

L'expérience et l'identité

Comment parler de l'appartenance à une catégorie collective ?

Germán Dario Fernandez

Abstract

Appartenir à un collectif, une catégorie sociopolitique, un groupe, est un accomplissement pratique et quotidien. « Être membre de » n'est pas un fait brut ou de nature, mais bien une pratique, un « faire » qu'on apprend et qu'on mérite en interaction avec l'environnement. Cette conception de l'appartenance ressort de notre étude de l'expérience des jeunes indigènes Huarpes boursiers d'une Université publique argentine. Les objectifs spécifiques de l'article sont de décrire l'expérience interculturelle des indigènes de Mendoza et de mettre en doute l'utilité de la notion d'identité pour rendre compte de leur appartenance à une catégorie sociopolitique.

Mots-clefs : identité, catégorisation, appartenance, interculturalité, ethnicité, accomplissement, expérience.

To belong to a sociopolitical category in general and to a group in particular, is a daily accomplishment. « To be member of » is not a brute, natural fact, but a practice that is learnt and deserved by interacting with the environment. Such a view emerges from the following case-analysis of the experiences of Huarpes indigenous students who received a scholarship to study in a public Argentinean University. We pursue two main objectives. First, we describe indigenous' intercultural experience. Second, we aim to challenge the utility of the notion of identity when accounting for indigenous membership.

Keywords: *identity, categorisation, belonging, interculturalism, ethnicity, experience, fulfilment.*

Introduction

L'établissement d'un programme de bourses d' « affirmative action » (discrimination positive) à l'Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo) de Mendoza, a été l'un des événements interculturels les plus importants des dernières années en Argentine. Sans précédents dans l'histoire universitaire locale, ce programme d'assistance économique et

de suivi académique est destiné à des étudiants indigènes Huarpes¹. Dans ce cadre, trente-huit Huarpes ont tenté de suivre des études universitaires depuis 2004, quinze pour la seule année 2010. L'Université nationale de Cuyo assure pour eux un cours préparatoire spécial d'une année, ainsi qu'un suivi pédagogique et académique pendant le reste du cursus. Des activités d'intégration et des ateliers divers sont également mis en place pour les indigènes. Enfin, ils accèdent à des bénéfices économiques similaires à d'autres boursiers de l'UNCuyo : un versement mensuel pour des dépenses de loyer, de transport et d'alimentation.

Définir ce qu'est un indigène, c'est-à-dire définir les critères d'appartenance à la catégorie collective d'« indigène » ne va de soi, ni pour les acteurs impliqués dans la mise en œuvre quotidienne du programme de bourses, ni pour le chercheur. À partir des difficultés pratiques ayant émergées au cours de la présente recherche, quelques propositions concernant la définition de l'appartenance à un collectif sont offertes et discutées. Ce travail de recherche se base principalement sur des entretiens et sur des observations menés depuis 2007 avec des boursiers, leurs collègues et leurs familles, ainsi qu'avec des travailleurs de l'UNCuyo, dans l'espace universitaire et ailleurs.

Autrement dit, la problématique de cet article est d'interroger les difficultés à rendre compte de l'appartenance à un collectif, une catégorie sociopolitique, un groupe. L'objectif général est de trouver un langage approprié pour décrire les phénomènes d'appartenance à un collectif, tel que l'ethnie, le genre (masculin ou féminin) ou la nationalité. Plus spécifiquement, il s'agit de décrire l'expérience interculturelle des indigènes de Mendoza et de discuter l'utilité de la notion d'identité pour rendre compte de leur appartenance. L'hypothèse est que l'appartenance, loin de constituer un donné identitaire, est un accomplissement pratique qui fait partie de l'expérience interculturelle quotidienne d'un acteur.

En premier lieu, les limites de la définition identitaire de l'appartenance à un collectif seront donc exposées. Ensuite, une définition de l'appartenance comme un accomplissement pratique et quotidien sera proposée. Enfin, quelques résultats de la recherche seront présentés ; nous verrons, notamment, comment les boursiers indigènes construisent leur appartenance collective au cours de l'expérience interculturelle.

¹ Les Huarpes sont un peuple originaire de l'Ouest de l'Argentine. Au XIX^{ème} siècle, les politiques d'irrigation du Gouvernement, en faveur des élites locales, ont transformé d'une manière abrupte l'habitat des Huarpes de Mendoza en une région semi-désertique, dans les zones rurales de Lavalle et de Las Heras (ESCOLAR 2007).

1. Les emplois du terme d'« identité »

Le mot « appartenance » signifie, dans cet article, l'ensemble des énoncés rassemblés sous un label collectif, que ce soit d'une catégorie ou d'un groupe, tels que l'ethnie, la « race », le genre, la classe ou la nation. Ainsi, des énoncés tels qu' « être une femme », « être un Brésilien », « être un Métis » ou « être un indigène » sont considérés comme des énoncés d'« appartenance ».

L'appartenance ethnique a été le critère institué par l'UNCuyo de 2003 à 2005 pour définir les conditions d'octroi de bourses² dans le cadre d'un programme de discrimination positive. Cette appartenance ethnique devait être prouvée auprès d'instances administratives, les aspirants devant attester de leur appartenance à l'une des onze communautés indigènes reconnues par la loi³. Or, ce critère administratif est contestable pour une enquête sociologique, du fait qu'il exclut l'expérience des acteurs impliqués (les employés de l'Université, les étudiants, les collègues, entre autres) ainsi qu'il évince la description de la mise en pratique de la norme dans la vie quotidienne. De leur côté, les responsables du programme ont également eu des soucis pratiques vis-à-vis du critère d'appartenance. Par exemple, différentes controverses sont apparues les premières années à propos de l'« authenticité » ethnique de quelques étudiants, mise en doute par ceux qui se considéraient membres « légitimes » de ces communautés. Ce témoignage de César, boursier indigène, l'illustre :

« Parce que le programme de l'Université disait que si tu es descendant [des Huarpes] tu peux avoir accès à une bourse [...] Au début, tu devais avoir la signature d'un Président de communauté comme condition. Bon, le Président a pas voulu signer ma candidature du fait que je ne résidais pas en X. Mais je pense pas que le fait de résider soit tout ce qui compte. Ça fait parti de ton identité et tu vas la porter avec toi n'importe où. »

Pour mieux comprendre comment se produit le phénomène de l'appartenance à un collectif, pour éviter ces insatisfactions, de nombreux chercheurs ont aujourd'hui recours à la notion d'« identité », au sens collectif. Une abondante littérature sur le discours identitaire fait usage de ce critère de définition de l'« être indigène », apparue aux États-Unis au cours des années cinquante (GLEASON 1983; BRUBAKER 2001). En fait, l'emploi du terme excède largement le champ scientifique et philosophique. Qu'est-ce à dire ?

² Selon les ordonnances du Conseil Supérieur de l'*Universidad Nacional de Cuyo* n° 518/02, 259/04 et 713/05. En 2005, le set de critères est devenu plus ample. Même si l'on a conservé l'origine comme critère du bénéfice, le programme a inclus désormais des paysans sans distinction ethnique. Dans les autres programmes de bourses, en général, l'Université continue à utiliser un critère socio-économique plus traditionnel (celui de pauvreté).

³ Notamment la loi de la Province de Mendoza numéro 6920, de 2001.

Pendant des siècles, le terme d'identité eut un emploi restreint, principalement utilisé par les mathématiques (nous avons tous appris à l'école, par exemple, l'identité $2=2$), la logique, et une certaine philosophie anglo-saxonne (cf. Russel, etc.). Le mot faisait référence à « mêmété » (sa racine latine est : *idem*, égal, le même). Dans les années cinquante, le psychologue Erik Erikson promut un nouveau sens, « psychosocial »⁴. Tout en essayant de dépasser les limites individualistes de la notion d'identification chez Sigmund Freud, Erikson entendait l'identité comme l'intégration de la personnalité individuelle, le *self* (moi), et du *selfhood* (le soi ou l'« ipséité », d'après Paul Ricœur (1990)), qui émerge par la participation en société. Lorsqu'échoue une telle intégration, disait le psychologue, une « crise d'identité »⁵ se produit, comme par exemple pendant l'adolescence.

Ce nouveau sens psychosocial se répandit vite lors des années cinquante. Dans le contexte de la Guerre Froide, des intellectuels étatsuniens ont ainsi entamé les débats à propos de l'« identité nationale ». Pendant la décennie suivante, des revendications nouvelles devinrent visibles dans l'espace public étatsunien. Certains groupes, dénonçant un traitement défavorable de la part de l'État s'éloignèrent du débat de l'identité nationale, ou plutôt le détournèrent en arguant que l'archétype national n'était qu'un simple artefact visant à instituer la figure de l'homme blanc, de classe moyenne, hétérosexuel, comme citoyen exemplaire. La stratégie de ces groupes consista à s'emparer du terme d'« identité » tout en élargissant son sens. Outre la reconnaissance de l'identité nationale, ils revendiquaient celle de l'identité raciale, ethnique, de genre, de classe, etc. Ce nouveau discours s'avéra efficace pour la mobilisation et pour la lutte politique de nouveaux acteurs. D'importants changements institutionnels se produisirent, tels que les politiques de discrimination positive (« affirmative action »). En retour, ce nouvel environnement politique influença la réflexion intellectuelle sur le social.

L'historien Philip Gleason détecta en 1983 deux emplois divergents du terme d'identité dans les champs académique et politique (GLEASON 1983). Les adeptes des courants « optionnalistes »⁶ soutenaient que l'identité pouvait être choisie et pouvait

⁴ Dans l'*International Encyclopedia of the Social Sciences* apparut en 1968 une entrée pour le terme identité, rédigée justement par Erikson. Dans l'édition de 1930, par contre, aucune référence au terme n'existait (GLEASON 1983).

⁵ Erikson fut le créateur de cette expression, « crise d'identité », si commune de nos jours (GLEASON 1983).

⁶ Gleason réunit dans ce courant les travaux de la sociologie des rôles (Nelson Foote et Robert Merton), de l'interactionisme symbolique (Anselm Strauss et Peter Berger) et de l'interactionisme d'Ervin Goffman (notamment à partir du livre *Stigma*, de 1963). En effet, Goffman ne parle pas d'identité dans son premier ouvrage, *The Presentation of Self in Daily Life*, de 1959. Dans *Stigma*,

changer selon les circonstances ; je choisis d' « être Noir » dans tel environnement, d' « être un homme » ailleurs, etc. Par contre, les partisans de la ligne eriksonienne⁷ utilisaient le terme pour désigner ce qui ne change pas, les traits stables de la personnalité. Gleason leur objecta que, s'il en était vraiment ainsi, un même mot ne pourrait jamais avoir deux sens opposés.

Plus récemment, James Fearon (1999) et Rogers Brubaker (2001) ont réinterrogé les ambiguïtés du terme. Fearon a montré que l'identité est utilisée pour désigner tantôt des catégories sociopolitiques ou des étiquettes sociales, tantôt la fierté et l'estime de soi. Brubaker, quant à lui, a détecté la coexistence d'un emploi « dur » ou essentialiste, avec un emploi « mou » ou constructiviste. Il convient de s'attarder là-dessus.

La définition « dure » d'identité semble basculer entre deux pôles, soutient Brubaker. D'une part, le mot fait référence à l'égalité⁸ des membres d'un collectif (un groupe ou une catégorie). Cette identité expliquerait la solidarité à l'intérieur du collectif⁹. L'autre pôle de la définition dure utilise le terme identité au sens de continuité, de permanence dans le temps¹⁰. Il est supposé que, malgré les changements et les bouleversements que traverse la vie d'une personne, quelque chose d'essentiel, un élément collectif fondamental, y demeure. Ce qui persiste ainsi est précieux et doit être préservé, cultivé, protégé. Par exemple, Estela, professeure à l'UNCuyo, soutient à propos des jeunes Huarpes :

Il y a des étudiants qui renforcent cette identité [huarpe]. Mais il y a d'autres qui, même venant d'une communauté huarpe, ne font aucune mise en valeur de ça... De ce sang qu'il y a dans leurs veines ... Mais ça, je pense ça tient de la maturité. Je pense qu'ils doivent d'abord mûrir certaines choses. Et ça tient au degré d'engagement, aussi.

Les deux emplois durs supposent une entité solide et stable, l' « être », fonctionnant comme une essence. « Je fais X parce que je suis, j'ai été et/ou je serai Y ». Comme le

Goffman utilise l'expression « identité sociale » pour faire référence aux catégorisations données aux participantes d'une interaction.

⁷ Notamment dans la psychologie mais aussi dans le champ journalistique.

⁸ Ce sens d'égalité entraîne un principe de substituabilité. Ainsi, cet emploi semble coïncider avec la notion d' « identité qualitative », de Paul Ricœur (RICŒUR 1990).

⁹ Ce débat est vif dans la bibliographie féministe. Les adeptes du courant dit « intersectionniste » expliquent l'oppression de genre basée sur le croisement de facteurs liés à la race, le genre et la classe. Leur controverse est entretenue avec les courants féministes plus anciens, qui semblent concevoir « les femmes » de manière essentialiste. On signale que « les femmes » sont présentées comme un collectif déjà constitué, comme une totalité fermée, ignorant le caractère conflictuel de la définition même du genre. Pour mieux connaître ce débat, voir par exemple : HILL COLLINS P. (1990): *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman.

¹⁰ Brubaker place ici certains travaux de la ligne eriksonienne et une certaine littérature sur la race, l'ethnicité et le nationalisme.

fragment précédent d'Estela l'illustre bien, il est dit parfois que le sujet (individuel ou collectif) ne *sait* pas encore ce qu'il est. Cette définition essentialiste entraîne des risques. En premier lieu, elle fournit une grammaire d'explications déterministes de la conduite. Tout ce que font les gens semble dériver d'un fondement substantiel et d'une essence inscrite. Pour comprendre les actions d'une personne, il suffirait de connaître son for intérieur, son « être ». En deuxième lieu, le collectif d'appartenance est traité comme un objet du monde, comme une chose. Max Weber (1978) avait déjà averti des dangers de cette chosification, réification ou substantivation des termes collectifs, tels que la classe ou l'État¹¹. Le modèle construit pour rendre raison des pratiques est alors présenté comme un pouvoir réellement capable de déterminer les pratiques (BOURDIEU 1980, pp.51-70). Les catégories réifiées sont traitées « comme des réalités dotées d'une efficacité sociale, capables de contraindre directement les pratiques ; ou bien [on] *personnifie* les collectifs et en fait des sujets responsables d'actions historiques » (BOURDIEU 1980, p.64).

En postulant le collectif d'appartenance comme une chose, il est supposé que certaines personnes simplement « ont été », « sont » et « seront » des Noirs, des femmes ou des indigènes parce qu'ils appartiennent *de fait* à une catégorie définie et limitée. Cette approche omet ainsi le constant processus de création, de recréation, de transformation et de disparition des collectifs et des critères d'appartenance¹². Ainsi, décrire et expliquer le phénomène du racisme impliquerait affirmer l'existence de la race en tant que substance ou « chose » du monde. Un « quoi » – sujet ou groupe – est privilégié au détriment de l'étude du « comment » et du « qui », c'est-à-dire, au détriment du processus de configuration, de cristallisation et de disparition des collectifs dans un espace social.

Face à ces excès, certains académiques, appelés tantôt « déconstructivistes » (HALL 1996), tantôt « constructivistes » (BRUBAKER 2001), ont proposé depuis les années soixante-dix une définition « molle » d'identité (*ibid.*)¹³. Pour eux, l'identité n'est ni fixe ni essentielle, mais elle est multiple, fluide, fragile, contingente, construite, négociée.

¹¹ Pour Weber, l'État « existe » tant que les individus croient à lui et agissent comme s'ils croyaient à lui. Ainsi, postuler l'existence de l'État en dehors et avant les pratiques concrètes des citoyens est illégitime. Voir aussi Naishtat (1998).

¹² Par exemple, Ângela Gilliam montre qu'une personne peut être considérée tantôt une Noire, tantôt une Métisse, selon qu'elle se trouve aux États-Unis ou au Brésil (GILLIAM Â., GILLIAM O. (1995): « Negociando a subjetividade de mulata no Brasil ». In *Estudos Feministas*, vol.3 n°2, pp.525-543).

¹³ Ces travaux font partie du champ des « politiques de la reconnaissance » (FRASER 1996). Outre les travaux féministes de l'intersectionnalité, déjà cités, ce groupe inclut entre autres le poststructuralisme, le post-colonialisme et les études culturelles. Les thématiques les plus fréquentes sont la race, l'ethnicité, le genre, la classe, la Nation, l'immigration, les nouveaux mouvements sociaux et la religion (BRUBAKER 2001).

L'identité serait le produit contingent des pratiques situées, et non pas l'origine essentielle de telles pratiques. Alors que la définition dure souligne une similitude fondamentale des sujets, la définition molle rejette justement cette similitude.

Or, s'il est en effet nécessaire d'explorer ainsi la notion d'identité afin de la « corriger » ou de la « clarifier », il apparaît carrément plus sage de mettre en question l'utilité même du mot pour étudier le phénomène d'appartenance. Comme Gleason l'avait repéré, la confusion et l'ambiguïté semblent constitutives du discours identitaire. Un article (ROBIN 2004) sur les Indiens péruviens illustre les difficultés pratiques qu'entraîne le terme¹⁴.

Avec l'intention de définir l'« identité » des descendants des indigènes andins, l'auteure affirme :

« Si l'on cherche à définir une identité propre à ces populations andines, c'est à l'importance symbolique et matérielle que revêt cette organisation sociale qu'il faut s'attacher. [L'] espace de la communauté représente aujourd'hui un point d'ancrage central pour la définition de ceux qui y vivent et qui sont unis par des liens de parenté plus ou moins proches [p. 42]. » (ROBIN 2004)

D'après cet extrait, les indigènes/paysans péruviens possèdent une identité unique et stable, selon l'appartenance communautaire et les liens de parenté. Cependant, le dernier paragraphe de l'article est un peu déconcertant. La première phrase répète la thèse précédente : « Ainsi, c'est dans l'appartenance à telle ou telle communauté que se constitue la conscience d'une *identité commune* aux paysans andins quechuaphones, sans toutefois que nous puissions parler d'une ethnie en particulier » (notre emphase). Immédiatement, l'auteure offre une remarque étrange à propos de ce qui vient d'être dit : « Mais la présentation de ces modes d'identification ne doit pas occulter la dimension mouvante propre à ces différentes formes d'« identités » ». Pour la première fois, le mot identité apparaît entre guillemets. Cela semble indiquer une prise de distance de Robin par rapport au terme. En quoi ? Pour mieux illustrer la contradiction, il est convenable de reproduire *in extenso* les derniers mots de l'article :

« Il est essentiel de les considérer [les identités] comme le fruit de productions historiques complexes et en perpétuelle évolution, qui varient en fonction des situations, des interlocuteurs que l'on a en face, ou des enjeux qu'il peut y avoir à se positionner dans telle ou telle catégorie. Le paysan quechuaphone d'une communauté de Cuzco exhibera son identité régionale de « *cuzqueño* » s'il rencontre un paysan andin originaire du centre du pays, ou pourra préférer se proclamer « *peruano* » (Péruvien) lorsqu'il aura en face de lui un étranger. Chaque individu, dans les communautés paysannes comme à Lima, au Pérou comme ailleurs, ne se

¹⁴ La vérité historique de la recherche n'est pas contestée ici. L'intérêt porte seulement sur les difficultés conceptuelles qui semblent émerger de l'emploi du terme d'identité.

compose pas d'une seule identité, mais possède plusieurs *cartes d'identités* qu'il proclame ou dissimule suivant les circonstances et ses nécessités. » (ROBIN 2004)

Tout se passe comme si l'auteure utilisait cette dernière remarque pour préciser l'emploi du mot identité. Or, la contradiction des emplois est flagrante. Voici une représentation graphique du glissement de sens :

	Définition 1	Définition 2
Nombre	Une seule identité, selon l'espace communautaire d'appartenance.	Plusieurs.
Variation possible	Non. L'identité tient des liens de parenté.	Oui. Selon le contexte (les circonstances et les interlocuteurs).
Choix identitaire	Non. L'identité est héritée ; elle est une affaire de naissance.	Oui. L'individu choisit son identité.
Place du sujet	Définition a-subjective : l'identité tient de l'espace communautaire (commun, anonyme).	Définition subjective : l'identité est une chose, comme une carte, qu'un sujet porte (il l'exhibe ou l'occulte). Dualisme cartésien.

En définitive, les contradictions concernant l'emploi de la notion d'identité, ne semblent pas provenir d'une inattention particulière de l'auteure, mais bien plutôt des difficultés conceptuelles du terme même. En conséquence de quoi, l'emploi du terme identité entraîne deux risques. Lorsque le terme est utilisé correctement, l'explication est essentialiste. Par contre, si l'explication n'est pas essentialiste, le terme est utilisé d'une manière incorrecte. Ces difficultés invitent à penser l'appartenance par-delà de l'identité.

La définition dure de l'appartenance, la concevant comme un *fait* brut (naturel ou culturel, donné ou construit), mène donc à une impasse. Il semble alors plus fertile de la considérer comme un *faire*, comme un accomplissement pratique, toujours inachevé et inachevable. Deux projets semblent s'attacher à cette conception. D'une part, les courants dits « constructivistes » insistent, comme déjà précisé, sur la dimension contingente, négociée de l'identité. D'autre part, un second projet consiste à étudier l'appartenance comme un accomplissement pratique, sans se soucier de la notion d'identité ; la notion clé est alors celle de règle. Ainsi, selon Mónica Moreno Figueroa (2008), il s'agit d'étudier l'appartenance non pas comme un fait – appelant la notion d'identité – mais comme un acte – celui d'appartenir.

La stratification sociale imposée par la législation pendant la période coloniale au Mexique (différenciant les Espagnols, les Castes ou les métis, les Indigènes et les Africains), selon la naissance et le sang, était en réalité fragile. Les Mexicains avaient à disposition des ressources pour l'« ascension » dans la hiérarchie sociale par delà le fait brut de l'origine. Grâce à des stratégies de mariage, une famille pouvait se retrouver quelques générations plus tard dans un statut supérieur ou inférieur. Par rapport à cet ensemble de ressources et de stratégies, les femmes métisses avaient un rôle crucial.

D'une part, elles étaient les responsables de la mise en œuvre des stratégies de mariage. D'autre part, les femmes avaient l'« opportunité » de devenir plus « belles ». Elles pouvaient forcer leur destin en augmentant les probabilités de trouver un fiancé approprié et d'en faire bénéficier ainsi leur famille. Être plus belle, à l'époque, était présenté comme l'acte de « blanchir le lignage » ou d'« améliorer la race ». Dans des termes plus concrets, ceci équivalait à apparaître et à se comporter en public comme une Espagnole.

Malgré les connotations raciales de ces justifications, il est remarquable que l'*être* se définissait par un *faire* et par un *agir*. Avoir telle « origine » consistait à faire, agir et mériter l'appartenance à tel collectif. Pour être quelqu'un de réputé, selon l'origine et l'appartenance, il fallait savoir comment agir selon des règles publiques. « Autrement dit, avec un planning, un *know-how* et une clarté à l'égard des normes, les gens pouvaient négocier leur appartenance raciale à leur profit »¹⁵. Grâce aux performances et aux stratégies, il était possible d'« effacer l'origine » quelques générations plus tard. Ainsi, l'appartenance était un protocole public d'actions appropriées selon l'« origine ». Ce protocole donnait à la stratification sociale un caractère plus dynamique et plus négocié que ne le montraient les papiers officiels.

Ainsi, pour comprendre comment fonctionne l'appartenance commune à une catégorie collective, il ne semble pas nécessaire de rendre compte d'une identité ou de l'expérience privée des sujets. Il vaut mieux décrire comment l'appartenance s'accomplit dans la vie quotidienne, selon des règles communes et publiques. Afin d'être reconnu comme un membre « authentique », chacun suit ces règles, saisies d'une manière pratique. Les acteurs acquièrent et exercent un savoir-faire (RYLE 1949) leur permettant d'agir d'une manière appropriée dans des environnements divers. Dans l'apprentissage, les acteurs miment les actions des autres dans la pratique, dans le jeu de la vie quotidienne – sans pouvoir en sortir – à travers une familiarisation graduelle avec la normativité en cours (BOURDIEU 1980, pp.122-127). La dimension temporelle est un facteur clé dans l'apprentissage des compétences. Comme dans le jeu de l'action, où l'acteur est corporellement impliqué, l'engagement dans l'apprentissage est irréversible et se constitue de choses urgentes à résoudre (BOURDIEU 1980).

2. Un cas d'expérience interculturelle à Mendoza

L'accomplissement pratique de l'appartenance à un collectif émerge au cours de l'expérience interculturelle des individus. En continuité avec la pensée de l'historien Reinhart Koselleck, Louis Quéré (2007) donne à cette notion d'expérience un sens

¹⁵ Les traductions de l'Espagnol et de l'Anglais sont nôtres.

anonyme ou, plutôt, a-subjectif.¹⁶ Ainsi, Quéré montre que l'expérience n'est pas une sensation privée ressentie par un sujet. Dans cette perspective, avoir une expérience signifie plutôt mener des enquêtes, explorer, rechercher. L'environnement est en construction permanente ; les acteurs sont co-créateurs de l'ordre normatif et non pas de simples « récepteurs » des règles d'un environnement préconstruit. Ils méritent donc d'être traités comme des « analystes pratiques de l'emploi de règles » (« *practical rule-using analysts* ») au lieu de les considérer comme des « idiots culturels préprogrammés pour être gouvernés par des règles » (« *pre-programmed rule-governed 'cultural dopes'* ») (ATKINSON & DREW 1979).

Concernant notre recherche menée à l'*Universidad Nacional de Cuyo* auprès des étudiants indigènes et des personnes les entourant, l'expérience interculturelle semble s'organiser en plusieurs séquences. En accord avec notre réflexion théorique exposée *supra*, le problème est de savoir comment les jeunes étudiants huarpes produisent-ils leur appartenance (qu'elle soit choisie ou imposée) dans les rapports quotidiens avec des personnes d'appartenances diverses ? L'appartenance émerge comme une manière de rendre raisonnable et compréhensible leur rapport avec l'environnement.

Dans chaque séquence, des événements-clés organisent l'expérience. En premier lieu, l'environnement est présenté par les Huarpes comme quelque chose d'hostile. Il est constitué, d'une manière hétéroclite, entre autres de rôles, d'institutions, de personnes et d'objets. L'hostilité se manifeste sous la forme d'événements qui affectent et produisent des émotions : insécurité, angoisse, peur, irritation. María décrit un de ces événements :

« Parce que les gens font des commentaires, ou ont des idées dont tu ne sais pas comment te défendre. Par exemple, à l'Université, ils demandaient :

– Tu viens de Laval¹⁷ ?

– Oui.

– Et dis-moi, tu as des poules¹⁸ ?

– Non, pourquoi ?

– Bah, puisque tu viens de Laval.

Au début, ces situations étaient gênantes. »

La deuxième séquence de l'expérience interculturelle est l'action organisée afin de faire face aux obstacles de l'environnement. L'acteur fait des enquêtes, explore, tâtonne, essaie des solutions afin de s'en sortir. Ses réponses sont méthodiques, il existe des

¹⁶ Le caractère impersonnel de cette conception est d'inspiration durkheimienne.

¹⁷ Laval est le département où s'est installée la plupart des communautés huarpes. Ici, l'étudiant fait référence au caractère plutôt rural de sa population.

¹⁸ L'élevage de poules est signalé comme une activité typiquement rurale. Ce commentaire fait allusion à la coutume, dans la campagne de Mendoza, d'élever les poules à la maison, comme activité non commerciale.

règles d'enquête publiques. Alors qu'il s'attache aux obstacles, le sens de ceux-ci change. Par exemple, Enzo s'est rendu compte que ses camarades citadins se penchaient vers lui d'une manière brusque, pour l'écouter et l'observer, lorsqu'il prenait la parole en classe. Cet événement produisait de l'anxiété chez le jeune Huarpe. Petit à petit, il découvre que c'est sa manière « rurale » de parler qui attire l'attention des ces camarades. Comprenant que les autres indigènes du cours et lui-même parlaient trop bas et sans articuler suffisamment, le jeune indigène découvre que : (a) il est différent (selon une certaine perspective) ; (b) il dispose du choix de suivre une méthode publique de conduite pour ne pas être considéré comme quelqu'un de différent. En l'occurrence, il fallait parler d'une certaine manière commune pour ne pas être remarqué.

En troisième lieu, l'acteur accomplit d'une manière pratique le statut ethnique. Au fur et à mesure que des obstacles apparaissent, l'acteur indigène « rencontre » des statuts, des rôles, des attentes¹⁹, des contraintes et des « identités sociales ». Cet héritage ethnique apparaît comme une myriade d'« objets » qui lui font face. Or, ces objets n'ont pas une vie propre, et ne sont pas non plus des entités bien définies. C'est l'acteur même qui fait « exister » ces objets, en leur octroyant une cohérence et une normalité, en donnant une explication de ce qui se passe, bref, en les introduisant dans un réseau temporel de sens et de pratiques. Par exemple, une fois que la situation problématique a été expliquée et normalisée en classe, Enzo peut choisir ce qu'il compte faire face à cet ordre : « Maintenant, je préfère parler comme les paysans », dit-il, sans se soucier de la surprise ou de la curiosité de ces camarades. Sa manière de parler apparaît non pas comme une fatalité mais comme un choix. Ce qui constituait un obstacle change de sens au cours de l'expérience. Cela devient une manière pratique d'accomplir, de concrétiser l'appartenance attribuée.

Ce travail d'accomplissement du statut est public. Les acteurs découvrent et inventent des manières reconnaissables et intelligibles de se présenter comme indigènes dans la vie quotidienne. Au lieu de définir l'*être*, la « mêmété » ou l'identité, les acteurs donnent des descriptions variées du *faire* ethnique et paysan quotidien, en ville et à la campagne. Cette performativité²⁰ ethnique apparaît de façon continue au cours des multiples interactions avec l'environnement. Par exemple, Héctor décrit la conduite d'une personne prétendant occulter son appartenance (ethnique et/ou paysanne) :

« Je veux dire, tu vois, la façon de t'asseoir, tu dois pas faire attention à ça. C'est pas important si tu es bien ou mal assis. Je veux dire... pour « s'asseoir », à mon avis, il

¹⁹ Par exemple, il est attendu que les indigènes ne se « contaminent » pas en ville, c'est-à-dire évitent d'acquiescer des coutumes urbaines. Il est attendu de même que les jeunes étudiants soient toujours prêts à fournir un récit de leur « origine ethnique » (FERNANDEZ 2009).

²⁰ La notion de performativité s'est répandue depuis les années soixante-dix en linguistique, en histoire et en sciences sociales (BURKE 2005). Les travaux d'Ervin Goffman, de John Austin et des anthropologues des courants dits « dramaturgiques » en ont été les fondements.

faut se sentir à l'aise. Il faut se sentir soi-même. Je m'en rends compte aussi à partir de leur façon de parler. Selon les mots qu'ils utilisent et les mots qu'ils n'utilisent pas. [...] Parfois ils essaient d'interpréter ou d'imiter le langage « chic ». Ou parfois ils essaient d'avoir la vie d'une personne postmoderne. D'aller danser les week-ends, de sortir prendre un verre [...]. »

Ensuite, les performances ethniques, quotidiennes et ordinaires, donnent à l'acteur le droit de réclamer une *reconnaissance selon le mérite*. Il peut exiger d'être reconnu et d'être estimé selon ses efforts et son travail d'accomplissement de l'appartenance. Ainsi, Mabel s'attache, avec patience et d'une manière méthodique, à corriger certains aspects de la conduite des citadins qui l'entourent. Elle combat leurs préjugés sur ce que signifie être un Indien. Ensuite, elle incite ces gens-là à la traiter comme elle croit le mériter : Mabel aspire à être regardée d'abord comme une étudiante et, ensuite, comme une paysanne. Elle considère ne pas mériter le statut ethnique : « Je préfère dire que ma famille vient de la campagne, plutôt que dire que je viens d'une communauté huarpe. Car les gens [de la ville] ne comprennent pas qu'être d'une communauté huarpe ne signifie pas porter une plume tous les jours. » Cette incompréhension semble être moins un problème cognitif qu'une affaire affective et morale. L'expérience interculturelle de Mabel se constitue au travers des multiples événements de la vie quotidienne où l'ethnicité apparaît comme une interpellation inattendue.

Enfin, tous ces événements clés, dans les diverses séquences, possèdent un « pouvoir herméneutique » (QUERE 2007). Les événements, inscrits dans l'expérience interculturelle, mettent en évidence et font surgir un problème, le malentendu culturel. Ce problème est une source de redéfinition du statut des participants. L'estime et le statut de chacun évoluent grâce aux divers événements ; tout le monde en est affecté. Ainsi, les acteurs paraissent se transfigurer lors de l'expérience interculturelle. Ils acquièrent des compétences interculturelles pour « se débrouiller » en ville et dans la campagne. Ils se présentent comme des acteurs capables d'agir et de formuler en même temps les règles de l'agir dans les différents environnements, comme s'ils étaient des ethnographes de leurs propres pratiques quotidiennes.

Conclusion

Nous avons tenté de montrer que l'appartenance à une catégorie collective, selon des critères ethniques, de genre, de nationalité, etc., tient de la pratique des acteurs qui suivent des règles d'appartenance communes. Appartenir à un collectif revient en effet à suivre les règles impersonnelles et anonymes du collectif. Être un indigène est, en réalité, agir d'une manière reconnaissable comme un indigène, dans un certain contexte, durablement, à travers les multiples interactions quotidiennes. Il en va de même pour un paysan, pour une personne de « classe moyenne » ou pour une femme. Le statut de l'appartenance est moins le fruit d'un héritage que le résultat mérité d'un effort accompli jour après jour. Ainsi, les métisses Mexicaines à l'époque de la Colonie

pouvaient redéfinir leur statut d'appartenance si elles accomplissaient une série de tâches telles que les stratégies maritales et le soin de leur « beauté » (c'est-à-dire, si elles paraissaient suffisamment « Blanches » aux yeux de leur entourage). Les légitimes aspirations des Métisses étaient proportionnelles à leurs mérites dans les tâches d'accomplissement de l'appartenance, selon des règles communes d'appartenance et d'ascension sociale.

Après avoir ainsi défini l'appartenance comme un accomplissement pratique selon des règles communes, l'expérience interculturelle des Huarpes de Mendoza a été décrite. Nous avons prêté attention aux règles et aux méthodes d'accomplissement de l'appartenance, selon les comptes-rendus d'acteurs divers. Les boursiers se présentent eux-mêmes comme des individus compétents, capables d'exercer une connaissance pratique et/ou intellectuelle. Ainsi, les jeunes indigènes deviennent des ethnographes de l'environnement urbain où ils comprennent comment agir et, ensuite, ils se servent de la compétence ethnographique pour rendre intelligible l'environnement rural. Ils savent de manière pratique « comment appartenir » selon des critères ethniques, paysans ou citadins, critères qui se présentent sous la forme d'attentes vagues. Parfois, les boursiers peuvent même prendre du recul et formuler, comme un code, ces règles familières qui vont de soi pour les acteurs. Ainsi, de cette expérience interculturelle, qui dénature la grammaire des environnements, les acteurs indigènes et citadins ont perdu une forme d'ingénuité.

En somme, la définition de l'appartenance à la catégorie d'indigène, selon la recherche menée ici, ne met pas en jeu une identité ethnique, mais bien plutôt un *faire* méthodique, public, suivant des règles changeantes, soumis à des événements et affecté par des émotions.

Bibliographie

- ATKINSON J.M. & DREW P. (1979): *Order in Court: The Organisation of Verbal Interaction in Judicial Settings*. Londres: Macmillan.
- BOURDIEU P. (1980): *Le sens pratique*. Paris: Editions de Minuit.
- BRUBAKER R. (2001): « Au-delà de l' 'identité' ». In *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol.3 n°139, pp.66-85.
- BURKE P. (2005): « Performing History: The Importance of Occasions ». In *Rethinking History*, vol.9 n°1, pp.35-52.
- ESCOLAR D. (2007): *Los dones éticos de la Nación. Identidad huarpe y modos de producción de soberanía argentina*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- FERNÁNDEZ G.D. (2009): « La realización de los status indígena y campesino. Encuentros interculturales en un espacio público universitario de Mendoza ». In

Revista Ensemble (Fundación Argentina – Ministerio de Educación, Presidencia de la Nación), n° 1.

FRASER N. (1996): *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation*. San Francisco: Stanford University – Tanner Lectures On Human Values.

GLEASON P. (1983): « Identifying Identity: A Semantic History ». In *Journal of American History*, vol.69 n°4, pp.910-931.

GOFFMAN E. (1970): *Estigma*. Buenos Aires: Amorrortu.

HALL S. (1996): « Who Needs 'Identity'? ». In HALL S., DU GAY P., ed. (1996): *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage, pp.1-17.

HERITAGE J. (1991): *Garfinkel and Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.

MORENO FIGUEROA M. (2008): « Negociando la pertenencia : familia y mestizaje en México ». In WADE P., URREA F., VIVEROS M., ed. (2008): *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogota: Universidad de Bogota – Lecturas CES, pp.403-430.

NAISHTAT F. (1998): « Las tensiones del individualismo metodológico en Max Weber ». In NAISHTAT F., ed. (1998): *Max Weber y la cuestión del individualismo metodológico en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Eudeba, pp.61-108.

OGIEN A., QUERE L. (2005): *Vocabulaire de la sociologie de l'action*. Paris: Ellipses.

QUERE L. (2007): « Le caractère impersonnel de l'expérience ». In *Actes du 2^{ème} Symposium International / Communication et expérience esthétique*. Belo Horizonte: Université Fédérale de Minas Gerais.

RICŒUR P. (1981): *El discurso de la acción*. Madrid: Ediciones Cátedra.

RICŒUR P. (1990): *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.

ROBIN V. (2004): « Indiens, Quechuas ou Paysans ? À propos des communautés quechuaphones des Andes sud-péruviens ». In *Cahiers ALHIM*, n°10.

RYLE G. (1949): *The concept of Mind*. The University of Chicago Press: Chicago.

WEBER M. (1978): *Economy and society: An outline of interpretative sociology (vol. 1)*. Los Angeles: University of California Press.

WITTGENSTEIN L. (1953): *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell.