociaux, tantôt comme la matrice des mouvements sociaux. Le problème de ces analyses est que la violence est prise comme une donnée structurelle qui façonne positivement ou négativement les mouvements sociaux. Ces analyses abordent les mouvements sociaux comme des phénomènes déterminés par la violence.

³¹ Jaspers, James. (2012). La teoría de los movimientos sociales después de los grandes paradigmas. *Sociológica* 27 (75), 7-48.

³² Cefaï, Daniel (2007), *op.cit.*, p. 28.

Pour Daniel Pécaut, c'est la *banalité de la violence* qui mine la capacité des mouvements sociaux en Colombie à devenir des sujets politiques porteurs du changement social³³. La banalité de la violence serait une expression particulière de la violence qui a comme effet l'absence de division d'un champ conflictuel permettant de faire la distinction entre ami-ennemi. Selon Pécaut, cela serait dû à l'hétérogénéité des acteurs violents, telle que les forces armées, les paramilitaires, les narcotrafiquants et les guérillas, ainsi qu'aux différents réseaux sociopolitiques et économiques établis par les acteurs dans leurs zones géographiques d'influence armée et politique, et leurs pratiques systématiques de terreur contre la population civile, notamment dans le cas des paramilitaires. Cette dynamique du conflit, caractérisé par l'hétérogénéité de tous ses éléments, donnerait lieu à un prosaïsme de la violence³⁴.

Pécaut explique minutieusement la dynamique du conflit armé et les nuances de la violence et de ses acteurs selon les zones urbaines et rurales. Il explique aussi comment les repères politiques de la population ont perdu toute signification à cause de la corruption du système politique et de son enchevêtrement avec les acteurs armés illégaux, notamment les paramilitaires. Cependant, cet auteur limite la capacité de la société à se représenter la violence et à interpréter la *dynamique des atrocités* en fonction d'un clivage ami-ennemi. Selon son étude, les mouvements sociaux n'ont d'autre destin que de se faire annihiler par les effets de la violence ou de se faire

³³ Pécaut, Daniel. (2014). De la banalité de la violence à la terreur : le cas colombien. *Culture et conflits*, 24-45. Récupéré de <http://conflits.revues.org/2169>, p. 5.

³⁴ *Ibid.*, p. 2-5.

instrumentaliser par les guérillas. De ce fait, ils ne parviendraient pas à s'affirmer, et encore moins ceux qui revendiquent des identités ethniques³⁵.

Le concept de banalisation de la violence rendrait compte d'une part, des pratiques atroces des acteurs armés envers la population et d'un autre part, de la *tolérance* de l'opinion publique envers les paramilitaires lorsqu'ils étaient les auteurs de ces pratiques³⁶. Tolérance nourrie, selon l'auteur, par la « propagande » véhiculée dans les médias après l'échec des négociations de paix entre le gouvernement d'Andrés Pastrana et la guérilla des FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) en 2002. Les médias auraient contribué à ignorer les pratiques atroces des paramilitaires et à leur construire une image légitime dans la lutte contre les guérillas.

Selon Pécaut, ce processus banal de violence s'insère dans la vie quotidienne des gens sans susciter de *nouvelles représentations* ou des *imaginaires politiques*³⁷. L'imaginaire politique actuel, tant celui des acteurs armés comme celui d'une grande partie de la société, en serait un qui ne déchiffre pas la violence actuelle pour lui donner un sens et qui croit que cette violence est la continuation de la Violence des années 50 ou encore plus loin, de celle des guerres civiles du XIX^e siècle. Cet imaginaire contribuerait aussi au processus de la banalisation des phénomènes violents. Selon l'auteur, la société colombienne est en manque de nouvelles représentations du politique. Cette irréprésentabilité se traduirait en une inertie sociale face à des événements qui, dans d'autres sociétés, ont produit l'indignation collective

³⁵ *Ibid.*, p. 5

³⁶ Pécaut, Daniel. (2013). *La experiencia de la violencia. Los desafíos del relato y la memoria*. Medellín: La Carreta Editores, p.170.

³⁷ Pécaut, Daniel (1997), *op.cit.*, p. 6.

et de grandes mobilisations sociales. De ce fait, les acteurs sociaux en Colombie ne réussiraient pas à s'affirmer comme des sujets politiques capables de produire le changement social³⁸.

Les apports de Pécaut sont importants dans la compréhension de la dynamique de la guerre en Colombie. Néanmoins, lorsque cet auteur qualifie les mouvements sociaux en Colombie comme étant des mouvements faibles, car ils ne renversent pas des gouvernements, son analyse minimise la valeur politique de toute une diversité d'actions, d'acteurs, d'alliances, de convergences, de demandes, de processus sociaux, ainsi que de toute la richesse et créativité sociale, culturelle et politique des expressions sociales indépendamment de leur envergure ou de leurs impacts politiques. L'étiquette de mouvements sociaux « faibles » tient à une interprétation macrosociologique de l'action sociale collective qui demeure aveugle face aux caractéristiques propres à chaque cas de mobilisation sociale au pays et incapable de reconnaître, entre autres, de nouvelles formes de convergence d'acteurs sociaux, comme c'est le cas pour la Minga du mouvement social autochtone du Cauca.

L'effet de la violence sur les mouvements sociaux en Colombie est interprété différemment par les auteurs William Villa et Juan Houghton. Ils étudient le cas du mouvement autochtone du Cauca comme un processus social et politique constitué par et dans la violence. Après avoir abordé le phénomène de la violence envers les autochtones durant la période de 1974 à 2004, ces auteurs concluent que le *mouvement* (autochtone du Cauca) *s'est érigé comme bloc régional de pouvoir,*

³⁸ *Ibid.*, p. 5.

*comme sujet politique et comme peuple indigène à travers la violence politique*³⁹. Le concept de violence politique est défini ainsi :

(...) aquella ejercida como medio de lucha político-social con el fin de mantener, modificar, substituir o destruir un modelo de Estado o de sociedad, o también, para destruir o reprimir a un grupo humano por su afinidad social, política, gremial, racial, ideológico o cultural, esté o no organizado. Esta violencia se expresa entonces, en una sociedad como la colombiana, a través de violaciones a los derechos humanos, infracciones graves al derecho internacional humanitario, acciones bélicas y violencia político-social⁴⁰.

Selon ces auteurs, le mouvement autochtone du Cauca est inséré dans la logique du « système de guerre » existante en Colombie. Ce système fait référence à une situation où il n'y a plus d'espaces ni de mécanismes institutionnels pour résoudre les conflits sociaux et politiques, et où *l'accumulation des actifs politiques et économiques* de tous les acteurs armés, légaux et illégaux, rend la guerre plus avantageuse et moins coûteuse que la paix⁴¹. Cette insertion involontaire dans la guerre serait due à l'activisme politique et social du mouvement du Cauca, ainsi qu'à sa localisation géographique. Le Cauca serait l'un de trois *corridors* stratégiques du conflit armé interne, par lequel se connecte l'Amazonie avec l'Océan Pacifique facilitant ainsi le trafic de drogue et d'armes. Sa topographie montagneuse serait idéale pour maintenir une guerre de longue durée⁴². De plus, les luttes pour la terre et

³⁹ Houghton, Juan et Villa Mauricio (2005). *Op.cit.*, p.111.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁴¹ *Ibid.*, p.23-24.

⁴² *Ibid.*, p. 53.

récemment pour le territoire, notion qui inclut des revendications pour l'autonomie et la souveraineté, auraient fait du mouvement social autochtone une cible militaire.

Selon les auteurs, le Cauca est le département le plus touché par la violence politique envers les autochtones, dont les responsables sont les forces armées étatiques⁴³. En 2003, les forces armées ont été responsables de 55 % des cas de déplacements forcés et de 39 % de faits violents individuels envers les autochtones. Elles sont suivies par les paramilitaires, qui ont causé 27 % des déplacements forcés et attaqué les autochtones dans 39 % des cas. Il sagirait d'une montée de la violence envers les mouvements sociaux durant le gouvernement du président Alvaro Uribe, dans le cadre de sa politique de Sécurité Démocratique, dont l'efficacité a été remise en question par l'augmentation de la violence provenant de nouveaux groupes paramilitaires. Et, dans le cas de la violence envers les autochtones, celle-ci aurait augmenté de 66 %, en comparaison avec les deux dernières années de son prédécesseur Andres Pastrana⁴⁴.

Houghton et Villa soutiennent que le mouvement du Cauca s'est constitué comme *sujet politique régional* à la fois comme réponse et comme résultat de la violence politique. Cet accomplissement comme sujet politique serait dû principalement au rapport du mouvement avec la violence, au-delà du partage d'une conscience politique et d'une identité ethnique depuis l'apparition du mouvement dans les années 1970⁴⁵. C'est l'état du conflit permanent qui aurait structuré le projet politique

⁴³ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 48-49.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 115.

et la culture des autochtones, par moyen de la représentation d'*être* autochtone dans la guerre. Selon les auteurs, l'imaginaire de la guerre aurait aussi engendré l'imaginaire de la résistance, et cela depuis les guerres de l'invasion espagnole du XVI^e siècle et celles de colonisation du XX^e siècle⁴⁶. Ce rapport avec la violence, ainsi que son extraordinaire organisation communautaire - (comme les actions directes, les récupérations de terres, la participation et la représentation électorale dans le système politique) - aurait fait du mouvement autochtone du Cauca un modèle pour les autres mouvements autochtones du pays et de l'Amérique latine⁴⁷.

Cette étude soulève l'enjeu de la *représentation* et des imaginaires comme des médiateurs entre la violence politique et le mouvement autochtone, mais elle l'abandonne trop rapidement. Bien qu'elle reconnaisse la capacité d'action politique du mouvement dans un contexte de violence, les conclusions continuent à pointer vers une réification de la violence comme structure déterminante de l'agir social.

1.2. L'approche décoloniale et les mouvements sociaux

L'une des propositions fondamentales de la perspective décoloniale⁴⁸ est d'inclure dans l'analyse académique les connaissances mobilisées par les mouvements sociaux

⁴⁶ *Ibid.*, p.118-119.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁸ Cette perspective a en commun avec les études postcoloniales la conception de la colonisation comme un élément important et constitutif de la modernité, l'idée de la persistance du colonialisme dans l'époque contemporaine et ses conséquences dans la formation des cultures et des identités et l'imposition d'un universalisme abstrait eurocentrique opposé à la *pluriversalité* des histoires locales

en Amérique latine à travers leurs actions. Santiago Castro-Gómez clarifie que cela ne doit pas être entendu comme un intérêt fondamentaliste ou essentialiste pour faire ressortir une authenticité culturelle. L'enjeu serait plutôt d'inclure, dans le processus de production, une *altérité épistémique*, non pas comme une *extériorité absolue*, mais comme une altérité qui se place dans *l'intersection de la tradition et le moderne*⁴⁹. La culture serait une dimension composante de l'économie et du politique et deviendrait l'élément fondamental dans la compréhension du capitalisme global comme étant une organisation hiérarchique raciale du travail⁵⁰.

La culture est ainsi mise en relation avec le politique par l'intermédiaire de l'action des mouvements sociaux. Dans les actions des mouvements sociaux en Amérique latine, la perspective décoloniale reconnaît des traits de la modernité ainsi que des expériences subalternes qui la transforment ou qui la transgressent. Pour Arturo Escobar, un exemple de l'articulation du moderne et du traditionnel serait le projet néozapatiste, lequel reprend les discours du marxisme, du tiers-mondisme et de l'indigénisme⁵¹.

globales du monde. Les études postcoloniales construisent leurs analyses à travers les expériences coloniales mises en œuvre par les empires britannique, hollandes et français dans la période de dix-huitième siècle jusqu'au vingtième siècle. La perspective décoloniale élargit le cadre d'analyse de la modernité en incluant les expériences coloniales hispano-portugaises à partir de 1492.

⁴⁹ Castro-Gomez, Santiago et Grosfoguel, Ramón. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, p. 20.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁵¹ Escobar, Arturo; (2003). *Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. Tabula Rasa*. Récupéré de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600104>.

Selon Raul Zibechi, la lutte néozapatiste est une source de production de connaissances à partir de la praxis politique des autochtones et des paysans de Chiapas⁵². Cette expérience incarnerait une nouvelle conception de l'organisation sociale, économique et politique, laquelle serait horizontale, participative et inclusive⁵³. Des phrases comme « commander en obéissant », « marcher au pas de celui plus lent », « en questionnant nous marchons », « entre tous nous le savons tout », sont des aphorismes qui composeraient la conception du pouvoir des néozapatistes. Ainsi, le mouvement néozapatiste transformerait l'idée de représentation politique occidentale et déposerait le pouvoir de décision dans l'assemblée. Cela instaurerait la notion d'une démocratie communautaire⁵⁴.

La principale proposition de la perspective décoloniale est de reconnaître la valeur intrinsèque des actions politiques des mouvements sociaux de l'Amérique latine, laquelle remettrait en cause les catégories modernes du politique et permettrait la création d'autres visions politiques et économiques de la vie sociale. Ces histoires locales peuvent être réarticulées aux desseins globaux, selon Arturo Escobar. Au binôme globalisation/civilisation, l'approche décoloniale propose le binôme mondialisation/culture⁵⁵. C'est-à-dire, une substitution de la diversité culturelle à l'homogénéité culturelle imposée par la globalisation de la modernité et du capitalisme.

⁵² Zibechi, Raúl. (2000). *Zapatismo y emancipación. La mirada horizontal: movimientos sociales y emancipación*. Quito: Abya Yala.

⁵³ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 123-125.

⁵⁵ Escobar, Arturo (2003), *op.cit.* p. 67.

Dans le cas du mouvement autochtone du Cauca, Juan Guillermo Ferro reprend l'élément de la culture de la perspective décoloniale. Il juge que les théories de l'identité collective et des nouveaux mouvements sociaux sont insuffisantes pour comprendre la complexité du mouvement du Cauca, qui en plus de revendiquer la différence culturelle, cherche également à construire une autre société sans exploitation ni domination capitaliste⁵⁶. Ainsi, nous serions en face d'un « mouvement émancipatoire » qui mérite de nouvelles approches théoriques pour comprendre *sa vision du monde et sa radicalité politique et culturelle face à l'hégémonie*⁵⁷.

Un mouvement émancipatoire, selon Ferro, est celui qui sort de sa place historiquement imposée par les diverses formes de domination, pour proposer la construction d'un projet politique et culturel, intégral et anti hégémonique et pour lutter contre toute forme de pouvoir, défini comme tout type de relation sociale réglée par un échange inégal⁵⁸. Cette émancipation serait en même temps contre hégémonique et anti hégémonique parce qu'elle cherche une unité sans unification. Cette unité serait un lieu de rencontre du pluriel sans que cela ne signifie pour autant l'unification de toutes les différences.

Les mouvements émancipatoires des autochtones et des paysans exigeraient l'égalité pour pouvoir être différents. Ils articuleraient des politiques de la différence avec

⁵⁶ Ferro, Juan. (2007). *Caminando la palabra: el proceso emancipatorio del movimiento nasa del norte del Cauca* [Thèse de doctorat], Universidad Nacional Autónoma de México, Doctorado en Estudios Latinoamericanos, p. 11-12.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 15, 58.

celles de l'égalité⁵⁹. Les politiques de la différence seraient issues des pratiques culturelles. Elles seraient le résultat de la relation entre culture et politique. La culture ne serait pas une dimension à part, mais le lieu où les instances politiques, économiques et sociales interagissent⁶⁰.

Ce rôle de la culture dans la constitution du politique est aussi développé par Catherine González, qui reprend comme Ferro la catégorie de la culture et son rapport au politique, pour expliquer le rôle des mouvements sociaux en Amérique latine dans la resignification du politique. Selon González, les pratiques et les actions directes du mouvement, notamment des Nasa – l'un des peuples faisant partie du mouvement du Cauca – sont des modèles de démocratie participative. Ces actions produiraient des mécanismes de mobilisation d'autres secteurs sociaux et des alliances avec eux⁶¹.

La culture serait mobilisée en même temps que le politique dans les actions de mouvements sociaux, selon Arturo Escobar, Sonia Alvarez et Evelina Dagnino. Les mouvements sociaux de l'Amérique latine des trente dernières décennies auraient reconfiguré la culture politique avec la production de ce qu'ils appellent la politique de la culture⁶². La politique de la culture se réfère à une conception alternative à la culture politique dominante qui surgit dans les pratiques des mouvements sociaux⁶³.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 195.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 29-37.

⁶¹ Archila, Mauricio et González, Catherine (2010) *op.cit.* p. 174-183.

⁶² Escobar, Arturo *et al.* (1998). *The Culture and the Political in latin American Social Movements. Culture of Politics: Revisioning Latin Americans Social Movements.* Westview Presses, p. 2.

⁶³ *Ibid.*, p. 8.

Les auteurs décrivent la culture politique dominante en Amérique latine comme une reproduction des modèles occidentaux de démocratie, mais avec une conception oligarchique de la politique, en perpétuant l'exclusion et la hiérarchisation de la société. Cette culture politique est autoritaire, confond le public avec le privé et produit des rapports clientélistes, paternalistes et personalistes dans la politique⁶⁴.

Ainsi, la politique de la culture produite par les mouvements serait un lieu de conflit des conceptions du politique. Contre une conception néolibérale de la citoyenneté, les mouvements sociaux présenteraient une conception alternative qui lierait plusieurs enjeux : la redéfinition du système politique, les pratiques culturelles, sociales et économiques, une reformulation des intérêts collectifs, l'éradication des inégalités sociales comme celles liées à la race et au genre, entre autres. Leurs luttes donneraient de nouvelles significations à la démocratie et ses institutions, comme la citoyenneté, la participation et la représentation politique⁶⁵.

Pour Escobar, Alvarez et Dagnino, les mouvements sociaux sont une source constante de production de politique de la culture. La politique de la culture chercherait à redéfinir le pouvoir social en perturbant la culture politique dominante. Selon les auteurs, le succès d'un mouvement ne doit pas être mesuré par la mobilisation des masses, mais par leur impact culturel.

Ferro élabore son concept de « politique de la différence » à partir du concept de politique de la culture. À l'opposé des effets néfastes de *la banalité de la violence*, analysée par Pécaut, sur les mouvements sociaux, le mouvement autochtone du Cauca

⁶⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 2.

ferait de sa culture une *politique de la différence* pour résister au conflit armé ou pour répondre aux mesures étatiques qu'il considère comme injustes, lorsque par exemple, il déploie ses institutions culturelles comme La Garde Indigène ou ses Tribunaux indigènes pour protéger la population ou pour juger des fonctionnaires publiques⁶⁶.

L'articulation d'autres mouvements sociaux dans la Minga est expliquée par Ferro avec le concept de « politique de l'égalité ». Ainsi, la politique de la différence serait conjuguée avec une politique de l'égalité lorsque, par exemple, à travers la Minga, le mouvement lutte de concert avec les autres mouvements sociaux pour la construction d'alternatives politiques⁶⁷.

Selon Ferro, avec l'expérience de la Minga, le mouvement serait devenu un modèle dans la lutte pour l'émancipation en Amérique latine. Ce mouvement ne viserait pas à être inclus dans un quelconque ordre social et politique, mais à avoir le droit de décider *ce* dans quoi il veut être inclus⁶⁸. La Minga serait une proposition de construction d'alliances sociales et politiques ayant comme base le droit à la différence et la lutte contre les inégalités⁶⁹. Ce serait un exemple de l'articulation entre politiques d'égalité et politiques de différence. Pour Ferro, ce type d'articulation

⁶⁶ Ferro, Juan (2007) *Op.cit.*, p. 196-200.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 201-203.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 7.

des différences sociales et culturelles serait la clé pour réussir le projet politique de ce mouvement⁷⁰.

L'étude de Ferro autour des catégories de politique d'égalité et de politique de différence, et leur articulation s'approche de notre objectif, qui est d'aborder la Minga comme étant une pratique articulatoire. Nous avons vu que, pour Ferro, le mouvement autochtone du Cauca serait à la fois *antihégémonique* et *contrehégémonique*, car celui-ci prône *une unité sans unification*. Toutefois, l'auteur n'opérationnalise pas ces concepts ni sa conception d'hégémonie. D'autre part, son analyse ne nous dit pas comment une telle *unité sans unification* pourrait se produire sans tenir compte des diverses positions des acteurs sociaux et des conflits que cette opération peut engendrer.

Ces analyses sur le rapport de la culture avec le politique dévoilent la configuration des pratiques de ce groupe social en actions sociales collectives avec un impact politique. Néanmoins, cette catégorie de la culture risque d'essentialiser le mouvement et d'ignorer ses rapports avec un « extérieur constitutif » qui l'influence, comme c'est le cas des « collaborateurs intellectuels » du mouvement ou de ses rapports avec d'autres mouvements sociaux et politiques, voire avec l'État. L'analyse d'un *extérieur constitutif* sera abordée plus tard dans cette étude avec le concept d'*interdiscours*.

Ces analyses donnent un poids très grand à la *politique de la culture*, sans pour autant expliquer comment ces pratiques culturelles transformées en politique peuvent interpeller d'autres mouvements ou acteurs sociaux. Certes, cette conceptualisation de

⁷⁰ *Ibid.*, p. 222-223.

la relation entre culture et politique ne se limite pas à l'analyse exclusive des revendications identitaires. Elle aborde les luttes ethniques comme étant des espaces de dénonciation des injustices sociales communes à tous les autres secteurs de la population et comme étant des espaces de resignification de pratiques culturelles et de politiques dominantes. Cependant, sur le plan méthodologique, elle ne cherche pas à établir comment cette resignification de la culture devient possible à travers le politique, et en ce qui concerne notre problématique, elle ne nous indique pas comment cette *resignification* peut engendrer l'adhésion d'autres acteurs sociaux dans la *Mingas*.

1.3. La Minga : un espace d'articulation d'acteurs sociaux en Colombie

Dans la littérature, l'une des principales études qui a fait une recherche détaillée sur la Minga de 2008 est celle d'Alen Castaño. Dans cette étude, Castaño analyse la Minga non seulement comme action sociale collective, mais comme un processus ayant déclenché d'autres types de mobilisations sociales. Par exemple, il analyse les mingas de 2004 et de 2006 menées par le mouvement autochtone du Cauca comme des expériences dans lesquelles le mouvement aurait transcendé ses revendications ethniques vers l'ouverture des espaces de *dialogue intersectoriel* dans d'autres régions du pays⁷¹. La Minga de 2008, qui a commencé le 12 octobre dans le *resguardo* la María dans la municipalité de Piendamó en Cauca - qui s'est terminé le 20 novembre à Bogotá - serait le résultat de ce travail de socialisation du projet des

⁷¹ Castaño, Alen. (2013). *La Minga de resistencia social y comunitaria: construcción de un proyecto de movilización popular bajo lógicas de articulación intersectoriales*. [Mémoire de baccalauréat] Cali: Universidad ICESI, p. 40.

mingas du mouvement autochtone du Cauca avec d'autres acteurs sociaux dans d'autres régions. Le Congreso de los Pueblos de 2010 aurait découlé de la Minga de 2008 et aurait été organisé non seulement par les autochtones, mais par un ensemble d'organisations sociales.

La conceptualisation de la Minga, à partir de la catégorie d'articulation de Stuart Hall⁷², permet à Castaño d'expliquer la place de la différence dans la constitution d'un projet social commun, les difficultés liées aux idéologies des groupes sociaux, ainsi que le caractère contingent de la Minga. Cependant, son analyse limite ce concept à l'identification de la coexistence de différences dans un espace démocratique, sans pour autant expliquer le *moment* ou le *comment* de cette articulation des mouvements sociaux. Par exemple, pour cet auteur, les *différences idéologiques* entre les acteurs sociaux ont généré un processus relationnel qui a suscité l'unité et le conflit ayant comme base une dynamique d'articulation. La Minga de 2008 serait l'espace dans lequel plusieurs organisations ayant des points de vue différents ont su dialoguer entre elles et articuler leurs demandes⁷³. Mais cette supposition engendre plusieurs questions auxquelles aucune réponse n'est apportée dans son analyse. Quels sont ces éléments d'unité et de conflit ? Comment une « dynamique d'articulation » entre ces éléments a-t-elle vu le jour ? En quoi consiste

⁷² “Con el término de “articulación” me refiero a una conexión o un vínculo que no se da necesariamente en todos los casos como una ley o un hecho de la vida, sino que requiere condiciones particulares de existencia para aparecer, que tiene que ser sostenido positivamente por procesos específicos, que no es “eterno” sino que tiene que ser renovado constantemente, que puede bajo algunas circunstancias desaparecer o ser desplazado, llevando a los antiguos vínculos a ser disueltos y a las nuevas conexiones – rearticulaciones- a forjarse. También es importante que una articulación entre diferentes prácticas no significa que se vuelvan idénticas o que se disuelva en la otra. Cada una retiene sus determinaciones distintivas y las condiciones de su existencia” Stuart Hall, Sin Garantías, 2010, p. 195. Cité par Alen Castaño, p.101-102.

⁷³ Castaño, Alen (2013), *op.cit.* pp. 101-102.

cette « dynamique d'articulation » ? Castaño souligne surtout le caractère nouveau de cette action collective, une action qui a changé l'histoire des mouvements sociaux en Colombie et qui, en devenant l'espace d'articulation de luttes différentes, a dépassé les lectures théoriques qui prônaient le rôle révolutionnaire de la classe prolétaire⁷⁴. Selon l'auteur, ce processus social a permis à la Minga de devenir un mouvement populaire où le peuple uni cherche son autonomie et lutte pour son historicité⁷⁵, mais il n'explique pas comment cela a été possible.

Pour Castaño la Minga de 2008 est un espace d'interlocution et d'articulation intersectorielle démocratique et de législation alternative qui vise la construction d'un projet commun basé sur la différence⁷⁶. Durant la période de 2008 et 2010, le mouvement autochtone du Cauca aurait entamé un processus de *désindianisation* de son projet politique pour inclure d'autres acteurs sociaux dans la construction d'un projet commun de société⁷⁷.

L'analyse de Castaño fait rupture avec la lecture dichotomique d'ethnie/classe sur l'identité assumée par le mouvement autochtone lors ses actions sociales collectives. L'auteur l'aborde, au contraire, comme étant un acteur social ouvert à l'articulation d'autres mouvements sociaux. Cette lecture dichotomique apparaît dans l'étude sur le mouvement autochtone du Cauca de Mauricio Archila. Selon cet auteur, les autochtones n'auraient pas subi un changement identitaire de paysans à autochtones,

⁷⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 109.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 7-8.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 32.

mais l'une des deux identités serait devenue prioritaire avec le « réveil indigène » des années 1970⁷⁸. La question identitaire serait liée à une situation de tension de classe dans laquelle les autochtones sont passés du binôme paysan/autochtone à celui d'autochtones/paysans. La lutte contemporaine pour la terre, devenue lutte pour le territoire et pour l'autonomie, serait un indicateur de la continuation de cette tension identitaire.

Comme Castaño, nous considérons que la catégorie de tension classe/ethnie est insuffisante pour comprendre la construction de l'identité du mouvement autochtone du Cauca, car elle suppose une tension inhérente entre l'identité d'autochtone et celle du paysan. C'est donc dire que le fait de revendiquer le droit à la terre et à la culture ethnique serait l'indicateur d'une tension identitaire. Comment expliquer, alors, le rapport de ce mouvement à l'apparition de nouvelles identités, comme celle de victimes et leurs revendications surgies après les années 1990 autour des droits humains ? Le problème de cette notion de tension identitaire peut être surmonté à partir d'une conception qui transcende les identités fixes, c'est-à-dire, en abordant les identités comme purement *relationnelles* et sans être pleinement constituées⁷⁹. À partir de ce concept, l'identification à une identité autochtone et à une identité paysanne dans un même sujet n'est pas une tension ni une contradiction identitaire. Une identité n'est pas seulement le résultat des relations de production – dans le cas de la classe – ni seulement d'une appellation à une tradition indigène – comme dans les cas de l'identité ethnique –, mais plutôt le résultat d'une multiplicité de relations sociales. Par exemple, les enjeux soulevés dans la Minga de 2008 portaient sur la

⁷⁸ Archila, Mauricio et González, Catherine (2010), *op.cit.* p. 14-18.

⁷⁹ Laclau, Ernesto et Mouffe, Chantal. (2009). *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*. Besançon : Les Solitaires intempestifs, p. 206, 229.

terre, le territoire et la souveraineté, les droits humains, le modèle économique néolibéral, les lois d'expropriation des terres et la construction d'un agenda des peuples⁸⁰.

Après cette grande mobilisation sociale, les mouvements participants auraient continué à travailler ensemble pour organiser le *Congreso de los Pueblos* en 2010. Cet espace aurait été créé dans le but de permettre aux participants de susciter le débat et le consensus autour d'une législation par le bas en s'appuyant sur les revendications de 2008. Selon Castaño, le plus important – lors du Congreso de los Pueblos – fut l'attitude des organisations sociales d'accepter de participer à l'expérience de construction d'un modèle social, politique et juridique à partir des communautés et de ses organisations, malgré les différences idéologiques de chaque participant⁸¹.

D'autres auteurs comme Carolina Cano et Jose Angel Calderon analysent le phénomène politique de la Minga pour la définir comme une pratique « raizal »⁸². En étant – à l'origine – le mot pour désigner la population afrocolombienne de l'archipel de San Andres, laquelle a des racines caribéennes, européennes et africaines, ce mot a été utilisé dans le concept de *socialisme raizal* élaboré pour Orlando Fals Borda pour faire référence à un type de socialisme ayant des valeurs communautaires de

⁸⁰ Castaño, Alen. (2013). *Op.cit.*, p. 32-40, 49-50.

⁸¹ *Ibid.*, p. 79.

⁸² Cano, Carolina et Calderón, José-Ángel. (2010). La Minga, un mouvement qui marche. *Multitudes*, 40 (1), 204-210. doi:10.3917/mult.040.0204, p. 206.

solidarité entre les multiples groupes ethniques de la Colombie⁸³. La Minga serait *raizal* parce qu'elle exprime une pensée émancipatoire de divers secteurs.

Cano et Calderon affirment que la Minga se dissocie des demandes d'intervention de l'État en se proposant comme espace de participation directe et de construction de solutions aux problèmes de régions⁸⁴. Ces auteurs ne considèrent pas la Minga comme une action collective contre l'État, mais plutôt comme un processus collectif alternatif pour travailler des sujets tels que le territoire et les droits humains, entre autres. La Minga serait, dans ce sens, un projet de transformation sociale exposé à des difficultés telles que la fragilité des organisations sociales qui la composent, à cause de la violence du conflit armé et de la criminalisation systématique de leurs actions.

L'analyse de Cano et Calderon définit la Minga comme étant un espace d'articulation politique et social. Cependant, dans cette étude également, la notion d'articulation est utilisée pour décrire la convergence d'acteurs sociaux, et non pas comme concept qui permette d'analyser la façon par laquelle est advenue cette convergence. Selon ces auteurs, la Minga est un processus de mobilisation et d'articulation des autochtones, des paysans, des afrodescendants, des étudiants, etc., avec le but de mettre en place un espace de participation au-delà des revendications particulières⁸⁵.

⁸³ Ferro, Juan. (2007). *Op cit.*, p. 40.

⁸⁴ Cano, Carolina et Calderón, José-Ángel. (2010). *Op.cit.*, p. 207.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 206.

CHAPITRE II

CONCEPTUALISATIONS DISCURSIVES DU POLITIQUE

Nous proposons d'aborder la dimension discursive du mouvement social autochtone du Cauca pour découvrir les relations articulatoires avec d'autres acteurs sociaux de la Colombie. À travers l'analyse des discours de ce groupe social, nous cherchons à repérer son processus de construction du sens et son insertion dans la vie sociale et politique du pays.

D'abord, notre recherche aborde la dimension discursive de la mobilisation sociale à partir des concepts des approches pragmatiques de l'argumentation et de l'énonciation de l'Analyse du discours, tels que l'*ethos discursif* et l'*ethos préalable*, pour explorer la façon dont la réalité est transformée par des situations d'énonciation et par le processus de construction identitaire.

Ensuite, nous reprendrons des concepts de la théorie discursive d'Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, pour étudier les effets de l'*articulation des points nodaux* tels que la violence, les droits humains et l'autonomie territoriale dans les discours du mouvement. Nous allons vérifier si, en effet, l'articulation de ces *points nodaux* a produit une *chaîne d'équivalence* entre les différentes luttes et jusqu'à quel point la Minga peut être considérée comme un *signifiant vide* des luttes sociales après la Minga de 2008.

Également, leur concept *d'identité relationnelle* nous permettra de voir comment le mouvement social autochtone prend différentes *positions de sujet*. Cela a été interprété soit comme tension identitaire, soit comme stratégie du mouvement pour élargir sa base sociale et son champ d'action. Nous considérons que la tension d'ethnie/classe est une catégorie analytique basée sur une conception qui fixe *à priori* l'identité des acteurs sociaux. Mais, une analyse relationnelle de l'identité du mouvement qui postule qu'il n'y a pas d'identités pleinement constituées⁸⁶, nous dévoile que le mouvement, loin de revendiquer seulement des droits ethniques, fait des demandes à partir des diverses *positions de sujet*, positions discursives⁸⁷, qui le traversent : autochtone, paysan et victime de la violence.

Le concept de *pratiques discursives* est emprunté à Michel Foucault pour identifier les conditions de possibilité des pratiques sociales et des institutions soutenues par formes de légitimation discursives. Nous allons aborder les discours du mouvement social autochtone comme des *pratiques discursives*. Pour ce faire, nous allons identifier les règles de formation (conditions de possibilité) qui ont formé des *ensembles d'énonciations*⁸⁸.

Finalement, nous reprendrons le concept de *subjectivation politique* de Jacques Rancière pour interpréter le phénomène d'identification des acteurs sociaux non

⁸⁶ Laclau, Ernesto et Mouffe, Chantal. (2009). *Op.cit.*, p. 206.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 213-214.

⁸⁸ Foucault, Michel. (1969). *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, p. 245.

autochtones au projet de société du mouvement du Cauca ainsi que la dénonciation, de la part de ce groupe social, d'un conflit social, économique et politique en vérifiant le postulat d'égalité dans une société raciste et inégalitaire.

2.1. Discours et mobilisation sociale

Comme le démontre Juliette Rennes dans son étude *Les formes de la contestation. Sociologie des mobilisations et théories de l'argumentation*⁸⁹, les analyses faisant converger la dimension discursive et les actions sociales directes des mouvements sociaux sont rares. L'une des raisons de ce manque d'études est due au caractère hétérogène des formes verbales et non verbales de la protestation sociale. Malgré cette hétérogénéité, l'auteure propose d'intégrer des éléments de l'approche des théories de l'argumentation et de la sociologie historique des mouvements sociaux pour identifier comment les acteurs sociaux déplacent les frontières de ce qui *est pensable, dicible et réalisable* à travers leurs discours et leurs expériences⁹⁰. Intégrer ces deux approches permettrait d'identifier les *interrelations* et le *conditionnement mutuel* entre les arguments et les actions des acteurs sociaux en conflit⁹¹.

⁸⁹ Rennes, Juliette. (2011). Les formes de la contestation. Sociologie des mobilisations et théories de l'argumentation. *A contrario* (16), p. 151-173.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 152.

⁹¹ *Ibid.*, p. 155.

Bien que les textes contestataires et les actions sociales collectives sont abordés par Rennes comme des « arguments »⁹² dans un conflit, elle les inscrit dans des « répertoires d'action » et dans des « répertoires de discours » des luttes sociales antérieures⁹³. Nous considérons, toutefois, que cette catégorisation des luttes dans des « répertoires » limite la capacité d'agentivité des acteurs sociaux en la subordonnant à des expressions et des actions existantes dans des luttes antérieures. Cette limitation postule également une rationalité utilitariste des acteurs sociaux, négligeant la dimension de spontanéité des actions sociales collectives.

Notre recherche reprend l'idée de Rennes sur l'importance de l'analyse des relations entre les expressions verbales et non verbales de la mobilisation sociale, mais sans nécessairement les encadrer dans des répertoires d'actions ou de discours. Nous proposons d'étudier les discours autour de la Minga à partir d'une approche discursive et historique, pour identifier leurs conditions d'émergence ainsi que leurs processus de production et de circulation.

D'autre part, le travail d'Eithan Orkibi nous offre un angle d'analyse qui donne une centralité au discours de l'action collective et à son rôle dans la transformation de la réalité : *le rôle joué par les mouvements d'action collective dans l'évolution et la*

⁹² *Une forme d'action collective est toujours susceptible d'être reçue (et conçue par ses initiateurs) comme un argument dans le conflit.* Rennes, Juliette. (2011). *Op.cit.*, p. 157.

⁹³ *Ibid.*, p. 170.

*transformation du vocabulaire et du discours qui gèrent le système des normes et des valeurs de notre société*⁹⁴.

Selon Orkibi, le concept d'*ethos* de l'Analyse du discours – *l'image de soi que le locuteur construit dans son discours* – permet d'étudier la façon par laquelle les mouvements sociaux présentent leur image. La notion de *l'ethos collectif* aiderait à analyser la *construction des identités publiques dans l'action collective* ainsi que les rapports intérieurs et extérieurs de cette image de groupe⁹⁵.

Les acteurs sociaux peuvent aussi modifier leur *ethos préalable* dans le discours. L'*ethos préalable* fait référence aux représentations sociales, positives ou négatives, préétablies sur un groupe social à travers leurs pratiques discursives⁹⁶. Ainsi, selon Orkibi, la réélaboration de l'image collective d'un groupe social dans le discours peut provoquer des effets « argumentatifs » qui modifient la perception de soi. L'*ethos* est construit *au gré d'un besoin argumentatif* et son but ultime est d'exercer une

⁹⁴ Orkibi, Eithan. (2015). Le(s) discours de l'action collective : contextes, dynamiques et traditions de recherche. *Argumentation et analyse du discours*, 14. Récupéré de <http://aad.revues.org/2002>, DOI : 10.4000/aad.2002, p. 4.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁹⁶ *Ibid.*, Ethos collectif et rhétorique de la polarisation : le discours des étudiants en France pendant la guerre d'Algérie. *Argumentation et Analyse du Discours*, 1. Récupéré de <http://aad.revues.org/438>, DOI : 10.4000/aad.438, p. 4.

influence positive sur l'auditoire⁹⁷. Cette influence cherche à octroyer au groupe social plus de légitimité et de pouvoir⁹⁸.

Ces notions d'*ethos collectif* et d'*ethos préalable* permettraient d'analyser la façon par laquelle des identités sont construites et transformées dans l'action collective ainsi que leur impact dans la configuration du social. Par exemple, nous allons voir comment le mouvement social autochtone du Cauca, lors ses premières années de vie, a développé une image de soi (*ethos*) sur la base d'une tradition de lutte qui date depuis la colonisation espagnole et comment le travail sur son *ethos préalable*, image préexistante dans le discours social, lui a permis d'occuper une place centrale au niveau local, régional et national.

Cette conception de l'*ethos discursif* jouant un rôle social a été élaborée par Amossy après avoir fait la synthèse des notions de *présentation de soi* de la sociologie et d'*ethos* de la rhétorique et de l'école française de l'Analyse du discours. La *présentation de soi* fait référence à la construction de l'image de soi dans le discours. Toute prise de parole signifie une présentation de soi qui est néanmoins régulée par des *cadres sociaux* préexistants⁹⁹. Cela veut dire que le locuteur régule son *ethos* en tenant compte de son destinataire, de la situation dans laquelle il se trouve, de l'espace et son rapport avec les codes sociaux. En tenant compte de la dimension

⁹⁷ *Ibid.*, p. 1-10.

⁹⁸ Amossy, Ruth. (2010). La présentation de soi : *ethos* et identité verbale. Paris : Presses Universitaires de France, p. 8.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 37.

argumentative du discours développé par l'Analyse du discours, Amossy analyse *la façon dont le locuteur, dans son discours, construit une identité, se positionne dans l'espace social et cherche à agir sur l'autre*¹⁰⁰.

L'auteure aborde l'*ethos* comme une dimension constitutive du discours, car selon elle, *toute prise de parole, verbale ou écrite, implique une présentation de soi*, et cette image de soi reflétée dans le discours cherche à orienter les représentations sociales sur le locuteur, soit individuel ou collectif¹⁰¹. Ainsi, l'*ethos* ou la présentation de soi remplit plusieurs rôles dans le discours : orienter la façon dont le destinataire perçoit le locuteur et le discours; construire les identités de façon dynamique; construire le discours, établir des *relations dialogiques*¹⁰² et argumenter¹⁰³. L'image de soi est dialogique, c'est-à-dire qu'elle est construite par opposition ou par identification à la parole d'autrui¹⁰⁴.

Modelé par la *doxa*, les attentes, les réactions de l'auditoire, toute présentation apparaît comme une négociation d'identité, de la réussite de laquelle dépendent en grande partie sa fonctionnalité et sa force de persuasion. On touche ainsi à des problèmes qui sont au cœur de la présentation de soi comme pratique sociale : la

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰² Le dialogisme est, selon M. Bakhtine, l'une de caractéristiques fondamentales de tout énoncé. Celui-ci contient des traces des interactions avec les autres discours.

¹⁰³ Amossy, Ruth. (2010). *Op.cit.*, p. 40.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 105.

question de la subjectivité et de l'identité, de la capacité à dire et se dire pour agir, de la relation réciproque qui unit indissolublement le « je » ou « tu »¹⁰⁵.

D'après le travail de Ruth Amossy, pour comprendre la construction de l'*ethos discursif*, il faut tenir compte d'abord des personnes grammaticales utilisées dans le discours pour représenter le « je », le sujet de l'énonciation, car *loin de relever d'une description purement formelle, celles-ci soulèvent des questions de fond sur la nature et les fonctions de l'ethos*¹⁰⁶. L'identification du locuteur à un « je » ou à un « nous » a des fonctions différentes. Dans le cas de l'*ethos collectif*, le « nous » affirme le désir du locuteur d'offrir une image de groupe par l'extension du « je ».

Se pencher sur le discours permet de voir comment la subjectivité et l'identité se forment dans l'usage de la langue – comment le sujet advient en disant « je », et comment il se donne une identité à travers l'image qu'il construit de sa personne à la fois dans son énonciation (les modalités de son dire) et ses énoncés (ce qu'il dit de lui)¹⁰⁷.

L'analyse de l'*ethos* doit se pencher sur le dit (énoncé) et le dire (façon de dire). L'image de soi est repérable tant dans les énoncés comme dans la façon dont ils sont dits. Selon Amossy, vu que l'une des fonctions de l'*ethos* est de persuader l'auditoire, le degré de coïncidence entre le dit et le dire détermine l'efficacité rhétorique du locuteur.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 104.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 103.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 211.

L'identification de l'*ethos discursif* et de l'*ethos préalable* du mouvement social autochtone du Cauca nous permettra d'identifier les éléments linguistiques et les ancrages subjectifs dans les discours et dans le processus de construction de sa présentation de soi avec le but argumentatif d'instaurer sa légitimité et son pouvoir de convocation dans la scène sociale et politique de la Colombie.

Le retravail de l'*ethos* peut aussi s'exercer sur une image collective aussi bien que sur une image individuelle. Il est toujours lié à des questions de lutte pour la légitimité et à une tentative de se placer en position dominante ou de conquérir une forme de pouvoir¹⁰⁸.

Également, l'étude de ces *ethôs* nous montrera que la construction identitaire se rapporte toujours à des représentations existantes, comme *les codes de la langue, le discours ambiant et les contraintes idéologiques, institutionnelles et culturelles*¹⁰⁹.

L'approche méthodologique pour opérationnaliser ces notions de l'*ethos* sera l'école française de l'Analyse du discours, notamment le travail de Dominique Maingueneau sur l'énonciation¹¹⁰. Cette approche nous permettra aussi d'aborder d'autres concepts qui nous aideront à interpréter les relations entre les acteurs sociaux et leur subjectivation politique pendant et après les Mingas.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 93.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 107.

¹¹⁰ Maingueneau, Dominique. (1991). *L'analyse du discours : Introduction aux lectures de l'archive*. Paris : La Hachette.

2.2. Méthode : L'école française de l'analyse du discours

La tradition française de l'Analyse du Discours s'est développée dans les années 1960 comme résultat de la rencontre d'au moins trois moments ou approches des sciences sociales : le structuralisme linguistique, le marxisme althussérien et la psychanalyse¹¹¹. Du côté de la linguistique, cette époque est marquée par ledit « tournant linguistique », perspective qui plaçait le discours ou le langage au centre de l'analyse historique et sociale. Le marxisme de Louis Althusser, courant marxiste très influent aussi à l'époque, abordait les dimensions sociales et économiques par l'analyse des discours avec le but de « déceler l'indécelé dans le texte même »¹¹², c'est-à-dire de trouver le sens caché des textes, leur arrière-plan idéologique. Cette perspective était aussi influencée par la psychanalyse, notamment par la perspective lacanienne et le rôle de l'inconscient dans les rêves. En faisant la transposition à l'analyse du social, le rôle de l'inconscient qui agit dans la formation des rêves serait assumé par l'idéologie qui agit dans la formation de la collectivité ou des imaginaires collectifs. Ainsi, l'idée fondamentale qui sous-tendait la naissance de l'analyse du discours en France, c'était d'avoir un outil analytique qui permettrait de découvrir le sens caché des discours, autrement dit l'idéologie, comme l'arrière-plan des discours sociaux et politiques.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 10-12.

¹¹² *Ibid.*, p. 21.

Mais cette perspective, althussérienne au départ, fut vite nuancée par celle proposée par Michel Foucault de ne pas aborder le discours comme un phénomène obscur à dévoiler, mais plutôt de le prendre dans son « instance » et comme le résultat de diverses conditions contingentes. Pour Foucault, il n'y a pas de sens caché derrière les textes. Les textes ou discours sont des lieux où le pouvoir s'exerce, et leur production est contrôlée par certaines procédures sociales qui cherchent à maîtriser ce pouvoir¹¹³. La nouveauté introduite par Foucault, c'était de ne plus concevoir l'exercice du pouvoir dans un lieu central dominant, comme l'État. Il a plutôt proposé d'étudier les relations entre institutions et individus pour rendre compte des façons dont le pouvoir s'exerce à travers les corps et dans les relations sociales. Dans ce sens, l'analyse du discours doit permettre d'identifier le contexte politique, social, économique et culturel qui a permis la configuration des discours dominants ainsi que la construction contingente de la société.

Ainsi, l'analyse du discours aborde le discours comme une pratique constitutive du social mais qui est dialogiquement constituée par le social.

L'école française de l'analyse du discours est ainsi beaucoup plus qu'une simple technique d'analyse de textes. Il s'agit d'une perspective épistémologique qui utilise la rigueur méthodologique ainsi qu'une série de concepts hérités de la linguistique moderne, mais qui, plutôt que de chercher les règles générales d'une langue à partir d'énoncés « abstraits » (anhistoriques), cherche à établir les règles spécifiques d'un ensemble de textes (corpus) rendant compte de « pratiques » (discursives) propres à une

¹¹³ Foucault, Michel. (1971). *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard.

« position » sociale ou à une communauté discursive (épistémique ou de croyance) n'ayant d'autre moyen d'existence que le partage de ces règles¹¹⁴.

Dans la perspective de l'école française de l'analyse du discours, notre étude cherche à comprendre le *positionnement* d'un ensemble d'acteurs sociaux dans l'espace social et politique de la Colombie. Nous cherchons à identifier les pratiques discursives et leurs frontières constitutives avec les enjeux politiques qu'elles entraînent. À travers l'analyse du discours, nous cherchons à rapporter ces discours à *leurs lieux sociaux qui les rendent possibles et qu'ils rendent possibles*¹¹⁵, par exemple la *communauté discursive*¹¹⁶ qui résulte de ces relations discursives.

Nous allons identifier le *champ discursif*¹¹⁷ dans lequel s'est inscrit le mouvement social autochtone de la Colombie, lors de son apparition en 1971. Le concept de *relations dialogiques*¹¹⁸ nous permettra de reconnaître les rapports discursifs avec

¹¹⁴ Peñafiel, Ricardo. (2013). Les pensées politiques en tant que discours. [Chapitre de livre]. Dans D. Giroux et D. Karmis (dir.), *Ceci n'est pas une idée politique : Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*. Québec : Presses de l'Université Laval, p. 191.

¹¹⁵ Maingueneau, Dominique. (2014). *Discours et analyse du discours*. Paris : Armand Colin, p. 43.

¹¹⁶ *La communauté discursive ne doit pas être entendue trop restrictivement : elle ne renvoie pas seulement aux groupes (institutions et relations entre agents), mais aussi à tout ce que ces groupes impliquent sur le plan de l'organisation matérielle et des modes de vie*. Maingueneau, Dominique. (1991). *L'Analyse du discours : Introduction aux lectures de l'archive*. Paris : La Hachette, p. 190.

¹¹⁷ *Le champ discursif est un ensemble de discours avec des fonctions sociales qui luttent pour le sens*. Maingueneau, Dominique. (1984). *Genèses du discours*. Bruxelles : Pierre Mardaga Éditeur, p. 28.

¹¹⁸ Maingueneau, Dominique. (1991). *Op.cit.*, p. 153.

d'autres acteurs sociaux et le concept de *scénographie*¹¹⁹ nous aidera à identifier les stratégies et les modes d'énonciation que les discours construisent.

Pour repérer la construction de *l'ethos discursif* collectif du mouvement du Cauca, nous allons suivre les *marques de subjectivité* du locuteur dans les énoncés. Les travaux de Catherine Kerbrat-Orecchionni et de Georges-Elia Sarfati nous aideront à repérer ces marques de subjectivité avec l'analyse des marqueurs d'embranchement et de modalité dans les énoncés. Ces marques sont reflétées dans des mots comme des adjectifs, des verbes, des adverbes ou des substantifs qui montrent la subjectivité du locuteur en remplissant des fonctions linguistiques comme des embrayeurs, des modalisateurs ou des termes évaluatifs. *Elles projettent nécessairement dans le discours une image de la personnalité, des compétences et du système de valeurs du locuteur*¹²⁰.

2.3. Le discours et le social

Avec les concepts d'*ethos*, de *scénographie* et de *relations dialogiques*, nous voulons étudier le processus de transformation de l'image du mouvement du Cauca ainsi que

¹¹⁹ Le concept de scénographie veut expliquer comment les énoncés se donnent leur propre scène d'énonciation, en faisant appel à d'autres discours, à un espace physique et à un moment donné. *Ibid.*, p.112.

¹²⁰ Amossy, Ruth. (2010). *Op.cit.*, p. 109.

les rapports constitutifs avec d'autres groupes sociaux. Toutefois, pour mieux déceler les effets concrets de ces discours sur d'autres acteurs sociaux, nous allons reprendre l'analyse de Michel Foucault sur la production du discours et la conceptualisation d'Ernesto Laclau et Chantal Mouffe sur l'*hégémonie*.

Un discours est défini par Foucault comme un groupe *limité d'énoncés pour lesquels on peut définir un ensemble de conditions d'existence*¹²¹. Foucault aborde le discours dans l'*irruption de son évènement*, sans égard aux continuités discursives dictées par des catégories d'analyse telles que la tradition, l'influence, le développement et l'évolution, la mentalité ou l'esprit¹²². Aborder le discours comme un *évènement* implique de lui reconnaître des conditions d'existence ou de formation qui lui sont propres et de découvrir le *jeu de relations* entre les discours et d'identifier leurs rapports d'inclusion et d'exclusion¹²³. Les discours sont des *pratiques* qui produisent des effets sur les énoncés, sur les objets et sur le système dont ils font partie (...) *ce qu'ils font, c'est plus que d'utiliser ces signes pour désigner des choses. C'est ce plus, qui les rend irréductibles à la langue et à la parole. C'est ce « plus » qu'il faut faire apparaître et qu'il faut décrire*¹²⁴.

¹²¹ Foucault, Michel. (1969). *Op.cit.*, p. 161.

¹²² *Ibid.*, p. 33-34.

¹²³ *Ibid.*, p. 42.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 71.

Ce *plus* dont nous parle le philosophe, ne porte pas sur les sens des discours, mais plutôt sur le *jeu de règles anonymes* qui s'installe spontanément dans les relations entre les énoncés d'un champ du discours. Ces règles anonymes permettent la coexistence d'énoncés hétérogènes. La production des énoncés, comme leur coexistence, est dynamique et en conséquence, reconfigure le champ du discours. En d'autres mots, Foucault étudie le discours comme une *pratique discursive* qui construit son propre espace de possibilité.

(...) je voudrais montrer que le discours n'est pas une mince surface de contact, ou d'affrontement, entre une réalité et une langue, l'intrication d'un lexique et d'une expérience; je voudrais montrer sur des exemples précis qu'en analysant les discours eux-mêmes, on voit se desserrer l'étreinte apparemment si forte des mots et des choses, et se dégager un ensemble de règles propres à la pratique discursive¹²⁵.

Ainsi, une pratique discursive est l'*ensemble de règles anonymes, historiques, toujours déterminées dans le temps et l'espace qui ont défini à une époque donnée, et pour une aire sociale, économique, géographique ou linguistique donnée, les conditions d'exercice de la fonction énonciative*¹²⁶.

Nous allons aborder les discours du mouvement du Cauca comme des *pratiques discursives*. C'est-à-dire, comme des pratiques qui se matérialisent en actions, en acteurs et en institutions. Cela nous impose d'identifier leurs *conditions de possibilité*, c'est-à-dire, d'expliquer les contextes sociohistoriques qui ont permis la formation de

¹²⁵ *Loc. cit.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 162.

ces discours et leur énonciation. Nous allons aussi tracer les effets de ces discours avec l'identification de la circulation des mots et de phrases dans les discours d'autres mouvements sociaux et mettre en évidence la dynamique de construction du *champ de discours* de la protestation sociale en Colombie après la Minga de 2008.

Le champ des événements discursifs (*champ du discours*) est défini comme un espace énonciatif qui serait *le lieu d'événements, de régularités, de mises en rapport, de modifications terminées, de transformations systématiques* et qui définirait *la place possible des sujets parlants*¹²⁷. C'est dans cet espace énonciatif que les pratiques discursives donnent lieu à des *formations discursives*. Une *formation discursive* est un ensemble de discours qui sont assujettis à une certaine régularité qui dicte *l'ordre, des corrélations, des positions et des fonctionnements, des transformations*, entre les énoncés¹²⁸.

L'énoncé est l'unité de son analyse. Foucault ne cherche pas à décrire le langage ni à déceler le sens des choses dites. Il décrit les énoncés en explorant les conditions qui ont permis leur existence spécifique. Son analyse est centrée dans le *mode d'existence* des énoncés par rapport aux objets et aux positions possibles du sujet parlant¹²⁹. Ainsi,

¹²⁷ *Ibid.*, p. 168.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 56.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 149-151.

Foucault définit l'énoncé comme la *modalité d'existence* propre à l'ensemble de signes que constitue une phrase ou une proposition¹³⁰.

L'analyse énonciative est donc une analyse historique, mais qui se tient hors de toute interprétation : aux choses dites, elle ne demande pas ce qu'elles cachent, ce qui s'était dit en elles et malgré elles, le non-dit qu'elles recouvrent, le foisonnement de pensées, d'images ou de fantasmes qui les habitent; mais au contraire, sur quel mode elles existent, ce que c'est pour elles d'avoir été manifestées, d'avoir laissé de traces et peut-être de demeurer là, pour une réutilisation éventuelle; ce que c'est pour elles d'être apparues et nulle autre à leur place¹³¹.

Pour définir un groupe de relations entre les énoncés il faut les rapporter à l'ensemble des règles qui ont rendu possible la coexistence des énoncés hétérogènes : *le système qui régit leur répartition, l'appui qu'ils prennent les uns sur les autres, la manière dont ils s'impliquent ou s'excluent, la transformation qu'ils subissent, le jeu de leur relève, de leur disposition et de leur remplacement*¹³².

2.3.1. La logique de l'hégémonie

L'analyse sur les effets des pratiques discursives nous conduit à nous interroger sur la *logique qui sous-tend l'ensemble des règles* rendant possible la coexistence des

¹³⁰ *Ibid.*, p. 147.

¹³¹ *Ibid.*, p. 151.

¹³² *Ibid.*, p. 51.

discours différents¹³³. L'analyse des formations discursives est fondamentale pour la description des rapports entre le discours et l'institution du social¹³⁴. Néanmoins, il reste à découvrir la *logique* par laquelle ces règles réussissent à produire des identités ou des discours dominants dans une formation discursive. Cette *logique* a été décrite avec le concept d'*hégémonie* par Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, dans leur ouvrage *Hégémonie et stratégie socialiste*. C'est la *relation hégémonique* qui est à la base de la construction des identités.

Selon la conceptualisation d'Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, le social est un espace discursif contingent¹³⁵. Le discours est plus que parole et écriture, il est aussi une *totalité signifiante* qui lie les mots et les actions¹³⁶. Le discours construit le social, transforme les identités, produit des actions. L'étude des conditions de possibilité des discours et de leur rapport au social doit être complété par l'étude de ce qui permet à un discours de structurer – de façon contingente – le social.

Dans ce sens, l'identification du contexte sociohistorique et des effets de circulation des discours du mouvement du Cauca nous oblige à nous pencher sur la question de

¹³³ Laclau, Ernesto. (2000). *La guerre des identités : Grammaire de l'émancipation*. Paris : Éditions La découverte, p. 10.

¹³⁴ Foucault, Michel. (1969). *Op.cit.*, p. 251.

¹³⁵ Laclau, Ernesto et Mouffe, Chantal. (2009). *Op.cit.*, p. 22.

¹³⁶ Laclau, Ernesto. (2000). *Op.cit.*, p. 10.

l'*hégémonie*, pour conceptualiser l'articulation des acteurs sociaux dans et après les Mingas.

Un ordre social est le résultat d'un type de relation politique que Laclau et Mouffe appellent *hégémonie*. Ce concept a été repris des travaux marxistes qui cherchaient à surmonter les difficultés présentées dans la définition de l'unité et du rôle historique du prolétariat, *en investissant le domaine de l'intervention volontaire (et donc, contingente) sur le plan symbolique (Rosa Luxembourg), stratégique (Lénine), mythique (mythe de la grève générale chez Sorel) ou idéologique (Gramsci)*¹³⁷. Pour Laclau et Mouffe, il était fondamental de renoncer à l'idée de la nécessité de l'unité de classe, en élaborant une théorie qui sort de ce présupposé et qui aborde les identités comme le résultat des relations sociales. Ils ont remis en cause la conception essentialiste de la société comme l'unité sous-jacente des luttes et de processus sociaux et comme un *ensemble unifié par des lois nécessaires*¹³⁸. Ni la société ni les acteurs sociaux n'ont aucune essence économique, ni culturelle, ni politique. Tout type de rapport social et d'identité est construit dans des relations qui n'ont aucune nécessité *à priori*. Selon Laclau et Mouffe, la « société » et les agents sociaux sont des constructions sociales qui résultent de la fixation relative et précaire du sens au

¹³⁷ Peñafiel, Ricardo. (2008). Le rôle politique des imaginaires sociaux : Quelques enjeux théoriques autour de leur conceptualisation. *Politique et sociétés*. 27 (1), p. 104.

¹³⁸ Laclau, Ernesto et Mouffe, Chantal. (2009) *Op. cit.*, p. 181-182.

cours de l'établissement d'un certain ordre comme résultat d'une formation hégémonique¹³⁹.

Un discours établit un certain ordre social lorsqu'il devient une formation hégémonique. Selon les auteurs, l'*hégémonie* est une relation politique. Elle fonctionne comme une *formation discursive*, comme un ensemble de *moments discursifs* différents articulés. Elle est construite par la régularité dans la dispersion des éléments divers que Laclau et Mouffe identifient comme :

(...) des systèmes de différences qui définissent partiellement des identités relationnelles; des chaînes d'équivalence qui les subvertissent, mais qui peuvent les rétablir par transformation dans la mesure où le lieu d'opposition lui-même devient régulier et, de cette façon, constituer une nouvelle différence; des formes de surdétermination qui concentrent bien du pouvoir, ou bien les différentes formes de résistance à ce dernier¹⁴⁰.

L'articulation d'autres acteurs sociaux dans les *pratiques discursives* de la Minga a produit un système de différences dans lequel les organisations sociales se sont identifiées par rapport à leur opposition au pouvoir étatique. Cette fixation contingente du social a été possible grâce à l'instauration d'un sens partagé autour de plusieurs enjeux sociaux en Colombie.

D'après l'étude de Laclau et Mouffe, le discours a un caractère matériel. Cette matérialité attribue un sens déterminé (surdéterminé) aux phénomènes de la réalité.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 185.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 255.

Le fait de nommer les choses d'une certaine façon, peut engendrer toute une série d'effets qui peuvent consolider ou briser un ordre social. Le social est le résultat de pratiques articulatoires déployées dans le discours. En conséquence, son caractère est ouvert et contingent. La « société » n'est pas un ordre objectif, elle est le résultat d'un système de pratiques sociales qui impose une vision particulière du monde qui affecte à tous.

(...) la pratique de l'articulation, **comme fixation/dislocation d'un système de différences**, ne peut se composer de phénomènes purement linguistiques, mais doit transpercer toute la densité matérielle des diverses institutions, pratiques et des divers rituels par lesquels une formation discursive est structurée¹⁴¹.

Laclau et Mouffe abordent le concept de *formation discursive* comme un *ensemble de positions différentielles* qui peut être *signifié* comme une *totalité discursive articulée*¹⁴². L'apparente unité de cette totalité discursive articulée rend possible la constitution des identités en fonction des relations que les discours établissent. Une *formation discursive* en tant que totalité signifiante est un système de différences¹⁴³. La condition de possibilité d'un système signifiant – ordre social donné – c'est l'existence de ses propres limites, lesquelles sont aussi condition de son impossibilité. Possibilité, car les limites agissent comme les frontières de *ce* qui se trouve à leur intérieur. Impossibilité du système, car les limites démarquent une exclusion et tout

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 203.

¹⁴² *Ibid.*, p. 197.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 94.

ce qui se trouve exclu du système, devient l'impossibilité de *l'extension indéfinie du processus de signification* de ce système. C'est cette négation d'un certain ordre social par son extérieur qui constitue la nature antagonique de ses propres limites¹⁴⁴.

Le fait de devenir un système -objectivité- par la fixation d'un sens, c'est le résultat de l'établissement d'une nécessité entre ses positions. Cette nécessité ne découle pas d'un principe sous-jacent, mais de l'ordre de la signification des relations dans lesquelles les différences sont immergées. Cette nécessité est ainsi contingente. Le champ de la constitution des relations sociales est désigné par Laclau et Mouffe comme *champ de la discursivité*, lequel *détermine en même temps le caractère nécessairement discursif de tout objet, et l'impossibilité pour tout discours donné d'accomplir une clôture finale*¹⁴⁵. En d'autres termes, c'est la fixation régulière de sens d'une *formation discursive* qui montre comme nécessaires les relations entre ses différences, lesquelles sont à la fois vulnérables aux changements introduits par les relations articulatoires.

2.3.2. Antagonismes

Laclau et Mouffe ont défini le concept d'antagonisme comme *les limites de toute objectivité*. L'antagonisme est une relation discursive qui montre l'impossibilité d'un

¹⁴⁴ Laclau, Ernesto. (2000). *Op. cit.*, p. 95.

¹⁴⁵ Laclau, Ernesto et Mouffe, Chantal. (2009). *Op. cit.*, p. 207.

ordre social d'être parfait et permanent. Cette relation antagonique est évidente lorsque *la présence de l' « Autre » m'empêche d'être totalement moi-même*¹⁴⁶.

(...) c'est parce qu'un paysan *ne peut pas* être un paysan qu'un antagonisme existe avec le propriétaire terrien qui l'expulse de sa terre. Dans la mesure où il y a antagonisme, je ne peux pas être pleinement présent à moi-même. Mais la force qui m'antagonise n'a pas non plus une telle présence : son être objectif est un symbole de mon non-être et, par-là, elle est dépassée par une pluralité de significations qui empêchent son être de se fixer comme pleine positivité (idem).

Le rôle des antagonismes est de montrer la limite de tout ordre social. Les limites d'un ordre social sont de nature antagonique, car elles démarquent l'impossibilité de sa continuité hors ses limites. Cela rend évidente la difficulté de tout ordre social à se constituer comme système de sens plein et clôturé (Laclau & Mouffe, 2009, p. 232). En montrant les limites de la conception dominante du social, l'antagonisme ouvre la possibilité de transformer ce qui se présente comme inéluctable.

Dans le cas de notre objet d'étude, nous allons analyser ces relations antagoniques qui dévoilent la limite de l'ordre social établi en Colombie. Les protestations sociales et la répression étatique de la mobilisation sociale dévoilent l'impossibilité du système en place de se constituer comme un système démocratique qui respecte et écoute les expressions de mécontentement des secteurs populaires de la société. Dans le but de maintenir la fiction du social, les différentes instances du pouvoir étatique ont

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 229-230.

tendance à criminaliser l'action sociale collective et à stigmatiser ses participants comme des guérilléros et/ou comme des terroristes¹⁴⁷.

2.3.3. Logique de l'équivalence et de la différence

Les éléments d'un système différentiel – ordre social – ont un caractère ambivalent. D'une part, les différences – les identités – se manifestent dans ce qu'elles ont de différent. D'autre part, elles annulent leurs différences lorsqu'elles entrent dans des relations d'équivalence avec les autres identités¹⁴⁸. Cette division des éléments les rend vulnérables aux relations hégémoniques, lesquelles se manifestent à travers les logiques de *la différence* et de *l'équivalence*. Laclau exemplifie ces deux logiques dans le cas de luttes sociales. La logique de la différence fait référence aux particularismes des luttes différentes. Celle de l'équivalence se réfère à ce que les luttes ont en commun : leur opposition commune au système lorsqu'elles se trouvent dans le même moment contestataire. La logique de l'équivalence agit en articulant les relations antagoniques par des chaînes d'équivalence pour former une force d'opposition à l'ordre social institué¹⁴⁹. De cette façon, en introduisant la négativité

¹⁴⁷ Betancur, María-Soledad. (2006). Del Estatuto de seguridad al Estado Comunitario: veinticinco años de criminalización de la protesta social en Colombia. *Observatorio Social de América Latina* 19. Argentina: CLACSO. Récupéré de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal19/22Betanc.pdf>.

¹⁴⁸ Laclau, Ernesto. (2000). *Op. cit.*, p. 95.

¹⁴⁹ Laclau, Ernesto et Mouffe, Chantal. (2009). *Op. cit.*, p. 233-235.

dans le social, c'est-à-dire, en dépassant les différences par la négation d'un certain ordre, la logique de l'équivalence parvient à constituer deux camps opposés qui luttent chacun pour imposer leur conception du social¹⁵⁰.

Nous allons vérifier si les différences entre les organisations sociales en Colombie ont été éclipsées par la logique de l'équivalence constituée autour de la négation du système politique institué. Également, nous allons voir à quel point cela a créé des chaînes d'équivalence entre les acteurs sociaux dans et après les Mingas pour provoquer leur convergence contingente, instaurant une relation contre hégémonique.

La relation hégémonique est possible lorsque la logique de l'équivalence s'impose sur celle de la différence. Selon Laclau, lorsque la *nature différentielle des unités de signification* d'un système de différences est subvertie à travers la *logique de l'équivalence*, l'émergence d'un signifiant vide devient possible¹⁵¹.

Cette pure fonction d'équivalence, représentant une plénitude absente qui se manifeste à travers l'abolition des identités différentielles, ne peut posséder de signifiant qui lui soit propre - car alors, cet « au-delà de toutes les différences » ne serait qu'une différence de plus et non pas le produit de l'effacement par équivalence de toutes les identités différentielles¹⁵².

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 258.

¹⁵¹ Laclau, Ernesto. (2000). *Op. cit.*, p. 98.

¹⁵² *Ibid.*, p. 201.

2.3.5. Signifiants vides

Un signifiant vide est un signifiant qui se vide de son propre contenu pour assumer la représentation universelle d'une totalité absente¹⁵³. Dans le cas des luttes sociales, cette totalité absente est la communauté qui résulte de l'opposition commune des luttes à un certain ordre. Et, le signifiant vide peut être l'acteur social, la position ou le symbole qui abandonne son propre signifié pour représenter la totalité des luttes sociales.

Avec le concept de *signifiant vide*, nous voulons explorer la dimension symbolique par laquelle le sens est construit. Par exemple, la Minga est un mot qui signifie réunion de personnes pour faire un travail collectif. Le mouvement autochtone du Cauca, depuis des années, organise la Minga de pensée, la Minga de libération de la Mère Terre, la Minga de Résistance, etc., et depuis 2004, la Minga est le nom qui, de plus en plus, est donné à des protestations sociales avec des mouvements sociaux divers. C'est-à-dire, son sens original autochtone-paysan local, s'est transformé en un mot qui rassemble les secteurs populaires en Colombie

La condition de l'hégémonique est la présence des *signifiants vides*¹⁵⁴. L'hégémonie répond à un manque, à quelque chose que l'on ne peut pas signifier. *Exercer l'hégémonie par rapport à quelque chose, cela veut dire très exactement répondre à*

¹⁵³ *Ibid.*, p. 102.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 103.

*ce manque*¹⁵⁵. L'hégémonie est la relation *par laquelle un contenu particulier devient le signifiant d'une plénitude communautaire absente*. Ainsi, l'hégémonie émerge dans un champ d'antagonismes qui sont articulés dans des chaînes d'équivalence, produisant le déplacement des frontières du social et la mise en évidence d'un clivage ami/ennemi.

2.3.6. Articulation des identités et des points nodaux

Le concept d'articulation est essentiel pour comprendre la façon par laquelle les identités se transforment dans le social. Une pratique d'articulation est définie comme *toute pratique établissant une relation entre des éléments telle que leur identité est modifiée par la pratique articulatoire*¹⁵⁶. Les identités se forment à partir des relations présentes dans le champ discursif du social. Elles sont relationnelles. Elles sont instables avec un caractère *incomplet, ouvert et politiquement négociable*¹⁵⁷. Les identités ne sont pas données *à priori*. Elles sont constamment subverties par la présence des autres. Elles dépendent de leurs relations avec les autres, elles ne

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 104-105.

¹⁵⁶ Laclau, Ernesto et Mouffé, Chantal. (2009). *Op. cit.*, p. 196.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 194.

peuvent pas être pleinement constituées. Leur affirmation est une métaphore¹⁵⁸. Ces relations sont peuplées de signifiés, lesquels surdéterminent les identités.

Nous considérons que la construction identitaire du mouvement social autochtone du Cauca n'est pas le résultat d'une tension entre une identification aux paysans et aux autochtones. Le concept d'*identité relationnelle* nous permet au contraire de sortir de la fixité de cette tension, pour plutôt explorer une construction plus dynamique qui tient compte des relations que ce groupe social a entretenues depuis sa fondation avec d'autres secteurs sociaux. Le mouvement social du Cauca se positionne comme autochtone, comme paysan, comme citoyen et comme victime de la violence. Ces choix n'obéissent pas à une stratégie pour attirer des sympathisants, mais à une logique identitaire qui sort des catégories fixes pour s'inscrire dans différentes *positions du sujet* sans provoquer des contradictions fondamentales.

Le discours arrête les flux de différences. Il cherche à construire un centre dans un champ de discursivité polysémique. Selon Laclau et Mouffe, l'apparition contingente d'un centre du social est le résultat d'un discours. Pour déterminer un centre ou une unité, le discours se sert des *points discursifs privilégiés* que Laclau et Mouffe nomment comme des points nodaux¹⁵⁹. Ainsi, les points nodaux seraient des éléments discursifs qui sont pris par le discours pour construire et fixer un sens du social.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 206.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 209.

La pratique de l'articulation consiste, donc, en la construction de points nodaux, qui fixent partiellement un sens; et le caractère partiel de cette fixation procède de l'ouverture du social, résultat, à son tour, du dépassement constant de tout discours par l'infinitude du champ de discursivité¹⁶⁰.

L'articulation des différences en chaînes d'équivalence pour former un bloc social contestataire se fait à travers l'articulation des points nodaux, c'est-à-dire, des sujets, dont leur signification est réinvestie sans cesse par les groupes en conflit qui luttent pour détenir le sens¹⁶¹.

Nous allons vérifier comment des *points nodaux* autour de sujets comme la propriété de la terre et Terre-Mère, la territorialité et l'autonomie, les droits humains et le modèle économique, ont produit des chaînes d'équivalence entre les secteurs sociaux pour aboutir à une fixation contingente d'un discours contre hégémonique dans et après les Mingas.

2.4. Subjectivation politique des acteurs sociaux en Colombie

Tout en faisant partie d'une minorité ethnique, le mouvement social autochtone du Cauca est l'un des plus forts de la Colombie. Malgré sa marginalité, il a réussi à mobiliser d'autres acteurs sociaux pendant et après les Mingas. Notre hypothèse est

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 211.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 245.

qu'à partir des *pratiques discursives*, les acteurs sociaux ont vécu une *subjectivation politique* qui ne s'est pas effectuée par rapport à une identification ethnique, ni à des intérêts communs, mais par rapport à la remise en question d'un ordre social menée par le mouvement autochtone du Cauca.

Pour expliquer ce phénomène, nous utiliserons le concept de *subjectivation politique* de Jacques Rancière. Dans son livre *La Mésentente*, Rancière définit le concept de subjectivation comme la transformation d'une situation par l'intermédiation d'une prise de position inédite et inattendue qui reconfigure le social¹⁶².

La *subjectivation politique* est la capacité à se nommer autrement. Elle pose l'existence des individus d'une manière différente à celle imposée par l'ordre social. La subjectivation politique permet de donner un sens différent aux corps et aux places déterminées par cet ordre.

Toute subjectivation est une désidentification, l'arrachement à la naturalité d'une place, l'ouverture d'un espace de sujet où n'importe qui peut se compter parce qu'il est l'espace d'un compte des in comptés, d'une mise en rapport d'une part et d'une absence de part¹⁶³.

Ce concept fait référence aussi aux recompositions des *modes du faire*, de *l'être et du dire*, lesquels organisent la communauté¹⁶⁴. Ces modes de subjectivation dénoncent

¹⁶² Rancière, Jacques. (1995). *La Mésentente*. Paris: Galilée, p. 59.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 60.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 65.

l'existence d'un *tort*, qui est le fait de la communauté, des laissés pour compte, de ceux n'ayant pas droit à la parole.

Nous voulons vérifier si une *subjectivation politique* a été construite durant les Mingas, lorsque plusieurs acteurs sociaux sont sortis de leurs places habituelles pour reconfigurer l'espace de protestation au pays en dénonçant, par le postulat d'égalité l'existence d'un *tort* et en conséquence, d'un *litige politique inconciliable*¹⁶⁵.

Selon Rancière, un sujet politique est une entité qui en égalité redéfinit sa place, ses fonctions et son identité, auparavant assignées par l'*ordre policier*. Cet ordre découle de la *police*. La *police* ne doit pas être comprise comme un corps armé qui contrôle par la force la société, mais plutôt une volonté de maintenir l'ordre, l'unité sociale¹⁶⁶. La *police* configure le *sensible*. Le *sensible* détermine ce qui est visible et ce qui est dicible dans l'espace du social. Le *partage du sensible* est le visible/invisible, le dicible/indisible. Ceux qui sont autorisés à participer à la vie sociale et ceux qui sont considérés comme incapables de le faire¹⁶⁷. C'est à travers ce *partage du sensible*, partage des parts et des places, que l'ordre social réussit à s'instituer. La politique devient le contraire de la police. Elle bouleverse le *partage du sensible* institué par la

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 64.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 52.

¹⁶⁷ Ruby, Christian. (2009). *L'interruption, Jacques Rancière et la politique*. Paris : La fabrique éditions, p. 21.

police, avec l'irruption dans la scène publique des exclus, des *sans-parts*, qui par l'exercice d'un postulat d'égalité font effectif leur droit à parler¹⁶⁸.

Selon Rancière, le dialogue politique est institué entre les différentes subjectivités politiques. Mais ce dialogue est en essence une *mésentente*. La *mésentente* n'est pas un désaccord sur un sujet, ni une certaine incompréhension, ni un malentendu entre des individus. Elle fait référence à la façon par laquelle les locuteurs et les interlocuteurs se perçoivent et se traitent dans une situation de communication. Et, cette façon de percevoir l'autre est toujours conflictuelle, car elle est la manifestation d'un conflit entre une expression du pouvoir institué et le désir d'échapper à ce pouvoir.

D'une part, le pouvoir veut instituer qui peut être considéré comme être parlant rationnel et qui est seulement perçu comme une source de bruit¹⁶⁹. D'autre part, les gens qui explicitent et inversent les termes des puissants pour sortir des places assignées et pour faire valoir leur droit à la parole¹⁷⁰. La *mésentente* est l'affirmation de l'existence d'un monde commun de langage entre la communauté et la non-communauté, les exclus. Un monde où les rapports de pouvoir dans les situations de

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 53.

¹⁶⁹ Rancière, Jacques. (1995). *Op.cit.*, p. 79.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 75.

communication sont mis en évidence et où les exclus rendent visible ce qu'auparavant ne l'était pas¹⁷¹.

Les *sans-parts*, les gens exclus de la communauté instituée, réussissent à se faire entendre à travers le postulat de l'égalité et de la liberté. L'égalité de *n'importe qui avec n'importe qui*. Ce postulat fait émerger un sujet politique qui est capable d'agir et de transformer l'ordre social.

En un mot, l'égalité ne s'obtient pas, elle se déclare. C'est en cela qu'elle est postulat. Encore ce postulat ne relève-t-il pas d'un droit prétendument universel, mais d'un universel pratique parce qu'il s'active à diviser le consensus, à l'interrompre par ses opérations et à faire valoir l'altérité [...]¹⁷².

Ainsi, pour Rancière, la politique se réfère à l'action des émancipés, des gens qui sortent des rôles et des places assignées par un ordre social et qui mettent en évidence l'incohérence de cet ordre, la fiction de l'harmonie sociale. La politique est au cœur de l'action du peuple. Elle est l'action qui reconfigure l'espace de la communauté.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 79.

¹⁷² *Ibid.*, p. 95.

CHAPITRE III

LE MOUVEMENT SOCIAL AUTOCHTONE DU CAUCA : CONSTRUCTION D'UN ETHOS COLLECTIF POLITIQUE

3.1. Introduction

Dans l'action sociale collective, la communication verbale et symbolique est une dimension fondamentale, car c'est à travers le discours que les mouvements sociaux existent, se positionnent publiquement et conduisent à des changements sociaux. Mais ces discours ne sont pas limités au moment de l'action collective, ils sont aussi produits dans plusieurs contextes avant et après la mobilisation¹⁷³.

Orkibi distingue trois contextes de production des discours dans les mouvements sociaux. Un premier contexte est celui de production de l'ensemble des discours constitutifs, tels que textes fondateurs, programme politique et manifestes. Le deuxième contexte est celui de l'action sociale collective et les énoncés produits tels qu'appels, déclarations, slogans et affiches. Et finalement, le contexte de « discours rétrospectif », où se produisent les discours d'après l'action sociale collective¹⁷⁴.

¹⁷³ Orkibi, Eithan. (2015). *Op. cit.*, p. 4.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 5.

Le corpus à analyser dans notre cas d'étude est composé par des discours qui ont été construits dans les trois contextes mentionnés. Nous avons pris les textes les plus représentatifs de chaque contexte. Dans ce chapitre, nous allons analyser des extraits des discours constituants du mouvement autochtone du Cauca, tels que la première plateforme de lutte, le document sur la position idéologique du mouvement 10 ans après sa fondation, le premier éditorial du journal *Unidad Indígena*, ainsi que deux documents sur la position du mouvement face au conflit armé interne. Au chapitre IV, notre corpus est formé des discours (déclarations, slogan et affiches) des Mingas des années 2004, 2008, 2013 et 2016, ainsi que des discours rétrospectifs des acteurs sociaux articulés lors des Mingas. Ainsi, nous avons trois périodes analysées : celle des premières années d'existence du mouvement social autochtone du Cauca; la période des Mingas, entre 2004 et 2013; et la période d'après les Mingas, entre 2010 et 2016.

Pour répondre à notre question de recherche de comment le mouvement autochtone du Cauca, un secteur social minoritaire et marginal, est devenu un acteur central et incontournable de la scène politique en Colombie, nous allons analyser, à travers le discours, la façon par laquelle le mouvement social autochtone du Cauca a construit un *ethos collectif politique* en opposition à son *ethos préalable* de « pauvres indiens », pour pouvoir légitimer ses revendications en matière de terre, d'autonomie et de droits.

Cette construction d'un *ethos collectif politique* implique une logique de construction identitaire dans laquelle les membres du mouvement du Cauca se positionnent comme des citoyens qui font appel aux lois nationales pour protéger leurs droits collectifs. Depuis ses premiers discours fondateurs, le mouvement demande la reconnaissance des autochtones comme des citoyens de la république et la reconnaissance de leur droit à modifier les lois afin d'améliorer les conditions

matérielles et culturelles des communautés autochtones et des secteurs populaires de la Colombie. Ces discours fondateurs nous révèlent que l'apparente contradiction entre les binômes autochtone/citoyen et autochtone/paysan disparaît lorsque nous abordons la construction de leur *ethos collectif* d'une perspective de construction relationnelle du sujet. C'est-à-dire, le mouvement n'a pas construit son identité sur la base exclusive d'une ethnicité, mais sur une multiplicité de positions de sujet, telles qu'autochtone, paysan, défenseur de droits humains et environnementaliste, supportées et légitimées en tant que citoyen colombien.

Mais pour avoir cet *ethos collectif politique*, le mouvement a modifié l'*ethos préalable* négatif des autochtones en Colombie. La modification de l'image négative de *mineurs* et de *sauvages* s'est opérée avec la mise en place d'une *scénographie* qui fait ressortir, par-dessus les revendications ethniques, le principe d'égalité des autochtones vis-à-vis n'importe quel citoyen. Après la consolidation de son *ethos collectif politique*, le mouvement du Cauca travaille sur la construction d'un *ethos solidaire* des luttes sociales au pays. Cet *ethos solidaire* doit se positionner à la fois, aux tentatives d'assimilation du mouvement paysan et au désir du mouvement d'intégrer les acteurs sociaux dans un projet de société commun. Cette volonté d'articuler les secteurs populaires sera analysée dans le chapitre IV avec les discours des Mingas.

3.2. Contexte : Le Cauca, la violence et les autochtones en Colombie

Le Cauca est habité par 1 346 932 personnes, dont le 20,5 % sont des autochtones, le 21 % des afrodescendants et le 58,5 % des métis. La population autochtone du Cauca est d'environ 248 000 personnes¹⁷⁵ appartenant aux peuples Nasa-Paez (65 %), Guambiano (13 %), Yanacona (15 %), Coconucos (5 %), Epirara, Totoroe, Ingano et Guanaco. Le 70 % de la population autochtone du Cauca est concentré au nord-est du Cauca distribué en 16 municipalités.

Le conflit armé interne est la principale menace à l'existence culturelle et physique des peuples autochtones en Colombie. Les autochtones subissent la violence, provenant de tous les acteurs armés, de façon disproportionnée, en comparaison avec le restant de la population colombienne. En effet, la population autochtone en Colombie ne dépasse pas le 3,4 % de la population totale et elle habite dans des régions géostratégiques pour les acteurs armés du conflit. Les autochtones vivent dans des conditions socioéconomiques précaires qui se voient aggravées par l'impact de la violence provenant des groupes armés illégaux comme la guérilla et les paramilitaires, ainsi que des forces armées étatiques.

Selon la Cour constitutionnelle du pays, les peuples autochtones sont les victimes les plus frappées par le conflit armé interne, mais aussi les plus ignorées par l'État et la société colombienne. Cette indifférence ne fait qu'empirer leur situation humanitaire et s'est constituée comme un obstacle à franchir pour les mouvements sociaux

¹⁷⁵ D'après le Recensement de 2005.

autochtones qui dénoncent les violations aux droits humains ainsi que les inégalités sociales dont ils sont victimes.

Des 94 peuples autochtones au pays, 30 ont été classés comme étant à haut risque d'extermination culturelle ou physique à cause du conflit armé, selon la Cour constitutionnelle. Cette instance juridique a joué un rôle important pour les victimes du conflit armé dans la dénonciation des violations des droits humains et dans la production de jurisprudence qui oblige l'État à formuler des politiques publiques de protection pour la population victime de la violence¹⁷⁶.

Malgré l'existence de plusieurs instruments juridiques qui contraignent l'État à la protéger, cette population vulnérabilisée a été victime de 3193 cas de violations aux droits humains durant l'année 2014, parmi lesquels on compte 2819 cas de personnes déplacées par la force, 10 assassinats sélectifs des leaders et 21 menaces. La responsabilité de ces assassinats a été attribuée aux groupes paramilitaires, à la guérilla des FARC et aux forces armées de l'État, selon le système d'information de

¹⁷⁶ La Cour constitutionnelle a recensé une liste des violences infligées aux autochtones liées à trois séries de facteurs communs : 1). Les confrontations entre les acteurs armés : les combats, l'occupation et la militarisation des territoires autochtones et l'installation des mines anti personnelles; 2). Les actions violentes qui engagent directement les autochtones : accusations d'appartenir ou de collaborer avec un groupe armé, assassinat sélectif des leaders autochtones pour terroriser la population, menaces et persécutions, confinement des communautés, restriction de la mobilité, contrôle des expressions culturelles, recrutement forcé, appropriation et vol de biens, prostitution et violence sexuelle et l'utilisation des communautés comme de boucliers humains; 3). Les processus territoriaux et socioéconomiques : expropriation des terres appartenant aux autochtones, le développement d'activités économiques légales et illégales, comme la culture et le trafic de drogue, l'exploitation minière, les projets agroindustriels, les alliances entre les acteurs armés et les acteurs économiques, les fumigations de cultures illicites, ainsi que d'autres facteurs structurels tels que la pauvreté, l'insécurité alimentaire, les conditions précaires de santé, l'absence de reconnaissance de leurs droits culturels et l'assimilation culturelle.

la *Consejería de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas de l'Organización Nacional Indígena de Colombia* (ONIC).

Selon l'ONIC, la plupart des actions de guerre durant l'année 2014 ont eu lieu dans le département du Cauca. Ce territoire est utilisé comme corridor pour le trafic d'armes et de drogue entre les départements de Tolima et de Valle del Cauca et l'océan pacifique au sud-est de la Colombie. La présence historique des guérillas a entraîné la militarisation du territoire de la part des forces armées étatiques et depuis les années 1990, le Cauca est le scénario de dispute du corridor du trafic de drogue avec les groupes paramilitaires.

Le Cauca est redevenu un lieu d'exploitation minière pour les multinationales et les acteurs armés illégaux. L'exploitation minière au Cauca fait partie des stratégies de diversification du financement des activités des groupes armés illégaux, grâce surtout à la valorisation du prix des minéraux sur le marché mondial dans les dernières deux décennies. Les groupes armés illégaux exploitent directement ces ressources, extorquent les fonds aux multinationales minières et aux municipalités, et utilisent le commerce et l'exploitation fictive de l'or pour le blanchiment de leur argent¹⁷⁷.

D'autre part, l'octroi des concessions minières aux multinationales est proportionnel à l'augmentation de graves crises environnementales ainsi qu'à la violation des droits humains dans les municipalités impliquées. La plupart de ces violations ont été

¹⁷⁷ Observatorio Internacional, DDR, Ley de Justicia y Paz. (2012). Actores armados ilegales y sector extractivo en Colombia. Récupéré de http://www.unal.edu.co/diracad/catedras/gaitan/2016I/gaitan_2016_I/docs/lecturas/s12/fmasse.pdf.

attribuées à des alliances faites entre certaines multinationales et les groupes paramilitaires¹⁷⁸.

En plus de la violence issue du conflit armé interne, le mouvement social autochtone du Cauca a dû affronter la répression systématique de l'État, accompagnée de la violence issue des pratiques d'expropriation des élites économiques régionales et dans les processus de colonisation entamés durant le XXe siècle.

Les luttes autochtones pour la terre remontent aux années 1920 et 1930. Néanmoins, c'est dans la décennie de 1970 que la lutte s'est politisée au Cauca, avec la création du mouvement social autochtone, qui est considéré comme le mouvement social autochtone le plus fort et l'enclave de résistance rurale la plus solide en Colombie (Peñaranda, 2012, p. 12).

Le *Consejo Regional Indígena del Cauca* (CRIC) est apparu le 24 février en 1971. Après 46 ans d'existence, le CRIC représente environ 90 % des peuples autochtones du Cauca et leurs 115 *cabildos*¹⁷⁹. Son mandat est de *reconstruire et renforcer les plans de vie* des autochtones, revendiquer des droits constitutionnels, économiques, sociaux et culturels et renforcer l'autonomie *territoriale, environnementale, politique,*

¹⁷⁸ Espinosa Moreno, Fernanda. (2012). Corporación Nuevo Arco Iris. Las razones del conflicto. Récupéré de <http://www.arcoiris.com.co/2012/07/las-razones-detras-del-conflicto-en-el-cauca/>.

¹⁷⁹ Le *cabildo* est une institution héritée de la colonie, et est « une instance publique spéciale, dont ses intégrants sont membres d'une communauté autochtone, élus et reconnus pour elle, avec une organisation sociopolitique traditionnelle, dont sa fonction est de représenter la communauté, exécuter l'autorité et réaliser les activités attribuées par les lois, les coutumes et le règlement de chaque communauté ». Traduction libre. Ministerio del Interior. Récupéré de <http://www.mininterior.gov.co/content/cabildo-indigena>.

*économique, éducative, de santé et du droit*¹⁸⁰. Le CRIC fonctionne à trois niveaux : au niveau local avec la conformation des *cabildos* et de projets communautaires; au niveau régional avec la conformation d'associations de *cabildos*; au niveau national, avec sa participation dans *l'Organización Nacional Indígena de Colombia* (ONIC)¹⁸¹.

La concentration de la terre au Cauca est l'une des plus importantes au pays. En 2000, 5 % des propriétaires détenaient 61,5 % de la terre. La monoculture de la canne à sucre prévaut dans les municipalités où la concentration de terre est plus importante¹⁸². Cette pratique de monoculture diminue la fertilité des terres au Cauca, laquelle est déjà considérée, en général, comme faible. Du total des terres du département, seulement 38 % est bon pour des activités agricoles¹⁸³. La plupart de ces terres se trouvent dans la vallée et appartiennent à des grands propriétaires de monocultures et d'exploitation du bois. L'exploitation minière et les projets hydroélectriques rentrent aussi en concurrence pour la terre et son utilisation. La rencontre de ces intérêts économiques, en plus d'avoir un impact négatif sur

¹⁸⁰ Estructura organizativa du CRIC. CRIC. Récupéré de www.cric-colombia.org.

¹⁸¹ Tatay, Pablo. (2012). Construcción de poder propio en el movimiento indígena del Cauca. [Chapitre de livre]. Dans Peñaranda, D. (dir.), *Nuestra vida ha sido nuestra lucha: Memoria y resistencia en el Cauca indígena*. Bogotá: Centro de Memoria Histórica.

¹⁸² Duarte, Carlos (dir.). (2013) *Análisis de la posesión territorial y situaciones de tensión interétnica e intercultural en el departamento del Cauca*. Cali: Universidad Javeriana de Cali, p. 156.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 7.

l'environnement, ne s'insère pas dans les processus communautaires et ignore les besoins des communautés¹⁸⁴.

3.3. Discours et action sociale collective

Depuis les premières années d'existence du mouvement social autochtone du Cauca, ses actions ont été dirigées à construire des alliances avec d'autres acteurs sociaux, notamment avec les paysans. Bien que le désir de mobiliser tous les secteurs sociaux était présent depuis le début dans ses discours et ses actions publiques, il lui a fallu développer une image de soi pour se constituer comme un acteur social reconnu sur la scène politique et pour finalement se faire entendre dans un pays où les autochtones sont une petite minorité victimes de la violence, de la pauvreté et du racisme.

La construction d'un *ethos politique collectif* a permis au mouvement du Cauca d'agir en tant qu'acteur social et de légitimer ses actions sociales collectives. Mais l'appel lancé à d'autres secteurs sociaux il y a 45 ans pour former un mouvement social plus large s'est consolidé récemment, après toute une série de *Mingas* que le mouvement du Cauca avait convoquée depuis 2004 et qui a abouti sur la création du Congreso de los Pueblos en 2010, forum social qui réunit plusieurs acteurs sociaux de la Colombie.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 160.

3.3.1. Vers la construction d'un *ethos politique*

Lorsque nous nous référons au mouvement social autochtone du Cauca, nous faisons allusion à l'organisation qui a été à la base de son origine : le Conseil Régional Indigène du Cauca (CRIC). Toutefois, nous devons reprendre l'affirmation de Mauricio Archila lorsqu'il décrit le mouvement autochtone du Cauca comme un mouvement très hétérogène tant au niveau ethnique que sur le plan de l'orientation politique. La création dans son sein de l'organisation sociale des *Autoridades Indígenas del Suroccidente del Cauca* (Autorités Indigènes du Sud-ouest du Cauca), AISO, dix ans après la naissance du CRIC, illustre ce moment de rupture qui a abouti à deux positions idéologiques au sein du mouvement : tandis que le CRIC était plus concentré dans des revendications sociales et politiques, l'AISO prônait la défense de droits culturels des ethnies¹⁸⁵. Nous nous concentrerons sur les discours publiés par le CRIC, à l'exception du document la *Résolution de Vitoncó*, qui a été écrit en collaboration avec l'AISO dans les années 1980. Notre choix tient au fait que le CRIC a été la *matrice* du mouvement social du Cauca et du mouvement autochtone national et a convoqué la plupart des actions sociales collectives entre 1975 et 2008 au département du Cauca, avec un nombre de 100 d'un total de 224 registres d'actions directes¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Archila, Mauricio et González, Catherine. (2010). *Op.cit.*, p. 26.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 21-23.

Le CRIC a été fondé en 1971. Quelques mois avant sa formation, des autochtones *terrajeros*¹⁸⁷ ont déclenché plusieurs actions directes d'occupation des *haciendas*¹⁸⁸ appartenant à des *terratenientes*¹⁸⁹ de la région. Les *terrajeros* des municipalités de Silvia et de Caloto, à l'Ouest et au Sud du Cauca, demandaient la restitution de terres qui autrefois faisaient partie des *resguardos*¹⁹⁰ des autochtones. L'action directe de l'occupation a duré des mois et tous les membres de la communauté, dont les enfants, les femmes et les personnes âgées y ont participé. Dans les deux cas d'occupation, les autochtones ont réussi à récupérer leurs terres et les ont intégrées aux limites des *resguardos* de Tacueyó et de Guambía.

Ces luttes ont été des exemples de réussite de l'action collective d'occupation de terres du début des années 1970 dans la région. Ces actions ont été désignées avec le nom de *recupérations*, parce que les terres étaient considérées comme faisant partie des *resguardos* avant l'usurpation des *terratenientes*. En plus des vieux titres de propriété des *resguardos*, les autochtones s'appuyaient aussi sur la Loi 89 de 1890, laquelle protégeait ces propriétés collectives autochtones.

¹⁸⁷ C'est le nom donné à des autochtones qui paient aux grands propriétaires terriens (*terratenientes*) une location (*terraje*) pour pouvoir cultiver une petite portion de terre pour subvenir à leurs besoins.

¹⁸⁸ Des grandes extensions de terres, dont la plupart restaient improductives.

¹⁸⁹ Les *terratenientes* sont les riches propriétaires de grandes extensions de terres en Colombie.

¹⁹⁰ Les *resguardos* étaient des terres assignées aux autochtones durant la colonisation espagnole et dont leurs droits collectifs sur la terre étaient reconnus par la couronne espagnole. Ce modèle d'organisation sociale a été préservé par les autochtones après l'Indépendance. Cette figure coloniale a été protégée par la Loi 89 de 1890, laquelle continue à être la base juridique actuelle des droits des autochtones aux *cabildos* et aux *resguardos*.

À cette époque, le département du Cauca n'était pas épargné des conflits agraires entre des *terratenientes* et des colons paysans et autochtones partout au pays. Les origines du problème agraire en Colombie ont été recensées par Catherine LeGrand dans son ouvrage *Colonización y protesta campesina en Colombia, 1850-1950*. Son analyse conclut, entre autres, que l'usurpation des terres publiques et leur concentration au sein d'une élite économique minoritaire ainsi que les faibles efforts des gouvernements pour redistribuer la terre entre les paysans, a implanté des structures de détention de la terre et engendré des conflits où les perdants ont été les paysans et les autochtones.

À partir de 1850, le développement d'une économie d'exportation de produits agricoles tropicaux vers les pays du Nord avait provoqué la migration de colons paysans et d'entrepreneurs agricoles vers des territoires inexplorés et fertiles qui appartenaient à la nation, récemment indépendante de l'Espagne. Néanmoins, l'absence d'un appareil étatique fort dans ces régions éloignées a permis l'appropriation démesurée des terres, dont la plupart ne seraient pas utilisées pour la production agricole, mais pour leur spéculation dans le contexte d'une économie ouverte à l'investissement étranger et à l'installation d'entreprises agricoles ainsi qu'à l'exploration minière et pétrolifère. Bien que quelques faibles initiatives contenues dans les réformes agraires aient voulu protéger les droits des paysans sur les terres occupées, l'analyse de LeGrand démontre que le modèle économique de développement agricole privilégié par les politiques publiques agricoles entre 1850 et 1950 a été celui du *latifundium*. En plus de la pression exercée sur les gouvernements de l'époque par les élites, la corruption et la violence ont été les instruments systématiquement utilisés par les grands propriétaires pour exproprier les terres travaillées par des colons paysans et autochtones. La mobilisation sociale des paysans

apparaît dans ce contexte des années 1920 ainsi que celle du mouvement autochtone dirigé par l'autochtone Manuel Quintin Lame et par José Gonzalo Sanchez ¹⁹¹.

Dans les années 1970, la situation agraire du Cauca était affectée par les processus d'expansion des *haciendas*, qui cultivaient la canne à sucre en réponse à sa croissante demande mondiale après l'embargo économique de Cuba, ainsi que par l'arrivée de personnes victimes de la *Violencia* ¹⁹² qui occupaient des terres appartenant aux *resguardos* ¹⁹³. Le programme de redistribution de terres de la réforme agraire, propulsée avec la Loi 135 de 1961, avait semé la peur chez les grands propriétaires qui craignaient de se faire enlever leurs terres et qui ont expulsé un grand nombre de *terrajeros*. Malgré la perpétuation dans son sein du modèle latifundiste, cette réforme agraire avait contribué à stimuler l'organisation sociale dans les zones rurales du pays. Ainsi, l'apparition du mouvement social autochtone a été entourée des plusieurs facteurs, dont les plus importants ont été les conséquences sociales de presque vingt ans de violence bipartidiste (La Violencia) et des conflits agraires; la réforme agraire de 1961, qui avait créé l'Institut Colombien de la Réforme Agraire (INCORA), et grâce auquel l'échange des autochtones avec les chercheurs de l'Institut est devenu

¹⁹¹ LeGrand, Catherine. (1988). *Colonización y protesta campesina en Colombia, 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

¹⁹² C'est le nom donné à la période de 1948 à 1965, où les confrontations violentes entre les libéraux et conservateurs ont laissé 200 mil morts et 800 mil personnes déplacées partout le pays. *Ibid.*, p. 219.

¹⁹³ Peñaranda, Daniel. (2012). La organización como expresión de resistencia. Dans D. Peñaranda. (dir.). *Nuestra vida ha sido nuestra lucha: Resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Bogotá: Centro de Memoria Histórica, p. 22.

un chapitre important dans l'histoire du mouvement; et les expériences de *recuperations* de terres et les processus organisationnels du mouvement paysan¹⁹⁴.

L'idée de former une organisation sociale autochtone apparut lors d'une assemblée autochtone promue par les participants des *recuperations des terres* des municipalités de Silvia et de Caloto décrites plus haut, notamment par le leader Manuel Trino Morales, qui a convaincu les participants à l'assemblée d'approuver la fondation d'une organisation qui réunissait les *cabildos* du Cauca. Dès le départ, les organisations paysannes et ouvrières ont été articulées au processus de construction de l'organisation autochtone.

[...] Para el 24 de Febrero de 1971 se convocó una gran asamblea indígena en Toribío. [...] Asistieron más de 2.000 indígenas de los Resguardos de Toribío, Tacueyó, San Francisco, Jámalo, Guambia, Totoró, Pitayó, además de otras comunidades de Corinto, Miranda, Caloto, Silvia y **diversas delegaciones campesinas y obreras**. En la asamblea se aprobó un programa de diez puntos que luego fue en parte modificado. Lo más importante era el no pago de terraje y la recuperación de los Resguardos. Al proponerse la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC- éste recibió el respaldo de todos los asistentes.¹⁹⁵

Durant la réunion, les participants ont approuvé ce qui serait la plateforme idéologique du CRIC. Cette première plateforme était rédigée ainsi¹⁹⁶ :

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 23.

¹⁹⁵ Nace el CRIC. CRIC. Récupéré de <http://www.pebi-cric.org/index.htm>.

¹⁹⁶ 1). Exigir al Incora la expropiación de las haciendas que han sido de los resguardos y que se entreguen tituladas en forma gratuita a las familias indígenas 2). Ampliación de los resguardos en los casos donde existen minifundios a través de la ley de Reforma Agraria en su parte de concentración parcelaria 3). Modificación de la Ley 89 de 1890 en la parte que se trata sobre la minoría de edad ya

1. Exiger à l'Incora¹⁹⁷ l'expropriation des haciendas qui faisaient partie des resguardos et que ces terres soient données, avec des titres, gratuitement aux familles autochtones.
2. Agrandissement des resguardos dans les cas où il y a des minifundios à travers la Réforme Agraire.
3. Modification de la Loi 89 de 1890, où les autochtones sont traités comme mineurs **parce que nous sommes des Colombiens et des citoyens de la république.**
4. **Participation du secteur autochtone dans la modification de ces lois**, car c'est nous qui connaissons nos problèmes et leurs solutions.
5. Disparition de la Division d'Affaires Indigènes, car elle est inopérante.
6. Ne pas continuer à payer l'impôt du terraje¹⁹⁸.
7. Création du CRIC.

Dans cette première déclaration les autochtones demandent leur reconnaissance comme des *citoyens de la république*, ainsi que leur droit à modifier les lois en fonction du principe démocratique de l'isonomie. Ainsi, la matrice des éléments tels que la revendication autour de la citoyenneté et l'articulation d'autres acteurs sociaux, existe bien avant la Minga de 2008. Le tort dénoncé par les autochtones depuis le départ est la violence de la spoliation des terres des autochtones, mais aussi de celles des paysans, ainsi que la violation de leurs droits. L'existence de cette matrice a facilité l'inclusion et la diffusion des discours du mouvement sur la défense des droits

que somos colombianos y ciudadanos de la republica 4). Participación del sector indígena en la modificación de esas leyes pues somos nosotros los que conocemos nuestros problemas y sus soluciones 5). Eliminación de la División de Asuntos Indígenas ya que la consideramos inoperante 6). No continuar pagando el impuesto de terraje 7). Creación del CRIC. Traduction libre.

¹⁹⁷ L'Incora était une institution étatique responsable de la redistribution de terres sans propriétaires parmi les paysans et les autochtones.

¹⁹⁸ C'est le nom donné à la location que les paysans non propriétaires payaient aux terratenientes, qui consistait en général en journées de travail non rémunérées. Récupéré de <http://www.banrepcultural.org/node/19049>.

des victimes du conflit armé dans les années 1990 ainsi que les demandes de projet de société circulées dans les mingas de la décennie du 2000.

Ce discours introduit deux éléments importants pour l'avenir du mouvement. Le premier est l'identification à la position de citoyen colombien, qui nous révèle la volonté du mouvement de faire valoir les droits inhérents à la nationalité, donc la reconnaissance d'un statut partagé avec le reste de la population. Et, la capacité du mouvement de modifier les lois qui touchent la réalité autochtone, c'est-à-dire, la vérification du postulat d'égalité des autochtones par rapport à quelconque Colombien. Si l'on analyse ce discours avec le concept d'identité relationnelle, l'apparente contradiction entre autochtone et citoyen disparaît au profit d'une compréhension relationnelle du sujet, qui n'a pas une identité figée mais qui se voit inséré dans une multiplicité de positions de sujet. Ainsi, les autochtones peuvent s'identifier comme des citoyens, par rapport au principe d'égalité; comme des paysans, par rapport à la classe sociale; comme des autochtones, par rapport à son organisation sociale et à leur conception du territoire; et comme des victimes de la violence, par rapport à la répression de l'État, à la violence des terratenientes et au conflit armé. Les revendications autour des *resguardos*, au-delà des droits ethniques, dénoncent la violence faite aux personnes ayant droit à la terre lorsque les grands propriétaires, de connivence avec l'État, leur enlèvent leurs terres. Le tort fondamental dénoncé est la violence et la négation d'égalité des autochtones par rapport au reste de la société. Le fondement de la mobilisation n'est pas l'identité ethnique, mais le principe démocratique d'égalité qui permet aux autochtones de réclamer ses droits comme n'importe quel autre citoyen colombien.

3.3.2. « Pobre indio infeliz » : Ethos préalable et présentation de soi

Bien que le désir collectif exprimé dans ce premier document fasse souvent référence à la terre, les autochtones laissent aussi entrevoir leur volonté de changer leur ethos préalable, image négative de « mineurs », contenue dans le titre de la Loi 89 de 1890, qui « *détermine la manière dont on doit gouverner les sauvages qui se civiliseront* »¹⁹⁹. Malgré le fait que le titre de cette loi est clairement raciste, le CRIC a décidé quelques mois plus tard de retirer de sa plateforme idéologique le point 3, qui cherchait à modifier la Loi 89. Le mouvement a plutôt préféré de défendre cette loi, car elle était le seul instrument légal sur lequel les *recuperations* des terres étaient montrées comme « légales ». Cette loi reconnaissait l'existence des terres autochtones sous le nom de *resguardos* et définissait les *cabildos* comme les autorités légitimes et authentiques pour administrer le gouvernement économique des communautés autochtones²⁰⁰.

Toutefois, l'idée de faire changer la perception de l'être autochtone continue à faire partie des activités publiques du mouvement dès les premières années de vie du CRIC. À ce sujet, Nidia Catherine González, affirme:

¹⁹⁹ Ley 89 de 1890, *por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada*. C'est seulement en mars 2017 que la Cour Constitutionnelle a demandé aux législateurs de changer le titre de la Loi, car celui-ci entraîne un jugement péjoratif, ainsi qu'un traitement inhumain et dégradant envers les communautés autochtones. Voir l'article de presse <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/indigenas-no-pueden-ser-llamados-salvajes-articulo-684403>.

²⁰⁰ Pour une connaissance plus approfondie de la normativité sur la terre en Colombie voir le *Documento Técnico, Legislación de acceso a tierras en Colombia* du Colectivo Agrario Abya Yala, Octobre 2016. Récupéré de <http://www.porlatierra.org/docs/70bf20ee23ebc8e2e73f9db9ccae55b6.pdf>.

Así, complementario a las labores de estructuración interna de su organización, el CRIC empezó a relacionarse con indígenas de otras regiones y con otros gremios como los sindicatos, la Universidad del Cauca y los medios de comunicación. De la misma manera inició una campaña nacional de radio y prensa para cambiar la idea de *pobres indios infelices*, por la de las comunidades indígenas organizadas y capacitadas²⁰¹.

Ruth Amossy a étudié l'image de soi dans le discours et conclut que tout acte de parole implique une mise en scène de soi *plus ou moins programmée*. Cette mise en scène de soi fait référence à l'*ethos*, la façon d'être et de se présenter dans le discours d'une personne ou dans notre cas d'étude, d'une collectivité. Selon Amossy, le discours est constitué par un rapport à l'Autre (dialogisme), par l'argumentativité (désir d'influencer l'autre) et par l'*ethos* (présentation de soi) qui a aussi une visée argumentative²⁰².

Nous reprenons la notion d'*ethos collectif*²⁰³ élaboré par Eithan Orkibi, car l'image de soi construit dans les discours analysés est une image qui concerne la communauté autochtone des *cabildos* inscrits au CRIC. Le concept d'*ethos préalable* nous permet aussi d'analyser les *pratiques discursives* qui cherchent à changer l'image d'un groupe pour construire un nouvel *ethos*. Cet *ethos préalable* est en dehors du contrôle du groupe, car l'image préalable dépend des représentations sociales de ce groupe au sein de la société.

²⁰¹ González, Catherine. (2006). *Resistencia indígena: Alternativa en medio del conflicto colombiano*. Cali: Sello editorial Javeriano. Récupéré de http://www.academia.edu/27184184/Resistencia_ind%C3%ADgena_Alternativa_en_medio_del_conflicto_colombiano, p. 129.

²⁰² Amossy, Ruth. (2010). *Op.cit.*, p. 5-7.

²⁰³ Orkibi, Eithan. (2008). *Op. cit.*

Dans cette perspective dialogique, l'ethos discursif est toujours une réaction à l'ethos préalable –ma présentation de soi se fonde toujours sur l'idée que mon interlocuteur se fait d'ores et déjà de ma personne. Le locuteur se rapporte à l'image qu'on peut se faire de lui de façon parfois explicite, souvent tacite. Il peut soit la réactiver purement et simplement, soit la moduler, soit encore essayer de la modifier en profondeur²⁰⁴.

Tout dépend des objectifs argumentatifs du locuteur collectif et du degré du positivisme ou de négativisme de son image préalable. Selon Amossy, deux façons de repérer l'*ethos préalable* d'un groupe dans un discours sont, d'une part le dire et le dit du groupe et, d'autre part, l'interdiscours, c'est-à-dire, ce qu'on dit de lui, les représentations collectives telles que le statut social et institutionnel que ce groupe détient dans la société²⁰⁵. La première façon, le dire et le dit du groupe, nous permet en même temps d'identifier l'*ethos collectif* du groupe. Le dire du groupe peut être identifié dans les *modalités d'énonciation*, la façon d'énoncer. Ainsi, l'*ethos* est construit non seulement par ce que le discours dit, mais aussi par sa façon de dire les choses. Nous devons donc identifier les marques de subjectivité du mouvement social autochtone dans les modalités d'énonciation utilisées dans ses discours, sans perdre de vue la façon par laquelle le mouvement effectue l'articulation des deux *ethos*, le *préalable* et le *collectif*.

Les *marqueurs de subjectivité* nous indiquent la subjectivité du locuteur, c'est-à-dire, sa capacité à se poser comme sujet. La subjectivité est liée à des formes linguistiques telles que les marqueurs d'embranchement et les marqueurs de modalisation²⁰⁶. Les

²⁰⁴ Amossy, Ruth. (2010). *Op.cit.*, p. 75.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 79.

²⁰⁶ Sarfati, George-Elias. (1997). *Éléments d'analyse du discours*. Paris: Éditions Nathan, p. 18-19.

premiers se référant aux traces de la personne (je, nous, ils, etc.), du temps (aujourd'hui, hier, depuis, etc.) et du lieu (ici, là, ceci, etc.) dans le discours. Ces déictiques de personne, de temps et de lieu *rendent possible la discursivité elle-même, car ils ancrent le contenu du texte dans la situation de communication*²⁰⁷.

Les deuxièmes repères de subjectivité du locuteur dans le discours, marqueurs de modalité, se référant à *l'attitude de l'énonciateur à l'égard de ce qu'il dit*²⁰⁸. Ainsi, la modalité indique les formes linguistiques prises par les jugements intellectuels, affectifs ou évaluatifs du locuteur. Ces formes linguistiques sont les substantifs, les adjectifs, les verbes et les adverbes qui expriment la subjectivité du locuteur. En résumé, tant les déictiques comme les modalités construisent *l'ethos* parce qu'ils montrent dans le discours *une image de la personnalité, des compétences et du système de valeurs du locuteur*²⁰⁹.

Dans le texte fondateur du CRIC, les autochtones étaient conscientes de l'image préalable négative héritée de la colonie et circulant dans la société. Quatre ans après la rédaction de la plateforme idéologique du mouvement, les autochtones commencent à modifier leur *ethos préalable* de façon systématique. Telle est la consigne contenue dans le premier éditorial du journal autochtone *Unidad Indígena* en 1975.

²⁰⁷ Kerbrat-Orecchioni, Catherine. (1999). *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*. Paris: Armand Colin, p. 63.

²⁰⁸ Maingueneau, Dominique. (1991). *L'analyse du discours: Introduction aux lectures de l'archive*. Paris: L'Hachette, p. 114.

²⁰⁹ Amossy, Ruth. (2010). *Op.cit.*, p. 109.

Nous avons besoin de notre propre journal parce que même si des articles et des livres sur nous sont souvent publiés, c'est presque toujours en portant atteinte à notre dignité et en nous refusant nos droits. On nous décrit aussi comme des sauvages et des ignorants, ou comme des animaux pittoresques comme si nous ne servions qu'à décorer des musées ou pour attirer les touristes. Dans Unidad Indígena, nous parlerons avec notre propre voix, comme vraiment nous sommes : des hommes, des femmes et des enfants en chair et en os, avec notre dignité propre, notre propre langue, nos propres religions, nos propres terres et par-dessus tout avec notre propre décision inébranlable de nous unir, de nous organiser et de lutter pour la défense de toutes ces choses contre les exploiters d'aujourd'hui qui veulent continuer à nous voler ce qui nous appartient²¹⁰.

Le locuteur CRIC, désigné par le déictique de personne « nous », dans la première phrase de ce texte, cherche à faire apparaître une parole collective, accomplissant de facto l'unification d'un groupe social²¹¹. Selon Amossy, le « nous » ne correspond pas à un « je » pluriel, mais à une ouverture du « je » vers l'autre pour offrir une image du groupe²¹². Ce « nous » est construit en opposition à un « on » ou à un « ils », c'est-à-dire, les autres qui sont en dehors de la communauté : *On nous décrit aussi comme des sauvages et des ignorants, ou comme des animaux pittoresques comme si nous ne servions qu'à décorer des musées ou pour attirer les touristes*. Dans ces deux phrases, l'auteur du texte opère plusieurs stratégies argumentatives. La première, c'est de créer une *communauté discursive* (groupe social en tant qu'identifié à des

²¹⁰ Primer editorial del periódico Unidad Indígena. (2010). Dans E. Sánchez et H. Molina (dirs.) *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano*. Bogotá : Ministerio de Cultura, 2010. 424 p. ISBN Colección 978-958-753-014. p. 127. Récupéré de <http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Documentos-para-la-historia-del-movimiento-Indigena.pdf>.

²¹¹ Maingueneau, Dominique. (2010). *Op.cit.*, p. 110.

²¹² Amossy, Ruth. (2010). *Op.cit.*, p. 159.

actions et à des institutions communes et à des pratiques quotidiennes) qui est victime de violations de ses droits. L'opposition au déictique « on » veut montrer le désaccord de cette *communauté discursive* aux représentations sociales négatives qu'ont été faites par les journalistes et chercheurs dans les *articles et les livres* et par les institutions qui les folklorisent dans l'histoire et dans l'imaginaire des touristes. De cette situation dénoncée découle le besoin d'avoir leur propre journal, pour *parler avec notre propre voix*. Lorsque l'auteur écrit : *Dans Unidad Indígena, nous parlerons avec notre propre voix, comme vraiment nous sommes, des hommes, des femmes et des enfants en chair et en os*, la modalité de l'adverbe « vraiment » nous montre sa volonté de faire valoir avant toute revendication ethnique, le fait d'être égaux au reste des êtres humains.

Le déictique de temps « aujourd'hui » sert à situer dans la scène d'énonciation la présence d'un antagoniste qui perpétue l'expropriation de terres faite aux autochtones depuis la colonisation et qui exploite leur travail avec l'imposition du *terrazgo* dans la phrase : *de nous organiser et de lutter pour la défense de toutes ces choses contre les exploiters d'aujourd'hui qui veulent continuer à nous voler ce qui nous appartient*.

Ainsi, dans l'analyse de cet extrait, nous pouvons identifier les marques de subjectivité de l'auteur qui cherche à construire un *ethos collectif* en faisant allusion à une *communauté discursive* qui refuse de continuer à être instrumentalisée et dénigrée dans les livres, les médias de communication et la culture. Ce texte illustre le travail entamé par le mouvement de modifier l'ethos préalable négatif des autochtones, traités comme des mineurs et des sauvages, et de le remplacer par un *ethos collectif* basé sur le postulat de l'égalité.

Par la suite, cet *ethos collectif* est construit sur une identité autochtone qui a ses propres institutions et sur une communauté qui a décidé de s'organiser pour se protéger des *voleurs*, des *exploiteurs d'aujourd'hui* qui agissent de la même façon que ceux du passé, c'est-à-dire, les élites économiques agricoles.

3.3.3. Construction de la scénographie de résistance autochtone

La construction de leur *ethos collectif* s'articule à la mise en place d'une *scénographie* de leur résistance, laquelle est appuyée d'une *chronographie* de leurs luttes.

Il y a déjà 500 ans que les conquistadors espagnols sont arrivés chez nous et s'affairent essentiellement à nous voler et nous arracher tout ce qui nous appartient : terres, richesses, coutumes et la vie même. Depuis lors, nous avons dû lutter comme nous avons pu afin de nous défendre : dans cette lutte, qui dure depuis des siècles, sont tombés beaucoup de camarades, sont tombées des communautés entières, mais ils n'ont pas réussi à nous achever. La preuve en est qu'il y a encore des autochtones en Colombie²¹³.

Le concept de *scénographie* fait référence aux éléments évoqués dans la situation d'énonciation qui définissent *l'énonciateur*, *le coénonciateur*, *la topographie* et *la*

²¹³ *Hace ya casi quinientos años que los conquistadores españoles llegaron a nuestras tierras y se dedicaron principalmente a robarnos y arrebatar nos todo lo nuestro: tierras, riquezas, costumbres y la vida misma. Desde ese entonces nos tocó luchar como se pudo para defendernos; en esa lucha, que ha durado siglos, cayeron muchos compañeros, cayeron comunidades enteras, pero no pudieron derrotarnos del todo. La prueba es que aún quedamos indígenas en Colombia.* Primer editorial del periódico Unidad Indígena. (2010). *Op.cit.* p. 127. Traduction libre.

*chronographie correspondants*²¹⁴. La *chronographie* évoquée est celle de la colonisation espagnole et tout le temps ultérieur qui en découle jusqu'à maintenant. L'importance du temps tient au fait qu'il est lié à la continuité d'une résistance autochtone, malgré les différences entre les acteurs et les différents contextes sociohistoriques. Cette *chronographie*, qui situe la lutte sur un plan pluriséculaire, aide à construire l'*ethos* de résistance du groupe en postulant une continuité entre les luttes du passé et celles du présent.

Dans cet extrait, la *topographie* est liée à leur existence : *La preuve en est qu'il y a encore des autochtones en Colombie*. La Colombie est présentée dans cette phrase comme l'espace où a eu lieu la résistance autochtone, mais aussi l'espace originaire des autochtones. Ces éléments de la *scénographie* produisent une situation d'énonciation qui se donne ses propres conditions de possibilité temporelles et spatiales et qui institue le *statut* de la collectivité : comme *énonciateur* qui défend un passé de résistance et comme *coénonciateur*, qui doit comprendre que l'union des autochtones est indispensable pour ne pas faire les *erreurs du passé*. La *scénographie* institue donc sa propre scène d'énonciation et de ce fait, sa légitimité²¹⁵.

L'un des éléments utilisés constamment dans la scénographie des discours du CRIC est la notion d'unité.

L'erreur principale des luttes du passé est que nous n'étions pas unis. Nous luttons séparément et ainsi, il fut plus facile pour l'ennemi de nous étouffer un à la fois, petit à petit. Mais aujourd'hui, nous avons commencé à voir plus

²¹⁴ Maingueneau, Dominique. (2010). *Op.cit.*, p. 112.

²¹⁵ Maingueneau, Dominique. (1984). *Geneses du discours*. Bruxelles: Pierre Mardaga, p. 97.

clair. Nous ne nous laisserons plus tromper par les exploiters d'aujourd'hui. Car, même s'ils nous disent qu'ils nous aiment comme leurs propres enfants, ils ne font rien d'autre que nous enlever les terres, notre langue, notre religion et nos coutumes²¹⁶.

La première phrase *L'erreur principale des luttes du passé est que nous n'étions pas unis* exerce un rôle d'évaluation. Cette évaluation du passé a comme visée argumentative de montrer l'importance de l'union contre l'*ennemi*. Le déictique temporel *aujourd'hui* scinde la *chronographie* en deux : le passé en manque d'union et le présent où, une conscience d'union est éveillée. L'*énonciateur* (les autochtones résistants) postule leur union, car ils *ne se laisseront plus tromper par les exploiters d'aujourd'hui*. Le verbe *ne pas se laisser* agit en tant que *modalité déontique*²¹⁷, parce que même si la phrase est écrite comme une affirmation, ce verbe implique l'attente d'une certaine attitude du *coénonciateur* : celle de ne plus se laisser *tromper*. Avec cette modalisation, l'*énonciateur* exerce un coup de force discursif lorsque l'*énonciation* accomplit l'unité désirée et relègue dans le passé l'attitude rejetée.

Nous retrouvons la même scénographie dans un document rédigé en 1974 par trois membres de la direction du CRIC. Les auteurs mettent en place une *scénographie* qui sera reproduite dans les multiples communiqués qui seront publiés au fil des années. Dans le texte intitulé *Historia del Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric)*, les

²¹⁶ *El principal error de las luchas del pasado es que no teníamos unidad. Luchábamos por separado y así fue más fácil para el enemigo acabarnos uno por uno, poco a poco. Pero hoy ya hemos empezado a mirar más claro. Ya no nos dejaremos engañar por los explotadores de hoy en día que, aunque digan que nos quieren como a hijos, no hacen sino quitarnos las tierras, nuestro idioma, nuestra religión y nuestras costumbres.* Primer editorial del periódico Unidad Indígena. (2010). *Op.cit.* p. 127. Traduction libre.

²¹⁷ Les modalités déontiques sont identifiées à partir des verbes d'interdiction, d'obligation et de permission. Elles déterminent un devoir faire ou d'être du *coénonciateur*.

auteurs débutent le récit en décrivant le territoire du Cauca comme un *espace de résistance autochtone à l'invasion externe*.

El territorio del Cauca siempre ha sido un escenario de la resistencia indígena a la invasión externa, desde cuando Belalcázar tuvo que librar feroces combates con los pubenenses para poder tomar Popayán en 1536. En verdad hubo distintos grupos indígenas caucanos que nunca se entregaron del todo a la dominación española, y que en la era republicana han seguido luchando tenazmente por su autonomía y su dignidad²¹⁸.

Les auteurs construisent une *chronographie* de la résistance, laquelle daterait de l'année 1536 lors les combats autochtones contre le *conquistador* Sebastian de Belalcázar, et une *chrono-topographie*, laquelle fait référence à deux espace-temps, celui de la *Conquista* espagnole et celui de l'époque républicaine.

Une fois encore dans le discours du CRIC, tant la *chronographie* comme la *topographie* recréent une scène dans laquelle les autochtones ne se seraient jamais soumis à la domination espagnole et dans laquelle ils continuent à lutter *férocement* pour leur autonomie et leur dignité. Des valeurs telles que résistance, autonomie et dignité seront mobilisées dans les scénographies ultérieures des discours du mouvement. La scénographie peut également inclure d'autres éléments, comme des personnes qui ont marqué l'histoire des autochtones au pays.

En el presente siglo tuvieron repercusión nacional los combates que, bajo la dirección del gran luchador Manuel Quintín Lame, libraron los indígenas

²¹⁸ Historia del Consejo regional Indígena del Cauca (Cric). (2010). Dans E. Sanchez et H. Molina (dirs.). *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano*, Bogotá: Ministerio de Cultura, Bogotá, 424 p. ISBN Colección 978-958-753-014, p. 105. Récupéré de <http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Documentos-para-la-historia-del-movimiento-Indígena.pdf>.

caucanos para defender sus tierras al asalto voraz del latifundio. (...) José Gonzalo Sánchez, otro gran conductor indígena y sucesor de Lame en el Cauca, muere asesinado por los terratenientes en 1944.

Dans cette narration, les auteurs incluent les noms de Manuel Quintin Lame et José Gonzalo Sanchez, deux figures emblématiques de la résistance autochtone du début du XXe siècle, qui ont déclenché des protestations pour la défense de la terre et pour la disparition de la pratique du *terraje* au niveau national. Cette topographie « nationale » constitue un autre signe de l'ouverture du mouvement vers l'identification à une lutte qui englobe tout le territoire national.

Ainsi, la *scénographie* des luttes autochtones du Cauca est structurée autour du temps, des époques, des lieux, des valeurs et des personnes qui ont joué un rôle social et politique dans l'histoire de la Colombie. Cette *scénographie* érige un passé de résistance et une continuité de la lutte pour la terre, pour l'autonomie et la dignité, qui aurait commencé depuis la colonisation espagnole jusqu'à nos jours. Cette reconstruction discursive du passé a permis au mouvement de se doter d'une histoire cohérente avec le présent ainsi que d'un *ethos collectif* qui est basé sur les qualités des personnes tenaces et résistantes qui luttent pour leurs droits.

L'*ethos collectif* s'articule à un *ethos politique* lorsque les auteurs, dans le texte, affirment que la raison d'être du CRIC est la récupération de terres au-delà d'une identité ethnique.

La recuperación de tierras de resguardos ha sido hasta el presente la principal bandera de lucha de los indígenas caucanos, (...). Es esta situación, mucho mas que algunos rasgos culturales propios en paeces y guambianos, la que mantiene la especificidad de las luchas indígenas, y que justifica la existencia

de una organización propia, como lo es el Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric)²¹⁹.

La lutte pour la terre justifie l'unité autochtone. En d'autres mots, l'unité a comme fondement la lutte pour la terre, et non l'ethnicité. Cette affirmation implique une nouvelle articulation. L'*ethos collectif* du mouvement, de résistance et de recherche de la dignité, est lié à un *ethos politique*, celui d'une organisation ou d'un mouvement qui lutte pour dénoncer un tort, dans ce cas, celui du problème agraire en Colombie.

De cette articulation d'ethè résulte une image collective politique d'un groupe social, mais aussi la formation matérielle de ce groupe. C'est ce que nous identifions à la notion de *communauté discursive*, laquelle fait référence à *tout ce que ces groupes impliquent sur le plan de l'organisation matérielle et des modes de vie*, comme par exemple, les actions, les institutions et les pratiques quotidiennes comme groupe social²²⁰. Le CRIC, à travers ses discours (ethos collectif politique et scénographie) a produit la communauté qui fait partie de son mouvement social.

3.3.4. Communauté discursive et éducation populaire

Durant ses premières années, le CRIC visite les *cabildos* de la région avec l'idée de faire connaître la nouvelle organisation. Cette stratégie de capacitation politique a été débutée en 1972, alors que le CRIC avait été mandaté par le gouvernement national

²¹⁹ *Ibid.*, p. 107.

²²⁰ Mangueneau, Dominique. (1991). *Op.cit.*, p. 190.

pour recueillir des données sur la population autochtone du Cauca. En plus des activités du recensement, le CRIC parlait aux communautés de son programme et des objectifs principaux pour le mouvement, telles que la récupération de terres et l'élimination du *terraje*²²¹. La publication massive des cahiers du CRIC a aidé à la divulgation de ces objectifs dans les communautés.

Le cahier *Aprender a leer, c'est lutter* (*Aprender a leer es luchar*²²²), publié dans la décennie de 1980, est une série de « leçons » pour apprendre à lire avec des phrases qui font référence à la lutte pour la terre. Le titre de ce cahier est adapté de la phrase *aprender a leer, atraverse a pensar es empezar a luchar*, prononcée par Alvaro Ulcué, premier prêtre catholique autochtone du pays, qui a participé aux luttes pour la terre et aux activités d'organisation communautaire des peuples autochtones du nord du Cauca. Ulcué a été assassiné le 10 novembre 1984, après avoir participé à la récupération de l'*hacienda Lopez Adentro*. Dans cette récupération les autochtones avaient été victimes de la violence de la police et des forces armées étatiques, qui ont brûlé leurs maisons, détruit plus de 300 hectares de terre cultivée par les autochtones et tué cinq autochtones, dont une mineure²²³.

²²¹ Tatay, Pablo. (2012). *Op.cit.* p. 61.

²²² *Aprender a leer es luchar*. (s.d.) CRIC. (s.l.n.é.). Bibliothèque du CINEP.

²²³ García, Hugo. (22 novembre 2014). El legado de Alvaro Ulcué Chocué. *El Espectador* (Bogotá). Récupéré de <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/el-legado-de-alvaro-ulcue-chocue-articulo-527124>.

Les textes de ce cahier tirent leur *force illocutoire*²²⁴ de l'approche de l'éducation populaire avec une intense charge politique. Par exemple, dans la leçon 8, chaque phrase découlant l'une de l'autre, reliant la figure de Manuel Quintin Lame avec *la lutte et l'union*, se présente comme la seule façon de confronter les *terratenientes*.

El indígena Lame luchó por la tierra. La lucha por la tierra une al indígena. La lucha indígena derrota al terrateniente. Los terratenientes matan y roban la tierra. La unidad indígena es un medio de lucha.

Dans la leçon 12, le CRIC affirme l'importance des institutions autochtones comme le *resguardo*, le *cabildo* et le *gobernador du cabildo* dans l'union de la communauté.

Los mayores lucharon por el cabildo. El resguardo y el cabildo se unen en la lucha. El cabildo une a la comunidad. La comunidad lucha por la tierra, la lengua y la cultura indígena. El CRIC lucha por la unidad indígena. El gobernador orienta a la comunidad.

La leçon 16 introduit le rôle des femmes et des enfants dans *la lutte* pour la terre. Ainsi qu'opposent les actions d'expropriation des *terratenientes* aux récupérations des terres et le non-paiement du *terraje*.

La mujer y los hijos son compañeros de lucha. El hijo es compañero en el trabajo y en la lucha. Eduquemos a los hijos para la lucha. Debemos educar a los hijos para recuperar la cultura. El terrateniente roba y despoja, los compañeros indígenas recuperamos. Los compañeros en lucha no pagamos terraje.

²²⁴ Le concept de force illocutoire provient de la perspective de la pragmatique de l'Analyse du discours. Il s'agit d'évaluer si l'énoncé est réussi ou non, sans égard de sa véracité ou fausseté. C'est la force illocutoire d'un énoncé qui détermine le degré d'acceptation et d'incorporation de celui-ci par le coénonciateur. Maingueneau, Dominique. (1991). *Op.cit.*, p. 171-172.

3.3.5. Construction d'un ethos solidaire et articulation des luttes sociales

Dans les extraits de textes analysés, nous avons identifié les *pratiques discursives* du mouvement qui ont façonné un *ethos collectif politique* qui à la fois renforce l'existence d'une *communauté discursive*. Le CRIC a renforcé l'appartenance à un groupe social en modifiant l'*ethos préalable* négatif des autochtones en Colombie et en articulant un nouvel *ethos collectif* à un *ethos politique* autochtone. Les discours du CRIC ont engendré un processus d'organisation communautaire *par le bas* et permis sa consolidation à travers le temps²²⁵.

Les premières années du CRIC sont teintées des références à ce nouvel *ethos collectif politique* pour se démarquer de l'image négative circulant dans la société colombienne sur les autochtones. C'est à la fin des années 1970 et au début des années 1980, que les membres du CRIC commencent à débattre sur la position idéologique du mouvement face à d'autres mouvements sociaux et aux peuples autochtones du pays.

Dans le texte *Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena*, publié en 1982, les auteurs acceptent partiellement d'identifier l'identité autochtone avec celle du paysan. Cette identification partielle aux paysans tient au fait de la *situation de classe* de la population autochtone, qui explique aussi *l'exploitation dont tous souffrent*.

Nosotros aceptamos en general nuestra ubicación clasista (en varios documentos hemos afirmado que los indígenas somos campesinos), pero la

²²⁵ Tatay, Pablo. (2012). *Op.cit.* p. 68.

consideramos claramente insuficiente. (...) Consideramos entonces que el criterio clasista no puede significar la subordinación de los indígenas a otras clases u organizaciones y que en la lucha contra el enemigo solo aceptaremos lineamientos que conjuntamente hayamos definido²²⁶.

Loin de révéler une tension identitaire ou une stratégie pour attirer la sympathie des paysans, cette situation illustre la dynamique de la construction d'identités à partir des relations que ce mouvement a entretenues avec tous les secteurs sociaux et politiques. Les identités se forment à partir des relations présentes dans le *champ discursif* du social. Elles sont instables avec un caractère *incomplet, ouvert et politiquement négociable*²²⁷. Les identités ne sont pas données *à priori* et elles sont constamment subverties par la présence des autres. Ainsi, le mouvement social du Cauca s'inscrit dans différentes *positions du sujet* comme autochtone, comme paysan, comme citoyen ou comme victime de la violence.

Dans ce document, l'acceptation de l'approche de la condition de classe est atténuée par le désir de lutter en conditions d'égalité avec les paysans. Les auteurs réitèrent leur refus à être assujettis aux organisations politiques ou sociales qui essaient d'assimiler les luttes autochtones aux luttes paysannes *dans la lutte contre l'ennemi*.

Ainsi, le désir de se distinguer du paysan ne provient pas de la constatation d'une différence fondamentale, mais plutôt d'un refus de subordination aux organisations marxistes qui cherchent à subordonner toute les luttes à celles de la classe ouvrière et du parti. Il ne s'agit pas d'une contradiction entre paysan et ethnie, mais d'une

²²⁶ Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena. (2010). Dans E. Sánchez et H. Molina (dirs.). *Op.cit.*, p. 189.

²²⁷ Laclau, Ernesto et Mouffé, Chantal. (2009). *Op. cit.*, p. 194.

opposition entre l'autonomie et la subordination. L'analyse dialogique de cet extrait nous permet d'apercevoir les tensions du mouvement naissant avec celui des paysans, regroupés dans l'*Asociación Nacional de Usuarios Campesinos* (ANUC)²²⁸, malgré le fait que le mouvement autochtone se soit inspiré des modèles paysans dans ses premières expériences d'organisation sociale²²⁹.

Dans le texte *Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena*, écrit onze ans après sa création, le CRIC consolide sa position dans une réunion d'organisations autochtones qui discutent sur l'orientation idéologique du mouvement autochtone national, comme prélude à la création de l'*Organización Nacional Indígena de Colombia* (ONIC) en 1982. Dans cette réunion le CRIC exprime le besoin de renforcer le lien entre le mouvement autochtone avec les paysans et les autres secteurs sociaux.

Nos parece entonces muy forzado pretender englobar con el concepto de «nación» al conjunto de grupos indígenas que hoy en día habitamos diferentes regiones del país. Pero es a nivel político donde nos parece más inconveniente la teoría de las nacionalidades indígenas. Al pretender que la principal

²²⁸ L'ANUC, Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, a été fondée le 2 mai 1967 par le gouvernement de Carlos Lleras Restrepo pour créer un groupe de pression pour faire appliquer la Loi 165 de Réforme agraire proclamée en 1961 par le président Alberto Lleras Camargo. Son application a été retardée et manipulée par les grands *terratenientes* et secteurs conservateurs du pays. Une décennie plus tard, l'ANUC s'autonomise de l'État et devient une organisation sociale des paysans avec une vision politique propre en opposition aux politiques agraires de l'État. Dans Rudqvist, Andres. (1983). *La organización campesina y la izquierda: ANUC en Colombia 1970-1980*. Universidad de Uppsala : CELAS. Récupéré de <https://fr.scribd.com/document/29078485/La-Organizacion-Campesina-y-la-izquierda-ANUC-en-Colombia-1970-1980>.

²²⁹ Ainsi, après avoir fondé un syndicat indigène et par la suite, une coopérative, les autochtones ont décidé de convoquer tous les *cabildos* du Cauca pour créer le CRIC. Dans Peñaranda, Daniel, « La organización como expresión de resistencia ». *Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Centro de memoria histórica, Bogotá, 2012. P. 34-47.

contradicción de nosotros los indígenas es con la supuesta “nación colombiana”, perderíamos a nuestros aliados naturales como lo son los obreros, campesinos y demás explotados, y se debilitaría fundamentalmente la lucha contra nuestros verdaderos enemigos, la oligarquía y el imperialismo²³⁰.

Après avoir expliqué les différentes approches utilisées par les intellectuels et les politiques publiques pour aborder la « question indigène », les auteurs prennent appui sur la réalité hétérogène des communautés autochtones de la Colombie, qui ont été assujetties par différents processus d’assimilation culturelle et qui, dans certains cas, *se distingueraient peu des paysans métis qui les entourent*. En refusant l’assimilation culturelle et politique des autochtones, le CRIC s’oppose aussi à l’idée d’un mouvement autochtone qui lutterait seul contre toute une nation. Au contraire, il propose d’articuler tous les secteurs populaires, *les exploités*, pour lutter contre un État.

L’*ethos* travaillé dans ce document est celui d’un *ethos solidaire* avec les autres luttes. Le CRIC ne cherche pas des alliances pour protéger les droits des autochtones, mais plutôt la formation d’une chaîne d’équivalences articulées autour de l’opposition à un antagoniste, les *véritables ennemis*, qui sont les *oligarques*, les élites économiques et politiques, et les *impérialistes* (les compagnies et gouvernements étrangers) et la classe politique colombienne. Les substantifs *oligarque* et *impérialiste* sont utilisés ici comme des injures, lesquelles prétendent *énoncer une propriété intrinsèque du dénoté* et *accentuer la force illocutoire de l’énoncé*²³¹. Ces deux termes sont associés aux grands propriétaires privés de la terre et à l’État, qui sont identifiés comme les

²³⁰ Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena. (2010). Dans E. Sánchez et H. Molina (dirs.). *Op.cit.*, p. 187.

²³¹ Kerbrat-Orecchioni, Catherine. (1999). *Op.cit.*, p. 90.

responsables de la distribution inégale de la terre en Colombie depuis l'Indépendance, ainsi que des violations aux droits des paysans et des autochtones.

Ainsi, en divisant le social en deux camps opposés, les secteurs populaires d'un côté et les élites économiques et l'État de l'autre, ce texte instaure un antagonisme en révélant la limite de l'ordre social en Colombie. L'antagoniste est le *symbole* du *non-être* : il est l'Autre, l'*oligarque* et l'*impérialiste* qui empêchent les paysans, les autochtones, les ouvriers, les étudiants d'*être*, dans la mesure où cet Autre leur enlève la terre, le travail et l'éducation²³².

Ce texte appelle à la construction d'une nouvelle société, *sans exploités ni opprimés, avec l'effort des ouvriers, des paysans, des artisans, des sans-emplois, des blancs, des noirs, des autochtones et des métis*²³³. Cette appellation à tous les exploités est lancée avec l'identification préalable des autochtones aux grandes masses exploitées et avec la division entre un « nous » et un « eux » : *En nuestra lucha contra estos enemigos básicos, los indígenas hacemos parte de las grandes masas explotadas y oprimidas de nuestro país y con ellas debemos estar unidas para buscar soluciones a nuestros problemas*²³⁴.

²³² Laclau, Ernesto et Mouffe, Chantal. (2009). *Op. cit.*, p. 229-230.

²³³ Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena. (2010). Dans E. Sánchez et H. Molina (dirs.). *Op.cit.*, p. 191

²³⁴ *Op.cit.*

3.3.6. Ethos collectif politique et conflit armé interne

Durant ses deux premières décennies, le CRIC a jeté les bases d'un mouvement avec une solide organisation communautaire et avec une position politique définie par rapport à l'État et aux secteurs sociaux. Pendant cette période, les actions et déclarations du CRIC étaient aussi destinées à contrecarrer la violence provenant des *terratendientes* en connivence avec la police, les autorités locales et régionales et l'engagement de bandes de *pájaros* (tueurs à gages). Cette violence était devenue légitime après la signature du Pacte de Chicoral, souscrit en 1973 par les *latifundistes* et le président de l'époque Misael Pastrana Borrero, dans lequel les récupérations de terre des autochtones et des paysans devenaient illégales.

C'est après 1979, que le *Estatuto de Seguridad* (Statut de sécurité) adopté par le président Julio César Turbay, a instauré la pratique, dans les discours officiels étatiques, de la criminalisation de l'action sociale collective, telle que les mobilisations agraires et la protestation sociale, en accusant aux participants d'appartenir ou d'être infiltrées par les guérillas de gauche. Ainsi, entre 1979 et 1982, la violence contre les autochtones du Cauca a été inscrite dans la *double logique de guerre pour la terre et la guerre contre insurgent*²³⁵.

À partir de 1985, le mouvement commence à inclure dans ses discours son positionnement face au conflit armé interne. Le Cauca était devenu, depuis les années 1970, le lieu de naissance et de développement de plusieurs guérillas, dont les

²³⁵ Houghton, Juan et Villa Mauricio (2005). *Op.cit.*, p. 87-88. Traduction libre.

FARC, le M-19, l'EPL²³⁶ et la seule guérilla avec une base autochtone, le *Comando Quintin Lame*. En réponse, l'État avait augmenté la présence des forces armées au département. Les assassinats, les incarcérations, les tortures et le déplacement forcé de la population se sont intensifiés dans cette décennie²³⁷.

Comme réponse à ce contexte de violence, le CRIC publie en 1985 le premier document sur ce sujet. Ce texte a été le résultat d'une assemblée faite avec les représentants de 45 *cabildos* du Cauca, dont ceux regroupés autour des *Autoridades Indígenas del Suroccidente del Cauca*, (Autorités Indigènes du sud-ouest du Cauca). Le texte final, nommé *Resolución de Vitoncó* (Resolution de Vitoncó), a été adressé à tous les acteurs armés présents dans la région.

La *valeur illocutoire* du texte repose sur l'objectif de faire reconnaître le principe d'autonomie des autochtones sur leur territoire et de dénoncer les intrusions de ces acteurs légaux et illégaux dans leurs communautés. Cet objectif est formulé sous la forme de verbes d'obligation, qui font référence à la *modalité déontique* de l'énonciation, laquelle indique un « devoir faire » au coénonciateur.

Primero. Recalcar y hacer valer por todos los medios que estén al alcance de los resguardos el derecho a la autonomía, es decir, el derecho que los cabildos y las comunidades tienen de controlar, vigilar y organizar su vida social y política al interior de los resguardos y de rechazar las políticas venidas de afuera²³⁸.

²³⁶ M-19, Movimiento 19 de abril. EPL, Ejército Popular de Liberación.

²³⁷ *Ibid.*, p. 88.

²³⁸ Resolución de Vitoncó. (2010). Dans E. Sánchez et H. Molina (dirs.). *Op.cit.*, p. 269.

Dans l'extrait suivant, les représentants des *cabildos* refusent d'être instrumentalisés par les guérillas lors les *recuperations* des terres.

No aceptamos, entonces, que algún grupo armado venga a decirnos a quienes debemos recuperar tierras y a quienes no, y a quienes debemos segregar las tierras y a quienes no. Esto lo deciden las mismas comunidades, de acuerdo a (sic) sus necesidades. Este es, entonces, y aquí lo reiteramos nuevamente en esta junta directiva, un asunto interno que compete únicamente a las comunidades y sus cabildos²³⁹.

Ils ouvrent toutefois la possibilité de dialogue avec les organisations politiques, *armées ou non*, dans leurs territoires.

Exigir también de las organizaciones políticas, sean estas armadas o no, que soliciten a los respectivos cabildos el permiso para hacer reuniones, y que este solicite con suficiente tiempo para que los cabildos puedan consultar a sus comunidades sobre la conveniencia o no de esta solicitud, pues son las comunidades las que se benefician o perjudican y son las que en ultimas tienen la decisión, como es usual en todas las democracias²⁴⁰.

Dans les années 1990, le mouvement consolide sa position face au conflit armé interne et son rôle dans la résolution pacifique du conflit, en plus de continuer à revendiquer le droit à l'autonomie.

Le texte *Llamamiento de los indígenas del Cauca al Pueblo Colombiano*, publié en 1993, contient plusieurs éléments caractéristiques de la *scénographie* du CRIC véhiculés dans plusieurs de ses discours et rend compte de l'élargissement de sa

²³⁹ *Ibid.*, p. 270.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 271.

conception de la paix et du positionnement politique du CRIC sur la guerre en Colombie, ainsi que de ses propositions autour des droits humains.

[...]Tenemos muchas experiencias en negociaciones, acuerdo y convenios de paz con gremios, fuerzas políticas y gobiernos. Debemos reunir, sistematizar y divulgar estas experiencias. [...]Hemos ganado alguna capacidad de convocatoria y algunos espacios tanto en el movimiento social como en cuerpos colegiados, pongamos estos recursos al servicio de la paz. [...] Es urgente convocar al conjunto de los movimientos sociales en ese sentido. Impulsemos la reflexión sobre el camino hacia la paz entre los sectores sociales que nos son más próximos: negros, campesinos, urbanos, etc.²⁴¹.

La nouveauté introduite par ce texte réside dans l'offre du CRIC d'apporter son expérience dans la *construction de la paix*. Ainsi, le CRIC commence à se positionner, par ses discours, comme un acteur sur la scène nationale dans la négociation du conflit armé. Selon ce texte, la résolution pacifique du conflit armé implique la participation démocratique des secteurs sociaux. Le CRIC se montre donc comme un leader avec l'expertise pertinente pour ce type de négociation.

Au niveau national, le contexte social et politique des années 1990 est imprégné des discours qui font référence à la recherche de la paix et à la solution pacifique du conflit armé interne. Le CRIC participe indirectement à la démobilisation du *Comando Quintin Lame*²⁴², dont l'un de ses membres fera partie de la commission autochtone de l'Assemblée nationale constituante de 1991, accompagné de deux autres représentants autochtones. La nouvelle Constitution politique a élevé au rang de droits fondamentaux l'ensemble de droits collectifs des peuples autochtones au

²⁴¹ Llamamiento de los indígenas del Cauca al Pueblo Colombiano. (1993). CRIC. (s.l.n.é.)

²⁴² Houghton, Juan et Villa Mauricio (2005). *Op.cit.*, p. 104.

pays. Ce nouvel instrument normatif a commencé à faire partie du *champ discursif* du mouvement. En 1999, malgré la Constitution et les dialogues de paix entamés par le président Andrés Pastrana et les FARC, la situation de violence contre les autochtones du Cauca n'avait pas changé.

Aunque nuestra lucha es pacífica estamos dispuestos a defender nuestras culturas, desde el convencimiento que ni el Gobierno, ni los grupos armados, ni los hombres eminentes van a cambiar nuestras condiciones actuales; sino que seremos nosotros mismos, utilizando la educación que nuestra madre tierra nos ofrece, unidos y organizados como pueblos indígenas, quienes construiremos un nuevo proyecto de vida, bajo el principio de reciprocidad y dispuestos a recibir y aportar a otros pueblos y culturas para enriquecer los procesos de construcción de una Colombia verdaderamente democrática. Continuar ejerciendo nuestro derecho a la autonomía territorial de acuerdo a (sic) los principios históricos, constitucionales, derechos internacionales y normas en relación con la madre naturaleza²⁴³.

De la déception causée par l'intensification de la violence malgré la Constitution de 1991 et les dialogues de paix avec la guérilla des FARC, découleront trois types d'actions du CRIC : les Assemblées et les Mingas; un rôle plus actif de la *Guardia Indígena*; et l'ouverture d'un territoire de paix dans le *resguardo* de la María, dans la municipalité du Piendamó au Cauca²⁴⁴. L'analyse dans le chapitre suivant portera sur les Mingas et ses impacts sur la mobilisation sociale en Colombie.

²⁴³ Declaración de Jambaló. (1999). ONIC, CRIC. Cité dans Houghton, Juan et Villa Mauricio (2005). *Op.cit.*, p. 106.

²⁴⁴ *Op.cit.*

CHAPITRE IV

LA MINGA

4.1. Introduction

Le processus de construction d'un *ethos politique collectif*, entamé il y a 45 ans, a donné de la légitimité au mouvement social du Cauca pour agir en tant qu'acteur social ayant un impact national. La consolidation de cet *ethos* a permis la mise en œuvre d'un processus de mobilisation et d'articulation de différents secteurs sociaux. Comme nous l'avons vu plutôt, des études sur les *médiations* de ces articulations n'ont pas été faites. Dans cette partie, nous voulons faire une analyse des discours tels que communiqués, déclarations publiques, slogans et affiches qui ont été produits durant et après les Mingas, pour mettre en évidence la façon par laquelle le mouvement autochtone du Cauca a *surdéterminé* le sens des mobilisations et a réussi à articuler les secteurs populaires du pays.

La *surdétermination* est la représentation du social. *Elle sert à montrer comment un sens ou une détermination précise se surajoute aux autres sens ou déterminations partielles, les contraignant à fonctionner de manière convergente*²⁴⁵. Dans le cas de la Minga, la capacité du mouvement social du Cauca à surdéterminer le sens de la

²⁴⁵ Peñafiel, Ricardo. (2008). *Op.cit.*, p. 115.

mobilisation sociale, au delà les intérêts communs des secteurs populaires et des revendications ethniques des autochtones, est le résultat d'une *chaîne d'équivalences* qui regroupe plusieurs acteurs sociaux autour de l'opposition à une situation politique qui est perçue comme injuste et qui provoque de la souffrance. Les différences entre les organisations sociales en Colombie ont été annulées momentanément par la *logique de l'équivalence* constituée autour de la négation du système politique. L'articulation des acteurs sociaux dans les *pratiques discursives* de la Minga a produit un système de différences dans lequel ils se sont identifiés par rapport à leur opposition au pouvoir étatique. Cette fixation contingente du social a été possible grâce à l'instauration d'un sens partagé autour de plusieurs enjeux sociaux en Colombie qui dévoilent l'existence d'antagonismes et donc, des limites de l'ordre social établie.

Ainsi, des thèmes tels que la propriété de la terre, le territoire, l'autonomie, les droits humains, etc., ne sont pas mobilisés comme une stratégie pour faire des alliances entre les acteurs sociaux, mais plutôt comme des éléments qui aident à constituer différentes positions de sujet, dans une logique de construction d'un discours contrehégémonique par rapport à l'État colombien.

La signification de la Minga, qui auparavant était perçue comme réunion de travail collectif, s'est vidée de son sens particulier, pour devenir un *signifiant vide* (symbole) des protestations sociales au pays. Le phénomène d'identification des acteurs sociaux au projet de société proposé par le mouvement du Cauca, a été interprété dans cette étude comme une *subjectivation politique*. Rappelons que, chez Rancière, ce concept explique la transformation d'une situation par l'intermédiation d'une prise de position

inédite et inattendue qui reconfigure le social²⁴⁶. Dans le cas de la Colombie, la prise de position, ou des positions, autour de la négation d'un système politique institué grâce à l'intermédiation du symbole de la Minga est expliqué par ce concept, car les acteurs sociaux ont vécu une *subjectivation politique* par rapport à la remise en question d'un ordre social menée par le mouvement autochtone du Cauca.

4.2. Minga de 2004: *Minga por la Vida, la Justicia, la Autonomía y la Libertad*²⁴⁷

La Minga de 2004 a été l'une des premières à convoquer un grand nombre d'autochtones et de paysans au Cauca à une marche de protestation qui a duré cinq jours et qui s'est dirigée vers la ville de Cali, où le mouvement a tenu un premier Congrès Indigène et Populaire²⁴⁸. Quelques jours après cette Minga, le CRIC a publié le texte *El desafío que nos convoca* (Le défi qui nous convoque) dans lequel l'auteur reprend la *scénographie* construite dans les premières années du CRIC.

Desde la conquista y sin descanso, la arrogancia, el egoísmo, la ignorancia y el irrespeto, disfrazados de distintas maneras, han caído sobre nosotros con engaños y mentiras, con falsas promesas, con el poder de las armas cada vez más sofisticadas y mortales y con instituciones, normas y leyes que nos traen miseria, explotación, dolor y sufrimiento.

²⁴⁶ Rancière, Jacques. (1995). *La Mésentente*. Paris: Galilée, p. 59.

²⁴⁷ Minga pour la vie, la justice, l'autonomie et la liberté. Traduction libre.

²⁴⁸ Houghton, Juan et Villa Mauricio (2005). *Op.cit.*, p. 109.

La Minga était autochtone et paysanne, mais dans ce texte après-Minga, l'auteur convoque d'autres secteurs sociaux : *Cette fois, nous sortons pour interpeler les peuples, les organisations et les processus populaires*²⁴⁹. L'auteur utilise ensuite la modalité déontique pour faire appel à la mobilisation : *ce qui se passe aujourd'hui dans notre pays et dans nos territoires est grave, on ne peut pas attendre et nous devons nous mobiliser tout de suite*²⁵⁰.

Après la marche de protestation, les participants ont installé un *Congreso Indígena y Popular* (Congrès Indigène et Populaire), dans lequel ont été définis des thèmes communs. Le nom de *Congreso*, fait référence à leur volonté de commencer à légiférer par le bas, avec la participation de tous.

Ces thèmes, ou *points nodaux* sont : le conflit armé interne et la politique de Sécurité Démocratique; les réformes constitutionnelles qui violent les droits des secteurs populaires; le Traité de Libre Commerce avec les États-Unis et l'ALCA; et les mécanismes de résistance et de souveraineté populaire.

Dans les pratiques d'articulation, les *points nodaux* jouent un rôle central. Ce sont des *points discursifs privilégiés* dont se sert le discours pour établir *partiellement* le sens²⁵¹. Ainsi, l'énonciation des *points nodaux* institue un sens du social, qui dans le

²⁴⁹ *Esta vez salimos a convocar pueblos, organizaciones y procesos populares*. Traduction libre.

²⁵⁰ *Lo que sucede hoy en nuestro país y en nuestros territorios es grave, no da espera y debemos movilizarnos de inmediato*. Traduction libre.

²⁵¹ Laclau, Ernesto et Mouffe, Chantal. (2009). *Op.cit.*, p. 211.

cas du mouvement autochtone, prend la forme d'un discours contre hégémonique au discours de l'État et des élites économiques.

4.3. Minga de 2008: *Minga de Resistencia Social y Popular*²⁵²

Les *points nodaux* définis dans le Congrès Indigène et Populaire de 2004 ont continué à circuler quatre ans plus tard dans la Minga de 2008, convoquée par le mouvement autochtone national avec une forte participation du CRIC.

Cette Minga a eu un impact plus grand que celle de 2004. Les mobilisations sociales, notamment le blocage de la route Panaméricaine, avaient réussi à faire déplacer le président Alvaro Uribe Velez jusqu'au territoire de la María, Piendamó, au Cauca, pour entamer un dialogue, sans résultats, avec les participants de la Minga²⁵³. Ces participants provenaient des différentes organisations sociales, telles que²⁵⁴ : des organisations autochtones du pays (dont le CRIC, l'Organización Nacional Indígena (ONIC), l'Organización Regional Indígena del Valle (ORIVAC) et les délégations des peuples Pastos et Embera Katio); des organisations de paysans (dont le Coordinador Nacional Agrario, CNA, le Comité de Integración del Macizo Colombiano (CIMA), le Movimiento Campesino de Cajibío, l'ANUC-UR et l'Asociación de Campesinos Bajo Cauca); des organisations de travailleurs (dont la

²⁵² Minga de resistencia social y popular. Traduction libre.

²⁵³ Encuentro en la María : « Uribe no es que sea sordo, es que representa otros intereses ». Récupéré de www.desdeabajo.info/colombia/item/3276-encuentro-en-la-María.

²⁵⁴ Castaño, Alen. (2013). *Op.cit.*, p. 49-50.

Central Unitaria de Trabajadores (CUT) et Codesco; des organisations nationales et internationales et des organisations d'étudiants.

Du fait de l'échec de cette rencontre avec Uribe Velez, la Minga a continué et les participants ont décidé de marcher jusqu'à Cali et après jusqu'à Bogotá. Le 20 novembre 2008, 40 000 personnes sont arrivées de plusieurs régions du pays à Bogotá, où presque un million de personnes les ont reçus dans les rues²⁵⁵.

Le titre du communiqué *La Conmoción de los Pueblos*²⁵⁶, publié le 8 octobre 2008 par l'*Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca* (ACIN), reprend le terme *conmoción* de l'expression *Conmoción Interior* (commotion interne). C'est une mesure contenue dans l'article 213 de la Constitution Nationale, selon laquelle, dans une situation considérée comme dangereuse pour la stabilité nationale, le président de la République peut décréter l'état d'urgence et suspendre pour une période de 90 jours les lois incompatibles avec telle situation en gouvernant avec des décrets²⁵⁷.

L'appropriation d'une expression qui fait référence à une situation de répression violente de l'action sociale collective obéit à une *contrevalorisation compensatoire*, avec laquelle l'énonciateur valorise un terme appartenant à l'opposition après l'avoir

²⁵⁵ Cano, Carolina et Calderón, José-Ángel. (2010). *Op.cit.*, p. 5.

²⁵⁶ La conmoción de los pueblos. ACIN. Récupéré de <http://www.nasaacin.org/minga-social-y-comunitaria/5750-la-conmocion-de-los-pueblos>.

²⁵⁷ Constitución Nacional de Colombia, art. 213. Récupéré de <http://www.corteconstitucional.gov.co/inicio/Constitucion%20politica%20de%20Colombia%20-%202015.pdf>.

dévalorisé²⁵⁸. Ainsi, dans ce texte, l'énonciateur cherche à anticiper et à dénoncer *la vague de répression et les violations des droits et libertés* dans la mobilisation de la Minga qui commence.

Dans ce texte, l'énonciateur fait aussi une *contrevalorisation compensatoire* du terme *sesionar* (siéger)²⁵⁹, pour annoncer la rentrée en fonctionnement du Congrès Indigène et Populaire.

Salimos a nombrar y a caminar la palabra. Nos unimos al movimiento campesino y popular. Va a sesionar el Congreso Indígena y Popular. Desde nuestro lugar específico dentro de esta lucha común retomamos el Mandato de septiembre de 2004 porque hoy los motivos de ayer son válidos, el dolor de antes nos agobia y amarga, la dignidad nos llama y la justicia no da espera.

Les déictiques temporels aujourd'hui, hier et avant, sont utilisés pour montrer que la *douleur* du passé existe encore et que cela est une raison pour continuer à se mobiliser.

Dans ce texte, l'énonciateur reprend les *points nodaux* du 2004, autour de l'opposition au modèle économique néolibéral et la violence issue des politiques du gouvernement d'Alvaro Uribe Velez.

1. No aceptamos «Tratados de Libre Comercio». (...) Queremos tratados entre pueblos, para los pueblos y la vida y no entre patrones contra los pueblos y la Madre Tierra que están matando con su codicia.
2. No más terror a través de Plan Colombia, la Seguridad Democrática, la parapolítica, que infestan todos nuestros territorios y los siembran de muerte y desplazamiento con la excusa falsa de alcanzar su «recuperación social». (...)

²⁵⁸ Kerbrat-Orecchioni, Catherine. (1999). *Op.cit.*, p. 87.

²⁵⁹ Utilisé en politique comme l'activité des élus de se réunir pour discuter des sujets d'intérêt national.

Le troisième point du texte analysé fait référence aux multiples normes de protection et d'adjudication de terres, ainsi qu'à l'Accord 169 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT) relative aux droits des peuples indigènes et tribaux.

Exigimos el cumplimiento de normas, acuerdos y convenios que se ignoran de manera sistemática. No solamente el Decreto 982 de 1999 o los acuerdos por la Masacre de El Nilo de diciembre de 1991 y los acuerdos de la Emperatriz de septiembre de 2005, sino la Ley 21 de 1991 o Acuerdo 169 de la OIT. (...)

L'énonciateur fait ensuite l'articulation avec les secteurs populaires :

Pero no exigimos solamente como indígenas. El Mandato Agrario, los derechos sindicales, los servicios públicos, los derechos fundamentales, los derechos de las mujeres y su larga y dolorosa lucha: TODAS LAS CAUSAS SON NUESTRAS.

Après cette articulation, l'énonciateur fait la convocation au *Congreso Nacional de Pueblos*, qui est *une créature dont la naissance est annoncée dans cette mobilisation, où nous allons nommer la parole collective avec le but de la marcher vers un nouveau pays possible et nécessaire*²⁶⁰. La phrase *un nouveau pays possible et nécessaire* est traversée par le slogan du Forum Social Mondial (FSM), *Otro mundo es necesario, juntos es posible!*²⁶¹ Cette intrication du slogan du FSM dans le discours du mouvement autochtone du Cauca peut s'expliquer avec la notion de *marques de dialogisme* développée en analyse de discours. Selon cette notion, tout

²⁶⁰ Es una criatura cuyo nacimiento se anuncia a partir de esta movilización, en el que nombraremos la palabra colectiva para caminarla hacia el nuevo país posible y necesario. Traduction libre.

²⁶¹ Forum Social Mondial. (2016). Récupéré de <https://fsm2016.org/es/>.

énoncé est traversé par des marques d'autres discours²⁶². Cela nous renvoie aussi à la notion de *primauté de l'interdiscours* en analyse du discours, laquelle aborde le discours comme une *hétérogénéité constitutive*, c'est-à-dire, constitué par la présence d'autres discours²⁶³ (Maingueneau, 1984, p. 25).

Durant la Minga de 2008, Ayda Quilcué, *Consejera Mayor*²⁶⁴ du CRIC explique la raison de marcher pendant des jours pour se rendre à Bogotá²⁶⁵.

Hacemos el ejercicio de llegar precisamente a esos pueblos en los que se ve ese miedo al indígena, aclarándoles que somos iguales a todos: con expectativas y derechos que se deben exigir en el marco indígena, campesino, afrocolombiano, urbano y social.

Cette déclaration d'égalité est renforcée par l'articulation des secteurs populaires autour du *point nodal* d'une réforme agraire. Elle postule l'égalité des autochtones en même temps que celle des paysans, des afrodescendants et des personnes habitant les villes. Ce postulat *d'égalité de n'importe qui avec n'importe qui* fait émerger un sujet

²⁶² Maingueneau, Dominique. (1984). *Op.cit.*, p. 31.

²⁶³ *Ibid.*, p. 25.

²⁶⁴ Les *Consejeros Mayores* sont élus à chaque deux ans et ont le rôle de représenter la communauté dans différentes instances dans le niveau local, régional et national. Récupéré de <https://www.cric-colombia.org/portal/consejeria/>.

²⁶⁵ Minga indígena: caminando la palabra tras un nuevo país. (2008, 20 novembre). Desde Abajo. Récupéré de <http://www.desdeabajo.info/component/k2/item/3373-minga-ind%C3%ADgena-caminando-la-palabra-tras-un-nuevo-pa%C3%ADs.html>.

politique qui est capable d'agir et de transformer l'ordre social. Cette déclaration est un postulat, car, selon Rancière, l'égalité ne s'obtient pas, elle se déclare²⁶⁶.

En postulant leur égalité, les autochtones du Cauca ont réussi à avoir des rencontres publiques avec le président Alvaro Uribe et le ministre de l'Intérieur du président Juan Manuel Santos. Dans ces rencontres, en présence de centaines de personnes, les autochtones ont discuté de leurs problématiques et ont demandé aux gouvernants d'assumer leur responsabilité dans les actions répressives qui ont provoqué plusieurs morts et dizaines de blessés lors des Mingas de 2008 et 2013. De même, l'articulation du postulat de l'égalité des autochtones avec les autres secteurs sociaux a permis la participation de plusieurs secteurs populaires lors des Mingas.

La Minga, lorsqu'elle est arrivée à Bogotá le 20 novembre 2008, s'est déplacée au campus de l'Université Nationale de la Colombie, où des centaines de *mingueros* (participants de la Minga) se sont installés pendant quatre journées.

Sur cette pancarte, suspendue à l'entrée de l'Université, apparaît écrit : *La parole marche...La minga transforme!* La phrase *caminar la palabra* (marcher la parole) est utilisée comme slogan dans cette Minga et dans celles à venir.

²⁶⁶ Rancière, Jacques. (1995). *Op.cit.*, p. 95.



Figure 4.3.1. La palabra camina, la minga transforma²⁶⁷.

Le texte de la pancarte suivante met aussi en relation la formule de parole, marche et Minga : *La parole est devenue Minga et est sortie marcher. Nous allons construire un nouveau pays avec tous les secteurs sociaux unis pour la vie et la dignité.*



Figure 4.3.2. Cabildo indígena²⁶⁸.

²⁶⁷ Récupéré de <http://mamaradio.blogspot.ca/2008/11/walk-of-our-word-colombia-will-walk.html?m=0>.

²⁶⁸ Récupéré de <http://mamaradio.blogspot.ca/2008/11/walk-of-our-word-colombia-will-walk.html?m=0>.

Pour le mouvement autochtone du Cauca, la force symbolique de *caminar la palabra* représente une position contre *la peur, la terreur, le silence et le désespoir*²⁶⁹. Cette métaphore renforce le sens de la marche. Ce sens est lié à la protestation pacifique, à des longues marches qui parcourent pendant des jours plusieurs villes du pays. Marche et parole deviennent une seule action, contenue dans la Minga.

Lors la Minga de 2008, les membres de la *Guardia Indígena* portent le drapeau du CRIC et avancent en première ligne avec leurs bâtons.



4.3.3. Guardia indígena²⁷⁰.

²⁶⁹ *La Minga tiene como lema "Caminar la Palabra" que para los indígenas significa llegar a acuerdos a través del diálogo, hablar y a través de la palabra reconocer al otro y su verdad. Dan gran valor a la palabra que no requiere de documentos. Minga indígena, caminando la palabra. (s.d.) Centro de memoria histórica. Récupéré de http://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/multimedias/MemoriasExpresivasRecientes/Memoria_H/cauca/minga/index.html.*

²⁷⁰ Récupéré de : <https://www.arcoiris.com.co/2013/12/12412/>

Depuis les années 1990, avec l'aggravation du conflit armé interne, la *Guardia Indígena* protège la communauté et maintient l'ordre lors des combats entre les acteurs armés. Sans vouloir être un corps policier, la Guardia est un *mécanisme humanitaire et de résistance civile*²⁷¹. Ses membres n'ont pas d'armes, mais des bâtons, qui symbolisent la *force, le contrôle du territoire, l'harmonie et la solidarité entre les gens*²⁷².

Entre las labores humanitarias se cuentan la búsqueda de desaparecidos, liberación de personas secuestradas y detenidas, acompañamiento y apoyo permanente a los cabildos, traslado de heridos y primeros auxilios, seguridad y protección de las movilizaciones, marchas, congresos, asambleas permanentes, protección de los sitios sagrados, entre otras. Además, alertan a la comunidad con un eficaz sistema de comunicación, que permite avisar oportunamente sobre riesgos de bombardeo, masacre o quedar en medio del combate. El control territorial se refleja con retenes ubicados a la entrada y salida de los resguardos²⁷³.

²⁷¹ Tatay, Pablo. (2012). *Op.cit.*, p. 78.

²⁷² “El bastón mide entre un metro y un metro diez, la altura del corazón. Es así porque consideran que la autoridad debe partir del corazón. Ancestralmente el bastón sólo lo portaba el ‘the Wala’ o médico tradicional entre los Nasa, quien mantenía la relación más directa con la tierra. Las cintas verdes, rojas, marrones, negras, blancas y azules representan la naturaleza, la sangre, la tierra, la muerte, la armonía y el cielo. La parte de arriba representa al hombre y la de abajo a la mujer; tres anillos simétricamente distribuidos hacen alusión a los tres mundos: el celeste, el terrenal y el subterráneo. La Guardia Indígena y sus bastones de mando han sido una fuerte expresión de resistencia contra todos los actores armados en el conflicto colombiano”. Minga indígena, caminando la palabra. (s.d.) Centro de memoria histórica. Récupéré de http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/multimedias/MemoriasExpresivasRecientes/Memoria_H/cauca/minga/index.html.

²⁷³ CRIC. (s.d.). La Guardia Indígena. Récupéré de <https://www.cric-colombia.org/portal/guardia-Indígena/>.

Ce texte publié sur le site web du CRIC, illustre le niveau de spécialisation de l'ethos collectif politique de la *Guardia* en même temps qu'il démontre la réalité quotidienne des habitants de la région. Sa présence lors des Mingas est chargée d'un grand poids symbolique qui renforce les actions sociales du mouvement social autochtone et qui influence la perception des acteurs sociaux et de la société en général. La *Guardia* devient un « argument » dans la protestation sociale.

Ainsi, le pouvoir expressif de la Minga de 2008 découle de la circulation des symboles comme le nom *Minga Nacional de Resistencia Indígena y Popular*; le slogan *Caminar la palabra*; et la force symbolique de la *Guardia Indígena*. Après une semaine de marche, la Minga arrive à la *Plaza de Bolívar* au centre-ville de Bogotá. Cet endroit est devenu le lieu de rassemblement des protestations sociales de la capitale du pays. Autour de la *Plaza* se trouvent le palais de justice, l'hôtel de ville et le capitole national.

Dans cet endroit, Ayda Quilcué, dirigeant du mouvement, fait une déclaration publique devant tous les participants à la Minga. Son discours érige la *communauté discursive* de la Minga, le *peuple qui avec dignité a marché dans la mobilisation sociale*.

Por eso este pueblo con dignidad quiere caminar la palabra y la hemos caminado y la seguiremos caminando porque nuestra palabra vale mucho más porque viene del sentimiento de cada uno de los corazones de la conciencia de lo que somos nosotros: ¡humildes, trabajadores, estudiantes, obreros, campesinos, afrocolombianos, indígenas, todos! Quienes estamos representados en esta Minga²⁷⁴.

²⁷⁴ Centro de medios populares. (2008, 22 novembre). Aquí manda el pueblo. [Émission Webdiffusée]. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=BFa1VeBMIQM>.



4.3.4. Minga de 2008 à la Plaza de Bolívar²⁷⁵.

Dans ce discours, il ne s'agit plus des autochtones et du reste de la population, il s'agit de la Minga et d'une nouvelle société.

¡Esta Minga tiene que crecer en el ámbito de la construcción, en el ámbito del pensamiento, en el ámbito de la verdadera paz, no una paz como la Seguridad Democrática que nos atropelló a nosotros, donde la Seguridad Democrática lo que ha hecho es reprimir a los civiles, disparar contra los civiles! ¡Esa no es la Colombia que necesitamos! (...) ²⁷⁶.

Dans ce discours, Quilcué rassemble les *civils* comme des victimes partageant la souffrance qui découle des abus des forces armées de l'État et du président Alvaro Uribe et sa politique de *Seguridad Democrática*. La souffrance partagée devient le fondement négatif de la subjectivation politique des acteurs sociaux.

²⁷⁵ Récupéré de <http://mamaradio.blogspot.ca/2008/11/walk-of-our-word-colombia-will-walk.html?m=0>.

²⁷⁶ Centro de medios populares. (2008, 22 novembre). Aquí manda el pueblo. [Émission Webdiffusée]. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=BFa1VeBMIQM>.

La Minga est ainsi associée à la *Colombie dont nous avons besoin*. Elle est devenue la *contribution* du mouvement autochtone à la mobilisation sociale.

Dans le discours d'Ayda Quilcué, une *marque de dialogisme* identifiée est celle du modèle économique néolibéral.

Porque vemos a nuestra madre como un ser material que se puede explotar simplemente y ese es Uribe, por eso está vendiendo la madre naturaleza a los extraños, eso no lo vamos a permitir nosotros, porque somos dignos, porque la vamos a defender.

La référence à Terre-Mère est très fréquente dans les discours du CRIC. Dans les dernières années, la phrase « récupérations de terre » a été remplacée par celle de « libération de Terre-Mère ». Quilcué utilise cette référence pour distinguer leur conception de la nature de l'exploitation matérielle faite par le gouvernement et les multinationales présentes au pays.

Le modèle économique néolibéral est ainsi opposé à l'*esprit de la Mère Nature*. Quilcué lance l'appel aux secteurs populaires pour produire le changement social.

Estudiantes, campesinos, afrocolombianos, sindicatos, trabajadores, corteros de caña: cada uno de ustedes, quienes tenemos la esperanza de este país, seremos entonces nosotros los responsables de cambiar este país, no podemos permitir que sean otros, tenemos que ser los colombianos, pero tenemos que respetar el corazón y el espíritu con la fuerza de la madre naturaleza.

Quilcué nomme chaque secteur social pour ensuite les regrouper sous le nom de *Colombiens*. Le déictique de personne « nous » est utilisé pour s'opposer à un « eux », les *autres*, les multinationales et le système politique dominant. Il ne s'agit pas seulement d'un groupe d'autochtones contre les entreprises qui exploitent les ressources naturelles du pays. Dans ce discours, Quilcué opère une identification de

tous les secteurs populaires à un projet de société, changer le pays, contre le modèle économique et politique hégémonique.

En 2009, l'*Asociación de Cabildos del Norte del Cauca* (ACIN), publie sur son site web sa Déclaration finale de la *Minga Indígena y Popular*. Dans ce communiqué, l'énonciateur présente la Minga, d'origine autochtone et rurale, comme le symbole de l'ensemble.

La Minga Indígena y Popular es nuestro aporte de la movilización popular colombiana. Es nuestra hija, pero ya no nos pertenece; camina sola, pero también somos responsables por lo que haga. Ahora es de todos los colombianos y colombianas que comparten su propuesta [...] La Minga Indígena y Popular es nuestro reencuentro con otros sectores sociales, con quienes hemos compartido el propósito de fortalecer los procesos de resistencia. Hemos caminado la palabra para generar conciencia con ellos. También conciencia en las comunidades indígenas y otros pueblos donde hemos fortalecido con la Minga nuestras acciones colectivas, nuestro pensamiento de reciprocidad, nuestra formación política. La Minga es nuestra manera de trabajar, de vivir, de pensar, de estudiar, de investigar, de transformar, de estar y soñar juntos y juntas.

La Minga devient ainsi un *signifiant vide* qui, à l'intérieur d'un processus d'identification²⁷⁷, se vide de son sens spécifiquement autochtone et assume la représentation d'un ensemble qui s'oppose à l'ordre social institué.

²⁷⁷ Laclau, Ernesto. (2000). *La guerre des identités : Grammaire de l'émancipation*. Paris : Éditions La Découverte, p. 98.

4.4. Minga de 2013: *Minga Indígena y popular, por la Vida, el territorio, la Autonomía y la Soberanía*²⁷⁸

En 2013, l'organisation nationale indigène de la Colombie (ONIC) et 44 organisations autochtones du pays, convoquent tous les secteurs sociaux à la réalisation de la Minga Indigène et Populaire.

Convocar a todos los sectores: sociales, agrarios, urbanos, estudiantiles, mineros, artesanales, camioneros, de la salud, sindicatos, mujeres, jóvenes, desempleados y servidores públicos, entre otros, para que articulemos esfuerzo en torno a una agenda nacional dirigida a resolver nuestras demandas como sectores populares y al cambio del modelo económico y político del país.

Ce n'est plus le CRIC qui organise la Minga, mais l'ensemble d'organisations sociales autochtones au pays qui reproduit le discours du CRIC dans l'interpellation de tous les secteurs sociaux de la Colombie.

Le texte dénonce également la criminalisation de l'action sociale collective au pays :

Llamar a la comunidad nacional e internacional, a las organizaciones promotoras y defensoras de Derechos Humanos, para que nos acompañen y velen por el desarrollo de nuestro pleno derecho a la protesta social, frente a previstas agresiones, estigmatizaciones y judicializaciones acostumbradas por parte del Gobierno Nacional.

Dans cette Minga, après avoir fait le blocage de la route Panaméricaine pendant plusieurs jours et après avoir subi la violence répressive de l'ESMAD de la Police (Escadron Mobil Antiémeute), le mouvement autochtone national a réussi à installer

²⁷⁸ Minga Indigène et populaire: pour la vie, le territoire, l'autonomie et la souveraineté. Traduction libre.

une table de dialogue avec le gouvernement de Juan Manuel Santos, dans laquelle les points autour de la terre, le TLC et les projets miniers et la répression de la protestation sociale ont été discutés²⁷⁹.

Même si le niveau d'accomplissement de ces accords et ententes est relativement faible, la force symbolique de l'image des gouvernants assis en train d'entendre les demandes des autochtones n'est pas négligeable. Également, les textes des accords et des ententes signées nourrissent le *champ discursif* du mouvement, en se sommant aux lois et à la jurisprudence nationale et de la normativité internationale publiées au sujet des droits humains. Cela produit une *communauté discursive* qui maîtrise l'ensemble de normes qui protège ses droits et à laquelle elle a recours pour légitimer ses actions sociales collectives.

Les affiches suivantes ont été créées pour la Minga de 2013. Le bâton et la machette croisés symbolisent l'union entre les autochtones et les paysans dans la première affiche. Dans la deuxième, un membre de la *Guardia Indígena* soutient son bâton, qui symbolise l'exercice de l'autorité pacifique.

²⁷⁹ Revista Semana. (2013, 24 septembre). Estos son los acuerdos entre el gobierno y los indígenas. Récupéré de www.semana.com/nacion/articulo/acuerdos-entre-el-gobierno-los-indigenas/362156-3.



Figure 4.4.1. Affiches Minga ²⁸⁰

Le nom de la Minga change sur les deux affiches. Sur celle de gauche, le slogan est : *Nous sommes Minga de résistance sociale et communautaire*. Sur la deuxième, c'est la *Minga sociale indigène et populaire, pour la vie, le territoire, l'autonomie*. Cela démontre une certaine flexibilité du mouvement dans l'appellation de la Minga et comment l'utilisation de la Minga commence peu à peu à élargir son champ de représentation.

4.5. Subjectivation politique des acteurs sociaux dans et après les Mingas

Nous allons voir comment la Minga est devenue un espace de *subjectivation politique* des acteurs sociaux, en se constituant comme lieu de rassemblement d'actions

²⁸⁰ Récupéré de <http://www.elsalmon.co/2013/10/>.

sociales collectives et en même temps comme symbole de la mobilisation sociale. La *subjectivation politique* des acteurs sociaux a permis de passer d'une fragmentation de l'espace de la lutte sociale à la configuration d'un espace d'interaction de plusieurs mouvements et d'organisations sociaux, avec une plateforme commune de dénonciation et de projet de société dans le *Congreso de los Pueblos* (Congrès des Peuples) en 2010.

Rancière définit le concept de subjectivation comme la transformation d'une situation par l'intermédiation d'une prise de position politique inédite et inattendue qui reconfigure le social²⁸¹. La subjectivation politique est la capacité à se nommer autrement, de placer l'existence des individus d'une manière différente à celle imposée par l'ordre social. Pour le philosophe, ce concept décrit la recomposition des rapports entre les *modes du faire, de dire et de l'être* qui organisent le social²⁸².

Cette modification des rapports entre les *modes du faire, de dire et de l'être* a été vécue durant les Mingas de 2004, de 2008 et 2013, lorsque plusieurs acteurs sociaux sont sortis de leurs places habituelles pour reconfigurer l'espace de protestation au pays et lorsqu'ils ont inclus, dans leurs propres discours, des revendications et des *modes de dire* provenant de ces Mingas. Une façon d'identifier ces *modes de dire*, c'est l'analyse de *marques de dialogisme* dans les discours des acteurs sociaux qui révèlent l'incorporation *d'un dire ou d'un faire dans le procès énonciatif*²⁸³. Le

²⁸¹ Rancière, Jacques. (1995). *Op.cit.*, p. 59.

²⁸² *Op.cit.*

²⁸³ Maingueneau, Dominique. (1991). *Op.cit.*, p. 186.

principe dialogique fait référence à l'interaction de l'énonciateur avec le coénonciateur dans l'énonciation et à l'influence d'autres discours dans la construction d'un discours²⁸⁴.

Les *marques de dialogisme* permettent de distinguer les discours de la Minga et du mouvement autochtone du Cauca revendiqués par les discours des acteurs sociaux.

Après la Minga de 2008, plusieurs organisations sociales ont publié une déclaration de réaffirmation de la *Minga de Resistencia* en 2009. Les représentants de ces organisations sociales²⁸⁵ se sont réunis au *resguardo* la María, Piendamó, entre le 20 et le 21 février 2009 pour donner suite à leurs engagements pris lors de la Minga de 2008.

Delegados de organizaciones indígenas, campesinas, afrodescendientes, estudiantes, desplazados, ambientalistas, sindicalistas, mujeres, plataformas nacionales y ONGs de derechos humanos, así como periodistas de medios alternativos, movimientos cristianos que a través de sus confluencias

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 153.

²⁸⁵ Coordinador Nacional Agrario (CNA); Central Unitaria de Trabajadores (CUT); Coordinación Colombia Europa Estados Unidos (CCEE); Coalición de Organizaciones Sociales; campana Permanente Tierra, Vida y Dignidad; Red de Hermandad y Solidaridad por Colombia; Campana Prohibido Olvidar; Gran Coalición Democrática; Red por la Vida y los Derechos Humanos del Cauca; Comité de Integración del Macizo Colombiano, CIMA; Movimiento Campesino del Cajibío; ANUC-UR; Codesco; Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC); Organización Regional Indígena del Valle (ORIVAC); Asociación de Campesinos bajo Cauca; Asociación de Estudiantes Universitarios, la Colombiana; Estudiantes Univalle; Fundación Sol y Tierra; Asociación Minga y las delegaciones de los pueblos Pastos y Emberá Katío del Alto Sinú.

participaron en la Minga del 2008, confirmamos nuestro compromiso con la continuidad del proceso de la Minga Social y Comunitaria²⁸⁶.

Dans ce texte, les acteurs sociaux expriment :

Nuestra decisión de defensa del agua como derecho humano fundamental y de globalizar el tema de la Liberación de la Madre Tierra como acción legítima de defensa de la naturaleza. (...) Promover la agenda de los cinco puntos de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria definiendo acciones sectoriales para las jornadas de marzo, mayo, julio y octubre que deben mostrar sus avances en la cumbre de organizaciones sociales a realizarse en el cuarto trimestre del 2009.

Le slogan des récupérations de terres autochtones « libération de Terre-Mère » est incorporé dans ce discours ainsi que les *points nodaux* de la Minga de 2004 et celle de 2008. De plus, ces acteurs sociaux s'engagent à *faire circuler* le thème de la « libération de Terre-Mère » et à *promouvoir* l'agenda des revendications de ces Mingas.

Ils reprennent aussi le slogan « caminar la palabra » (marcher la parole) : *La Minga continua caminando la palabra para acompañar a las víctimas, combatir la impunidad, exigir garantía del derecho pleno a la vida y construir el país que soñamos las mayorías populares.*

²⁸⁶ Organizaciones sociales reafirman la Minga de Resistencia en el 2009. (2009). Récupéré de <http://www.redcolombia.org/index.php/noticias-nuevas/449-la-minga-indena-la-de-todos-y-todas.html>.

La Minga est présentée dans ce discours comme le moyen de se solidariser avec les victimes, comme espace de dénonciation des violations des droits, comme instance de revendication du droit à la vie et comme espace de construction d'un nouveau pays.

Ainsi, le sens de la Minga s'ouvre pour représenter plusieurs demandes, pour devenir symbole de l'ensemble. C'est l'effet de la *surdétermination* de la Minga, c'est-à-dire, de la capacité du mouvement autochtone du Cauca à surdéterminer les positions des acteurs sociaux et à les articuler autour d'un projet de société.

Après cette déclaration de réaffirmation de la Minga de Résistance, plusieurs organisations sociales se sont réunies pour installer un forum social nommé *Congreso de los Pueblos*. Alen Castaño le décrit comme un processus de construction populaire qui réunit différentes revendications pour générer le processus de discussion autour d'un nouveau projet de société²⁸⁷.

Le texte fondateur du *Congreso de los Pueblos* publié en 2010, reprend le slogan de « marcher la parole » dans son paragraphe introductoire : *Hermanos. Hermanas. Nuestra palabra, que camina y teje razones y sueños, ahora se levanta para compartirlas a todos y todas (...)*²⁸⁸.

Porque a pesar de la euforia de los poderosos, estamos convencidos que el sistema político y económico colombiano está agotado, casi muerto de corrupción y crimen. No esperamos gran cosa de los congresistas y los gobernantes. Lo que hemos confirmado en esta sesión de instalación es que en

²⁸⁷ Castaño, Alen. (2013). *Op.cit.* p. 75.

²⁸⁸ Congreso de los Pueblos. (2010). La Proclama - Palabra del Congreso de los Pueblos de Colombia, propuesta de país para una vida digna. Récupéré de www.congresodelospueblos.org.

muchos lugares del país la gente no esperó más y se puso a legislar por su cuenta, a organizar el territorio y a darse su propia forma de mandar.

L'énonciateur dénonce l'épuisement d'un système politique et la nécessité du peuple de se gouverner lui-même. La modalité d'énonciation employée ici est expressive lorsqu'il affirme *nous n'attendons pas grand-chose des élus et des gouvernants*. En utilisant la marque d'assertion dans la phrase *ce que nous avons confirmé dans cette session d'installation*, l'énonciateur postule la vérité d'une situation qui fait référence au fait que les gens partout au pays ont commencé à se doter de formes de gouvernance propres. Ainsi, la vérité de l'énoncé est le résultat non pas d'une situation objective, mais de la validation de ce fait dans l'énonciation²⁸⁹.

Con ese espíritu, más de 17.000 delegados y delegadas de unas 220 organizaciones con sus procesos sociales populares hemos aceptado sumarnos al Congreso de los Pueblos en su primera sesión [...]. Nos convocamos a movilizarnos en torno a los grandes desafíos del momento, entre los cuales resaltamos los siguientes : Por la defensa del territorio, los recursos naturales, el medio ambiente y la vida digna, contra el despojo. Por el derecho a la tierra y la reparación a las víctimas. Por la solución política del conflicto, contra la militarización de la vida y los territorios.

Insistant sur le nombre de participants dans cette première réunion, les revendications de la Minga continuent à circuler dans le discours de ce forum social et sont exprimées comme *les grands défis du moment*.

Dans une entrevue donnée à un média alternatif en 2014 le leader paysan German Bedoya, membre du mouvement *Coordinador Nacional Agrario* (CNA), reconnaît l'influence de la Minga de 2008 dans la création du *Congreso de los Pueblos* :

²⁸⁹ Maingueneau, Dominique. (1991). *Op.cit.*, p. 116.

Por entonces los indígenas convocan a caminar la palabra en la Minga, el CNA ve la propuesta como una buena proyección de unidad popular, la asume y en el 2009 camina la palabra hacia el Precongreso de los Pueblos en la ciudad de Cali, donde nos reunimos unas veinte mil personas. Ahí decidimos que nos iríamos en el 2010 a Bogotá a instalar el Congreso de los Pueblos²⁹⁰.

En mai 2016, la Minga change de nom et se présente comme la *Minga Nacional Agraria, Campesina, Etnica y Popular*²⁹¹. Elle n'est pas convoquée par le mouvement autochtone du Cauca, mais par l'ONIC, le *Congreso de los Pueblos* et le CNA et compte la présence de plusieurs organisations sociales²⁹².

Dans ce discours, l'opposition au modèle économique est associée au désir de justice sociale et *environnementale*. La référence à Terre-Mère est ainsi remplacée par celle de justice *environnementale*.

La Gran Minga Nacional tendrá jornadas de movilización pacífica, marchas, concentraciones, plantones, encuentros culturales, que se realizarán en todo el territorio nacional para expresar nuestra inconformidad con el actual modelo

²⁹⁰ El CNA apuesta a construir paz y vida digna para el campesinado y el pueblo colombiano. (2014, 22 avril). Colombia Informa. Récupéré de <http://www.colombiainforma.info/el-cna-apuesta-a-construir-paz-y-vida-digna-para-el-campesinado-y-el-pueblo-colombiano/>.

²⁹¹ ONIC. (2016, 30 mai). ¡Minga Nacional Agraria, Campesina, Étnica y Popular! Hora cero : 30 de mayo de 2016. Récupéré de www.onic.org.co/noticias/1202-minga-nacional-agraria-campesina-etnica-y-popular-hora-cero-30-de-mayo-de-2016.

²⁹² Mesa de Integración Agraria y Social; Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria; Mesa de Unidad Agraria; Marcha Patriótica; Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina; Asociación Campesina Popular; Coalición de Movimientos y Organizaciones Sociales de Colombia; Movimiento por la Constituyente Popular; Asociación Nacional Campesina; Proceso de Comunidades Negras-Autoridad Nacional Afrocolombiana.

económico y de desarrollo, que no corresponde con los sueños del pueblo por alcanzar la paz con justicia social y ambiental²⁹³.

L'énonciateur construit la *communauté discursive* de la *Gran Minga Nacional*, laquelle s'oppose aux TLC qui *augmentent les bénéfices d'une minorité et excluent des millions de citoyens, paysans, indigènes et noirs de leurs droits légitimes*²⁹⁴. Cette *communauté discursive* dénonce la répression étatique de la protestation sociale et exige au gouvernement du président Juan Manuel Santos de tenir compte des propositions mobilisées en 2013, 2014 et 2016.

L'une de ces propositions est la démocratisation du processus de construction de la réforme agraire, laquelle doit *redistribuer et démocratiser la propriété de la terre et réorienter le modèle de développement économique en harmonie avec la nature et la diversité culturelle*²⁹⁵. La revendication de la terre est liée à la conception du territoire en *harmonie avec la nature et avec la diversité culturelle*. Cette *marque de dialogisme* fait référence à Terre-Mère, figure circulée dans les Mingas précédentes.

Après douze journées de mobilisation sociale dans la Minga de 2016, le Congreso de los Pueblos a publié un suivi sur son site web :

La GRAN MINGA NACIONAL “Sembrando Esperanza, Cosechando País” es una expresión de diversas acciones de movilización pacífica, que se vienen

²⁹³ ONIC. (2016, 30 mai). ¡Minga Nacional Agraria, Campesina, Étnica y Popular! Hora cero : 30 de mayo de 2016. Récupéré de www.onic.org.co/noticias/1202-minga-nacional-agraria-campesina-etnica-y-popular-hora-cero-30-de-mayo-de-2016.

²⁹⁴ *Op.cit.*

²⁹⁵ Traduction libre.

realizando a partir del 30 de mayo en todo el territorio colombiano. [...] La Minga Nacional también responde a la indiferencia e incumplimiento sistemático en el que viene incurriendo el gobierno a los acuerdos alcanzados tras los Paros Agrarios y Minga Indígena de 2013 y 2014, así como las jornadas de indignación de 2015 y los pliegos de exigencia presentados tras las movilizaciones del 24 de enero y 17 de marzo de 2016 por la Cumbre. El gobierno sigue incumpliendo las órdenes de la Corte Constitucional para la protección de las víctimas (Sentencia T-025), postergando la reparación integral contemplada en la ley 1448/11²⁹⁶.

En 2016, la Minga est devenue un *signifiant vide* de la mobilisation sociale qui représente une convergence d'acteurs dans des espaces différents et avec une diversité d'actions sociales collectives. Dans ce même communiqué, l'énonciateur fait une description des actions sociales collectives partout dans le pays :

En este momento, tenemos 75 puntos de acción en 65 municipios de 23 departamentos. Más de 115 mil personas se han volcado a las veredas, vías, rutas y espacios de concentración para protestar y manifestar la inconformidad frente a los incumplimientos del gobierno, y a exigir la posibilidad de dialogar sobre el modelo económico y el futuro del país. Simultáneamente, unas 250 mil personas han marchado y se han solidarizado de otras formas con la Minga; la Marcha Carnaval en defensa de la vida, cacerolazos, marchas de antorchas, foros y saludos han adornado esta jornada de Dignidad.

La principale revendication est la négociation du modèle économique et développement du pays.

En el marco de los diálogos de paz con la insurgencia el gobierno de Juan Manuel Santos insiste en asumir una actitud guerrillera en contra del

²⁹⁶ Congreso de los Pueblos. (2016). MINGA NACIONAL AGRARIA, CAMPESINA, ÉTNICA Y POPULAR

¡Párese duro! ¡La Minga Crece! Récupéré de <http://congresodelospueblos.org/ejes-y-sectores-vista/paro-nacional-2016/item/931-boletin-internacional-minga-2016.html>. Consulté le 30 mai 2017.

movimiento social y popular que manifiesta su inconformidad con el actual modelo económico y de desarrollo, que no corresponde con los sueños del pueblo por alcanzar la paz con justicia social y ambiental.

L'énonciateur reproche *l'attitude guerrière* du gouvernement envers les mouvements sociaux – tandis qu'il participe aux dialogues de paix avec la guérilla des FARC – avec laquelle il a finalement signé un accord de paix le 24 août 2016. Il dénonce ensuite la violence subie durant la Minga :

Denunciamos a la comunidad internacional la crisis humanitaria que viene atravesando la Minga hasta el día de hoy, se registran múltiples atentados contra la vida, la libertad y la integridad de las personas, dejando 172 víctimas de detenciones arbitrarias, 104 judicializados, 2 personas privadas de la libertad en centro carcelario, al menos 205 personas heridas, 9 amenazas proferidas a manifestantes de la Minga y 3 asesinatos. La presencia permanente y desproporcionada de las fuerzas militares: Ejército Nacional y el Escuadrón Móvil Antidisturbios (ESMAD) de la Policía Nacional y sus acciones represivas, de hostigamiento y estigmatización, generan un ambiente hostil para los manifestantes, atentando contra el derecho que tienen todas las personas y pueblos al ejercicio libre de la protesta social.

À travers l'analyse de ces discours, nous avons identifié la circulation des slogans et des revendications des Mingas de 2004, 2008 et 2013, dans les discours d'autres acteurs sociaux. Cette transformation des rapports des modes *de dire* et *de faire* avec l'incorporation des discours du mouvement autochtone du Cauca, et cette mise en suspens de l'identité ethnique en avantage d'une nouvelle représentation de la mobilisation sociale, nous conduisent à interpréter ce phénomène comme une *subjectivation politique* de ces acteurs sociaux en Colombie.

CONCLUSION

Le but de notre recherche était de conceptualiser les relations articulatoires entre le mouvement social du Cauca et les acteurs sociaux en Colombie apparues dans les Mingas de 2004, 2008 et 2013. Ces relations articulatoires avaient été mentionnées par d'autres études, sans toutefois expliquer la façon par laquelle elles se sont produites.

Dans cette recherche, nous avons fait une révision des études sur ce mouvement et sur les approches dominantes dans l'analyse des mouvements sociaux en Amérique latine. La perspective décoloniale a été identifiée comme celle qui se rapproche le plus de notre étude sur le niveau épistémologique, notamment dans sa conceptualisation de la capacité des mouvements sociaux à resignifier le politique à partir des actions sociales collectives. Néanmoins, notre étude s'est penchée sur l'analyse discursive de l'action sociale collective du mouvement autochtone du Cauca, car ses discours ont une force illocutoire qui n'a pas été explorée. Ainsi, avec l'école française de l'analyse du discours, la théorie du discours, et quelques concepts de la théorie de l'énonciation, nous avons réussi à identifier plusieurs impacts de la Minga dans les représentations du social et du politique.

Nous avons abordé le contexte social et politique de la Colombie, notamment les premières trois décennies du CRIC. Les sujets traités ont été la distribution inégale de la terre et les conflits sociaux qui en ont découlé, la violence envers les autochtones et les paysans provenant des grands propriétaires de terre et de l'État, le processus de

formation du mouvement social autochtone du Cauca, l'impact de la violence issue du conflit armé interne sur la mobilisation sociale et sur le mouvement et la situation géopolitique du Cauca.

Les objectifs de cette recherche étaient de borner le processus de construction du sens du mouvement du Cauca et son insertion dans la vie sociale et politique; d'explorer la façon dont la réalité est transformée par des situations d'énonciation; d'étudier les effets de *l'articulation des points nodaux* tels que la violence, les droits humains et l'autonomie territoriale dans les discours du mouvement; de vérifier si, en effet, l'articulation de ces *points nodaux* a produit une *chaîne d'équivalence* entre les différentes luttes; et de vérifier si la Minga peut être considérée comme un *signifiant vide* des luttes sociales après la Minga de 2008.

Notre travail a exploré la dimension symbolique du mouvement en analysant les expressions verbales de ce mouvement social avant, pendant, et après l'action sociale collective de la Minga. L'analyse des discours du mouvement a été diachronique : les premières années d'existence du CRIC, entre 1970 et 1995; des discours produits avant, pendant, et après les Mingas entre 2004 et 2013; et des discours produits par d'autres acteurs sociaux en 2010, 2014 et 2016.

Notre principale conclusion est que la Minga est devenue un *signifiant vide*, symbole de l'ensemble, en laissant de côté les caractéristiques particulières du mouvement social autochtone du Cauca et en assumant la fonction de représenter tous les exclus de cet ordre social de la société colombienne. Ce fait peut se vérifier dans la Minga de 2016. Dans cette Minga, ce n'est plus le mouvement autochtone du Cauca qui appelle à la mobilisation sociale, mais un ensemble d'acteurs sociaux qui se sont approprié la Minga et qui ont adhéré au désir de changement du modèle économique et de développement en Colombie.

Cette représentation d'un ensemble d'acteurs est le résultat de la capacité politique du mouvement autochtone du Cauca à établir des *relations articulatoires* entre les différences des acteurs sociaux. Nous avons vérifié cette capacité en analysant le processus de construction d'un *ethos collectif politique* et d'un *ethos solidaire* des luttes sociales en Colombie. Ces *ethé* ont facilité l'articulation des acteurs sociaux autour de la négation du système politique colombien. La *subjectivation politique* des acteurs sociaux ne s'est pas effectuée autour des identités, ethnique, paysanne ou ouvrière, ou autour des intérêts communs, mais autour d'une resignification de l'espace de la mobilisation sociale. Le mouvement autochtone dans les Mingas a *surdéterminé* le sens de l'action sociale collective et a provoqué la convergence des divers acteurs autour d'une représentation des rapports sociaux en opposition au système politique dominant. Avec les Mingas, les autochtones du Cauca ont réussi à reconfigurer le *partage du sensible*. Ils ont ouvert de nouveaux espaces de dénonciation et de concertation publique. En reconfigurant le *partage du sensible*, le mouvement du Cauca a mis en évidence la *mésentente* existante entre les élites politiques et les secteurs populaires du pays.

Pour pousser plus loin cette première approximation, il faudrait aborder les discours sur les rivalités parmi les groupes d'autochtones, des paysans et des afrodescendants autour de l'accès à la terre dans le département du Cauca ainsi que la façon par laquelle le gouvernement instrumentalise ces différences pour affaiblir les alliances et fragmenter la mobilisation sociale. Ces conflits surgissent de l'énorme diversité des *processus territoriaux et organisationnels* de ces groupes sociaux (Duarte, 2013, p. 162) et rendent plus complexe l'analyse de leurs interactions. La Minga n'a pas éliminé au complet ces différences, car elles sont structurelles, mais elle a réussi à les neutraliser pendant les actions sociales collectives déjà décrites. La Minga a donc un caractère contingent, lequel nous n'avons pas analysé en profondeur.

Une autre limite est la pluralité d'espaces et de mouvements sociaux en Colombie et la dynamique entre ces acteurs sociaux et les pratiques institutionnelles. Les actions de ces mouvements sociaux s'entremêlent avec des pratiques institutionnelles qui ont un impact dans leur construction du sens. Nous n'avons pas abordé ce type de dynamique entre le mouvement autochtone du Cauca et les institutions étatiques ainsi que les ONG qui sont présentes dans la région et au pays.

Pour de futures recherches sur le mouvement social autochtone du Cauca et sur la Minga, nous recommandons d'élargir l'espace discursif et d'identifier les discours qui démontrent les rapports constitutifs et polémiques parmi les acteurs sociaux. Cela permettra au chercheur (euse) d'avancer dans la caractérisation événementielle de la Minga ainsi que dans la description et l'analyse des luttes pour le sens dans la mobilisation sociale en Colombie.

Pour terminer, nous avons trouvé quelques pistes de recherche qui peuvent éventuellement enrichir l'analyse des discours de ce mouvement. Il serait intéressant d'étudier l'influence des discours d'autres mouvements sociaux de l'Amérique latine dans la construction du sens du mouvement du Cauca. Par exemple, dans l'un des discours dans la Minga de 2013, l'énonciateur évoque le *buen vivir* des générations actuelles et de celles à venir. La notion de *buen vivir* s'est popularisée en 2008 et 2009 avec son inclusion dans les constitutions de l'Équateur et de la Bolivie. Dans ces constitutions la *nature* est considérée comme sujet de droit. Le *buen vivir* remet en question le capitalisme et l'extractivisme des ressources naturelles et propose une philosophie de vie en harmonie avec la nature.

Une autre piste de recherche est la façon des mouvements sociaux de dénoncer les cas de violations de droits. Dans plusieurs textes, nous avons remarqué une certaine logique de dénonciation qui contient plusieurs éléments à analyser : la référence à la

normativité nationale et internationale; la narration des faits; la façon d'identifier les acteurs armés responsables de violations; les rapports avec l'État et la répression étatique, entre autres. Les menaces, en forme de pamphlet, provenant des groupes de paramilitaires, sont aussi une source intéressante à étudier, car ces menaces se donnent sa propre légitimité en justifiant la violence pour « protéger » l'ordre social et la stabilité économique du pays.

Finalement, nous pensons que cette recherche a été utile pour découvrir la dimension symbolique du mouvement social autochtone du Cauca et ses effets dans la Minga et dans l'agir des acteurs sociaux. Nous espérons que ces recommandations et pistes de recherche permettront au chercheur (euse) l'exploration d'autres facettes du discours de ce mouvement et des mouvements sociaux en Colombie.

BIBLIOGRAPHIE

- Amossy, Ruth. (2010). *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*. Paris : Presses universitaires de France.
- Archila, Mauricio. (2002). *Colombia en el cambio del siglo: actores sociales, guerra y política*. Récupéré de http://nuso.org/media/articles/downloads/3089_1.pdf
- Archila, Mauricio. (2003). *Idas y venires, vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia, 1958-1990*. Bogotá: CINEP.
- Archila, Mauricio et González, Nidia Catherine. (2010). *Una historia del movimiento indígena del Cauca*. Tunja: Sello Editorial, Universidad Santo Tomas.
- Cano, Carolina et Calderon, Juan. (2010). La Minga, un mouvement qui marche. *Multitudes 1 (40)*, p. 204-210.
- Castaño, Alen. (2013). *La Minga de resistencia social y comunitaria, construcción de un proyecto de movilización popular bajo lógicas de articulación intersectoriales*. Cali: Universidad ICESI.
- Castro-Gómez, Santiago et Grosfoguel, Ramón. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Cefaï, Daniel. (2007). *Pourquoi se mobilise t'on? Les théories de l'action collective*. Paris: La Découverte.
- Corten, André. (1999). Version originale en français du Discurso e Representação do Político. Dans F. L. Indursky, *O múltiplo território da análise do Discurso* (p. 32-52). Porto Alegre: Editora Sagra Luzzatto,.
- CRIC. (1982). Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena. Dans E. Sanchez, et H. Molina, *Documentos para la historia del*

- movimiento indígena colombiano contemporáneo* (pp. 183-194). Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- CRIC. (1993). Llamamiento de los Indígenas del Cauca al Pueblo Colombiano.
- Duarte, Carlos (dir). (2013). *Análisis de la posesión territorial y situaciones de tensión interétnica e intercultural en el departamento del Cauca*. Cali: Convenio Universidad Javeriana de Cali-INCODER.
- Escobar, Arturo. (2004). Mundos y conocimiento de otro modo. El programa de investigación modernidad/colonialidad. *Tabula Rasa no. 1*, pp. 51-86.
- Escobar, Arturo et al. (1998). «*The Culture and the Political in Latin American Social Movements* » in *Culture of Politics, Politics of Cultures: Revisioning Latin Americans Social Movements*. Westview Press.
- Favre, Pierre. (1976). Théorie du récit, Introduction aux "langages totalitaires", La raison critique de l'économie narrative; ; Faye (Jean-pierre) - Langages totalitaires, Critique de / la raison / l'économie / narrative. *Revue française de science politique*, 26^e année, n°3, pp. 600-610.
- Faye, Jean.-Pierre. (1972). *Langages totalitaires, La raison critique de l'économie narrative*. Paris: Hermman.
- Faye, Jean.-Pierre. (1996). *Le langage meurtrier*. Paris: Hermman.
- Ferro, Juan Guillermo. (2007). *Caminando la palabra: el proceso emancipatorio del movimiento nasa del norte del cauca, Colombia*. [Thèse de doctorat]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fillieule, Olivier. (2006). Réquiem pour un concept. Vie et mort de la notion de «structure d'opportunités politiques». Dans G. D. ed., *La Turquie conteste* (p. 201-241). Paris: CNRS Editions.
- Foucault, Michel. (1969). *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (1971). *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard.

- González, C. (2010). Naturaleza política y acciones colectivas de los movimientos sociales, un caso emblemático de movilización indígena. *Universitas Humanística* 70, Universidad Sergio Arboleda, p. 79-100.
- González, Catherine. (2006). *Resistencia indígena. Alternativa en medio del conflicto colombiano*. Cali: Sello editorial Javeriano.
- Gross, Christian. (1991). *Colombia Indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: Fondo Editorial CEREC.
- Gunder Frank, André. (1970). Dependencia económica, estructura de clases y política del subdesarrollo en Latinoamérica. *Revista Mexicana de Sociología*, 32(2) p. 229-282. Récupéré sur <http://www.jstor.org.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/stable/3539038>
- Houghton, Juan et Villa, William (2005). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, 1974-2004*. Bogotá: CECOIN, OIA.
- Jaspers, James. (2012). De la estructura a la acción? *Sociológica* 75, p. 7-48.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1999). *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*. Paris: Armand Colin.
- Laclau, Ernesto. (2000). *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*. Paris: Éditions La Découverte.
- Laclau, Ernesto et Mouffe, Chantal. (2009). *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*. Besançon : Les Solitaires Intempestifs.
- Laurent, Virginie. (2010). Con bastones de mando o en el tarjetón: Movilizaciones políticas indígenas en Colombia. *Colombia Internacional*, 71, p. 35-61. Consulté le Janvier 13, 2015, sur <http://colombiainternacional.uniandes.edu.co/view.php/494/index.php?id=494>
- Leal Buitrago, Francisco. (2006). La política de seguridad democrática 2002-2005. *Análisis político* 57, p. 3-30.

- LeGrand, Catherine. (1988). *Colonización y protesta campesina en Colombia, 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Maingueneau, Dominique. (1984). *Genèses du discours*. Bruxelles: Pierre Mardaga, éditeur.
- Maingueneau, Dominique. (1991). *L'Analyse du discours: Introductions aux lectures de l'archive*. Paris: Le Hachette.
- Maingueneau, Dominique. (1999). « *Ethos, scénographie et incorporation* » in Amossy Ruth, *Images de soi dans le discours, la construction de l'éthos*. Lausanne.
- Maingueneau, Dominique. (1999). Ethos, scénographie et incorporation. Dans R. Amossy, *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos* (pp. 75-100). Lausanne: Delachaux et Niestlé.
- Maingueneau, Dominique. (2014). *Discours et analyse du discours*. Paris: Armand Colin.
- Mathieu, Lilien. (2004). Des mouvements sociaux à la pratique contestataire: les voies tâtonnantes d'un renouvellement de perspective. *Revue française de sociologie* 45, p. 561-580. doi:10.3917/rfs.453.0561.
- Melucci, Alberto. (1978). Société en changement et nouveaux mouvements sociaux. *Sociologie et sociétés*, 10 (2) p. 37-54. <http://id.erudit.org/iderudit/001496ar>
- Morales, Trino. (1975). Como nació y que significa Unidad Indígena. Dans E. Sanchez, et H. Molina, *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo* (p. 126-128). Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- Neveu, Érik. (2011). *Sociologie des mouvements sociaux*. Paris: La Découverte.
- Orkibi, Eithan. (2008). Ethos collectif et rhétorique de la polarisation: le discours des étudiants en France pendant la guerre d'Algérie. *Argumentation et Analyse du Discours*, 16. Consulté le 10 01, 2016

- Orkibi, Eithan. (2015). Le(s) discours de l'action collective: contextes, dynamiques et traditions de recherche. *Argumentation et Analyse du Discours*(14), 16.
Consulté le 09 30, 2016
- Passy, Florence. et Giugni, Marco. (2005). Récits, imaginaires collectifs et formes d'action protestataire. Une approche constructiviste de la contestation antiraciste. *Revue française de science politique* 55, pp. 889-918.
doi:10.3917/rfsp.555.0889
- Pécaut, Daniel. (1997). De la banalité de la violence à la terreur: le cas colombien. *Culture et Conflits*, 24-25. <http://conflits.revues.org/2169>
- Pécaut, Daniel. (2013). *La experiencia de la violencia: los desafios del relato y la memoria*. Medellín: La Carreta Editores E.U.
- Peñafiel, Ricardo. (2008). Le rôle politique des imaginaires sociaux : quelques enjeux théoriques autour de leur conceptualisation. *Politique et Sociétés* 27(1) p. 99-128. doi:10.7202/018049ar
- Peñafiel, Ricardo. (2008). Le rôle politique des imaginaires sociaux: quelques enjeux théoriques autour de leur conceptualisation. *Politique et Sociétés*, vol. 27, n.1., pp. 99-128.
- Peñafiel, Ricardo. (2008). *L'évènement discursif pauperiste de la lutte contre la pauvreté et redéfinition du politique en Amérique latine: Chili, Mexique, Venezuela (1910-2006)*. Montréal: Université du Québec à Montréal.
- Peñafiel, R. (2013). Les pensées politiques en tant que discours. [Chapitre de livre]. Dans D. Giroux et D. Karmis (dirs.) *Ceci n'est pas une idée politique: Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Peñaranda, D. (2012). *La organización como expresión de resistencia. Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca Indígena*. . Bogotá: Centro de memoria historica.

- Peñaranda, Daniel. (2012). *Presentacion. Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y Memoria en el Cauca Indígena*. Bogotá: Centro de Memoria Historica.
- Rancière, Jacques. (1995). *La mésentente*. Paris: Galilée.
- Rennes, Jacques. (2011, Février). Les formes de la contestation. Sociologie des mobilisations et théories de l'argumentation. *À contrario No.16*, pp. 151-173.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2006). « *Chhixinakax utixiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* » in *Modernidad y pensamiento descolonizador*. La Paz: PIEB, IFEA.
- Ruby, Christian. (2009). *L'interruption, Jacques Rancière et la politique*. Paris: La Fabrique éditions.
- Sanchez, Gonzalo. (2009). *Colombia: violencia y democracia*. Bogotá: La carreta política.
- Sarfati, George-Elias. (1997). *Éléments d'analyse du discours*. Paris: Éditions Nathan.
- Tatay, Pablo. (2012). Construcción de poder propio en el movimiento Indígena del Cauca, Dans D. Peñaranda (dir.). *Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Memoria y resistencia en el Cauca Indígena*. Bogotá: Centro de Memoria Histórica.
- Touraine, Alain. (1978). *La voix et le regard, version numérique*. Paris: Éditions du Seuil. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/contemporains/touraine_alain/voix_et_regard/la_voix_et_le_regard.pdf
- Zibechi, Raúl. (2000). *La mirada horizontal: Movimientos sociales y emancipación*. Quito: Abya Yala.