

REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS 66-67.

**Représentations et interculturalité**

Differents, inégaux ou déconnectés  
Néstor García Canclini

# Differents, inégaux ou déconnectés

Néstor García Canclini

## RÉSUMÉ

L'auteur propose trois éléments clés afin d'adresser la question de l'interculturel et de la mondialisation : différence, inégalité et déconnexion. Il se demande non seulement comment reconnaître les différences ou corriger les inégalités, mais aussi comment connecter les majorités aux réseaux globaux. A cet effet, tout d'abord, il situe l'inégalité et la différence et il adresse celle-ci à partir des théorisations des études ethniques. Ensuite, il reprend l'articulation des différences et des inégalités proposée par Pierre Bourdieu et modifiée par des auteurs qui ont développé des approches différentes à partir de leur collaboration avec lui, comme Claude Grignon, Jean-Claude Passeron et Luc Boltanski. Canclini est attiré par les tentatives de ces auteurs « d'ouvrir l'horizon national à un moment où l'interculturalité se mondialise ».

*Mots clé: études culturelles, mondialisation, interculturalité, inégalité sociale, communication, négociation interculturelle*

Après plusieurs années passées à travailler sur la mondialisation, l'interculturalité et l'hybridation, il me semblait pertinent, dans cette rencontre, d'attirer l'attention sur trois éléments qui sont, à mon avis, clés : la différence, l'inégalité et la déconnexion. Ces trois notions ne sont pas exemptes de difficultés. L'une de ces difficultés est le fait que ces trois termes, ces trois problématiques, s'élaborent généralement à partir de disciplines différentes. Ce que la différence désigne est souvent l'apanage des anthropologues ; l'inégalité s'associe

\*Directeur du Programme d'Études sur la Culture Urbaine,  
Universidad Autónoma Metropolitana de México

en général au domaine des sociologues –il s’agit d’une perspective macroéconomique, macro-sociale ou macro-socioculturelle-, pour qui l’inégalité est vue comme une appropriation inégale des ressources disponibles dans l’ensemble de la société. La déconnexion, pour sa part, est un aspect travaillé par les spécialistes de la communication ou d’études systématiques ou informatives. Le sujet pourrait être posé ainsi, presque comme une question politique. Qu’est-ce plus convenable : être différents, être inégaux ou être déconnectés ?

Pour l’anthropologie de la différence, la culture signifie appartenance communautaire et contraste avec les autres. Pour certaines théories sociologiques de l’inégalité, la culture s’acquiert en formant partie des élites ou en adhérant leurs pensées et leurs goûts. Les études communicationnelles considèrent le plus souvent qu’avoir de la culture signifie être connecté. Il n’y a pas un processus évolutionniste –substitution de certaines théories par d’autres théories-, le problème c’est de vérifier leur manière de coexister, de choquer ou de s’ignorer ; la culture communautaire, la culture comme distinction et la culture-point-com. À mon avis il s’agit d’un problème théorique et d’un dilemme clé dans les politiques sociales et culturelles : comment reconnaître les différences, corriger les inégalités et connecter les majorités aux réseaux globalisés. Pour définir chacun de ces trois termes, en général traités séparément, nous devons réfléchir sur leurs modes de complémentation et de désaccord.

Une théorie consistante de l’interculturalité doit travailler conjointement les trois processus négatifs sur lesquels elle se trame : les différences, les inégalités et la déconnexion. L’histoire des sciences sociales, cependant, –comme nous avons déjà signalé– nous a habitué à élaborer séparément ces trois sujets d’étude. Les théories concernant les aspects ethniques et nationaux sont en général des théories des différences, tandis que le marxisme et d’autres courants macro-sociologiques (comme ceux qui s’occupent de l’impérialisme et de la dépendance) visent l’inégalité. Nous trouvons chez certains auteurs des combinaisons des deux approches, telles que certaines analyses des aspects nationaux dans des études sur l’impérialisme ou des apports à la compréhension du capitalisme chez des spécialistes de la question indigène. D’autre part, les études sur la connectivité et la déconnexion, sont axées sur les domaines communicationnel et informatique, avec un faible impact sur les théories socioculturelles.

Je voudrais m’arrêter d’abord sur une des théorisations de la différence : celle des études ethniques. Je reprendrai ensuite l’articulation des différences et des inégalités proposée par Pierre Bourdieu et modifiée par des auteurs ayant travaillé avec lui et développant, par la suite, des perspectives différentes, tels que Claude Grignon, Jean-Claude Passeron et Luc Boltanski. Je suis attiré par le nouvel exposé construit progressivement par ces auteurs sur les sujets cités dans les sociétés nationales, par leurs tentatives d’ouvrir l’horizon national à un moment où l’interculturalité se mondialise. L’apport de Luc Boltanski et d’Eve Chiapello nous permettra d’évaluer sociologiquement, en partant d’une théorie critique du capitalisme en réseau, la signification des formes actuelles de connexion-déconnexion.

## L'APANAGE INTERCULTUREL DES DIFFERENTS

Je souhaiterais éviter trois manières fréquentes de parler de la différence. Le premier risque est d'engager l'analyse à partir d'une théorie de l'inégalité, en cachant ainsi les processus de différenciation ne découlant pas de la distribution inégale des ressources dans chaque société. Une autre tendance est de légitimer uniquement les approches issues d'une expérience particulière, qui conduit en général à que seuls les chicanos puissent étudier leur condition, ou les indigènes la leur, ou les femmes uniquement les affaires de genre, ou ceux qui adhèrent sans critiques à ces approches ou à leurs revendications.

Évidemment, je ne prétends pas trouver un observatoire objectif, mais plutôt des points d'intersection, où les croisements de perspectives contrôlent les biais de chaque position. Je partirai donc de deux réunions internationales dans lesquelles ont interagi plusieurs façons de concevoir la différence indigène en Amérique latine.

1. Je fus invité à participer au colloque *Amérique profonde*, tenu à la ville de Mexico du 6 au 9 décembre 2003. Des chefs indigènes de 15 pays latino-américains, des intellectuels solidaires de ces causes et consacrés à leur étude, et des représentants d'organisations sociales, nous sommes réunis pour explorer « leurs aspects communs et leurs formes de fraterniser », pour « ouvrir un dialogue avec d'autres secteurs de la société ainsi qu'avec les peuples *indiens* des autres continents ».

« Qui sommes-nous ? » s'est-on interrogé lors de cette première séance. Malgré la volonté de convergence, les difficultés pour trouver un terme unificateur ont prévalu. Ni la couleur de la peau, ni le langage, ni le territoire, ni la religion servent à nous identifier comme un ensemble. « Nous sommes le blé, le maïs, la butte », a été dit poétiquement. Des listes de traits distinctifs ont été essayées également : « la vie communautaire, l'amour à la terre », « les célébrations reliées aux calendriers agricoles ». Lorsque nous avons tenté de formuler une « matrice civilisatrice » comprenant tout le continent, plusieurs ont argumenté la nécessité de lui conférer de l'amplitude pour qu'elle insère les Indiens et les métis. Certains ont préféré définir la condition commune en partant de la perspective générée par la décolonisation et par les processus actuels de lutte sociale et culturelle. Mais qu'est-ce plus décisif : l'inégalité sociale ou les différences culturelles ? Se définir par les référents auxquels ils s'opposent ou par les « milieux de communion » ? Des nations ou des peuples : délimitation juridique ou mouvements ethnico-sociaux ? La réponse n'est pas la même a-t-on dit, en Bolivie, où l'indianisme est presque synonyme de nation, même dans les milieux urbains, qu'au Mexique, société avec un dense métissage.

Il existe une problématique de l'inégalité qui se manifeste, notamment, en tant qu'inégalité socio-économique. Et il existe une problématique de la différence, visible principalement dans les pratiques culturelles. Les acteurs des mouvements indigènes savent que l'inégalité a une dimension culturelle, et les plus informés sur la constitution des différences voient que cette inégalité est fondée plutôt que sur des traits génétiques

ou culturels essentialisés (la langue, les habitudes héritées et inamovibles), sur des processus historiques de configuration sociale. Cependant, dans la mesure où l'inégalité socio-économique ne leur semble pas modifiable, ils tendent à se concentrer sur les différences culturelles ou même génétiques. Ainsi, les différences culturelles perdent leur identité socio-historique, elles ne sont plus vues comme des traits formés à des étapes où l'inégalité a opéré de manière différente, et par conséquent, susceptibles de changer lors de processus futurs. Ceux qui supposent que dans les différences culturelles réside leur force, tendent à les absolutiser.

L'absolutisation se présente avec deux mouvements. D'une part, les langues et certaines valeurs : la réciprocité des relations communautaires, le travail non rémunéré, les systèmes normatifs propres, les rapports sociaux gouvernés par des régimes d'autorité, les habitudes alimentaires découlant de l'enracinement dans le territoire traditionnellement occupé par chaque groupe, sont distingués comme exclusifs des peuples indigènes. En même temps ces traits sont définis comme inaltérables et on agit pour leur conférer de l'autorité. Mais l'indignation avec laquelle ces traits sont défendus révèle que les changements affrontés ne sont pas favorables à cette définition de la différence.

Les secteurs les plus ouverts aux expériences de relativisation que l'histoire décrit reconnaissent qu'il n'est pas facile de soutenir des affirmations telles que « nous sommes les peuples du maïs » ou que les relations sociales sont toujours communautaires et que la totalité de leurs habitudes et de leurs croyances sont propres. Mais ils tendent à diminuer l'importance des transformations produites par la colonisation et la modernisation, ainsi que celle des processus d'hybridation par l'interaction avec d'autres cultures, qui ayant lieu dans les migrations, la consommation de biens industriels et l'adoption volontaire de formes de production qui atténuent leurs différences traditionnelles.

La clé de leur force en tant que peuples indigènes réside-t-elle réellement dans les traits traditionnels exaltés ? La séance titrée « qu'est-ce qui nous unit, qu'avons-nous en commun » s'est axée progressivement sur l'énumération des traits différentiels cités, mais la manière dont la conversation s'est déroulée montrait une complexité non recueillie dans le discours explicite.

Avant tout, il semble difficile de faire coïncider les « valeurs traditionnelles » dans des cultures aussi différentes que les méso-américaines, les andines et tant d'autres cultures existantes aux Amériques. Les différences *entre* les peuples indigènes se manifestent notamment dans la diversité des langues, dans la difficulté de traduire à l'espagnol les différentes significations des éléments que l'on affirme partagés dans chacune de ces langues, tels que l'insertion dans le territoire, les relations communautaires, les conceptions du travail et de la famille, ainsi que les modes complexes de symboliser ces processus sociaux. C'est pour cela qu'ils se résistent à être nommés Indiens, dénomination qui découle, à leur avis, de l'imposition externe, coloniale ou moderne.

Dans quelle langue sont nommées et raisonnées les difficultés pour faire coïncider les différentes significations du rapport avec la terre et avec le travail ? En espagnol avec des phrases insérées en *purépecha*, en *tzotzil*, en *aymara*. (Une petite parenthèse : l'utilisation du mot espagnol m'échappe. Lorsque je suis en Argentine je cite le castillan ce qui, à mon avis, est plus correct. Au Mexique la référence pour définir la langue que nous parlons est le "Spanish" des USA. Par conséquent, la manière dont nous nommons la langue dans laquelle nous parlons est toujours reliée à cette opposition avec l'autre). Des mots non familiers de l'espagnol, d'une forte complexité théorique dans les sciences sociales *occidentales*, comme « agrocentrisme » ou « multiculturalité » sont même employés.

Des références externes sont utilisées pour contraster les coutumes propres, évaluées comme étant supérieures. Elles parlent d'un « système de vie occidental » ou « démocratique » ou « moderne » généralisé. « Face au système démocratique qui affiche partout ses vices, nous avons nos propres formes de gouvernement ». « Dans une époque néolibérale qui mercantilise tout, notre manière de pourvoir à nos nécessités est la corvée ou les occupations quotidiennes, c'est-à-dire le travail non rémunéré. »

Plusieurs chercheurs et politiques, hors de cette réunion, ont objecté cette opposition tranchante aux aspects occidentaux ou modernes. Ils soulignent que la possibilité d'unification de langues ou de modes de vie se produit lors de la communication en espagnol, langue qui par conséquent n'est pas seulement la langue des « dominateurs ». De même les relations au sein des groupes indigènes ne sont pas seulement des rapports de réciprocité, mais aussi de hiérarchies, avec domination des hommes sur les femmes, des vieillards sur les jeunes, de ceux qui se sont appropriés de plus de terres ou qui ont des rapports préférentiels avec les métis ou les blancs. La domination, rappelle-t-on, apporta la peste mais aussi les antibiotiques et les vaccins, et de nombreux mouvements indigènes cherchent à être mieux accueillis par les hôpitaux modernes, par les juges et les hommes politiques du « système démocratique », et même par les institutions internationales de droits de l'homme et des ONG. En somme, les pratiques des peuples originaires révèlent combien de fois les différences culturelles, au lieu de se maintenir comme absolues, s'insèrent dans des systèmes nationaux et transnationaux d'échanges afin de corriger l'inégalité sociale.

À mon avis, prouver l'absence de coïncidence entre la pensée indianiste ou ethnique et ses pratiques effectives n'est pas le meilleur point de départ pour traiter ces désaccords entre l'agenda de la différence et l'agenda de l'inégalité. Je préfère me centrer sur la demande ethno-politique des peuples indigènes, qui souhaitent être reconnus dans leurs différences et vivre sous des conditions moins inégales. La question plutôt, est de savoir comment transformer en force ce désaccord entre l'affirmation de la différence et les expériences d'inégalité.

Je décris ce que j'ai vu à ce colloque et à d'autres semblables. J'accepte la question qui a conduit les séances : qu'avons-nous en commun ? Le territoire, sans doute, mais aussi des réseaux communicationnels tels qu'Internet, qui a permis de convoquer cette

réunion, et d'organiser des centaines d'aspects pratiques et conceptuels entre des groupes habitant différents pays, à des milliers de kilomètres de distance.

Ils ont aussi en commun l'espagnol, bien que lardé d'expressions constantes dans leurs langues. Ce mouvement d'aller et de retour, montre qu'ils partagent –outre l'espagnol– le bilinguisme, et même le trilinguisme de ceux qui connaissent l'anglais. Ils coïncident dans l'expérience de circuler entre les matrices culturelles diverses que représentent ces langues.

Ils partagent aussi les récits, les mythes, les danses et les fêtes. Mais pas comme des répertoires embaumés. Certains de ces éléments proviennent des leurs cultures pre-coloniales et montrent des ressemblances partielles car ils élaborent des modes symboliques analogues sur la manière de cultiver la terre, de se relier à la nature et de s'organiser en tant que familles et que peuples ayant ces fins. D'autres croyances, danses et fêtes coïncident car elles furent imposées pendant la colonisation des espagnols, et diffèrent par la façon dont chaque peuple s'est approprié du culte à la Vierge ou de la danse des Maures et des Chrétiens pour représenter non plus cette lutte (que viennent faire ici les Maures ?), mais celles des natifs contre les Espagnols. Ils diffèrent aussi par les opérations de réinterprétation grâce auxquelles ils ont mis à jour, au cours du XX<sup>ème</sup> siècle, ces héritages. On se demande :

Est-ce qu'ils partagent, également, la combinaison de ressources traditionnelles et modernes pour s'occuper des besoins de la santé, de la communication locale, nationale et mondiale, même dans le cas des besoins les plus traditionnelles de cultiver la terre, de s'adapter aux villes, d'envoyer des remises d'argent et des messages d'un pays à l'autre, lorsqu'ils sont des migrants ?

Ils partagent en outre l'habitude de conférer de l'importance aux rapports de réciprocité et de confiance, même dans des sociétés –comme la plupart des indigènes– fortement articulées avec l'économie capitaliste. C'est-à-dire qu'ils ne coïncident pas seulement dans les rapports de réciprocité communautaire, et dans les systèmes normatifs qui assurent et règlent leur fonctionnement, mais surtout dans l'expérience de faire coexister des interactions communautaires et des échanges commerciaux. Par conséquent, vivre dans deux systèmes de gouvernement les rapproche : celui des « autorités » (qui n'expriment pas seulement réciprocité communautaire) et celui des relations nationales et internationales de pouvoir (qui ne sont pas seulement démocratiques et abstraites).

Je pourrais décrire plusieurs situations, au cours de la réunion, où ces expériences partagées sont apparues en s'hybridant. Par exemple, lorsqu'un chef Quiché a expliqué qu'« avant de prendre l'eau nous devons donner de l'eau à notre mère la terre » : il l'a dit pendant qu'il buvait une bouteille de *Squirt* (il y avait aussi du *Coca-cola* et de l'eau minérale embouteillée sur les tables) en l'inclinant pour montrer la manière de le faire. À son côté, Felipe Quisque, le chef Aymara, avait un sac en plastique avec des feuilles de coca. La diversité faisait irruption en tant que diversité traditionnelle-moderne, trans-historique, multiculturelle.

Nous avons écouté que non pas toutes les ressources s'utilisent indifféremment sur toutes les scènes. Felipe Quisque : « je ne peux pas utiliser le chapeau, ni les habits que je porte dans mon *ayllu*, on ne me le permet pas en venant ici ». Ces phrases peuvent être comprises comme une interdiction ou comme un rituel hiérarchisé, et –pourquoi pas ?– comme une évidence de flexibilité, de disposition à s'habiller de façons diverses, selon que les scènes vécues soient des scènes d'appartenance ou d'échange.

Où réside donc la force ? Je ne vois pas l'avantage à la chercher et à la souligner uniquement dans les traits différentiels d'opposition. La politique de déqualification et de discrimination des dénominateurs qui dévalorisent les différences ne se produit-elle pas ainsi comme auto-ségrégation ?

L'auteur le plus cité au cours de cette réunion, Guillermo Bonfil, dont le livre *México profundo* a inspiré le titre de cette rencontre, s'était également posé ces questions dans sa dernière conférence et son dernier article, préparés peu avant sa mort en juillet 1991. Dans son livre *México profundo* Bonfil réclamait la création de nouveaux outils « pour faire l'anthropologie des aspects transnationaux, non pas en tant que résultats de ces aspects dans les communautés que nous étudions habituellement, mais en tant que phénomène en soi ». C'est pourquoi, dans son dernier article, axé sur le Traité de Libre Commerce entre le Mexique, les Etats-Unis et le Canada, qui commençait alors à se développer, Bonfil a soutenu que le Mexique est beaucoup plus que ses questions indigènes, et que d'autres mouvements existent dans le monde, au-delà des cultures locales, et méritent également notre attention. Il prouvait que l'anthropologie pouvait faire des apports sur ces domaines, étrangers pour certains à leur tradition, différents à ceux d'autres disciplines.

Pour citer un autre auteur, Miguel Bartolomé, qui dans un livre plus récent formule une systématisation de recherches sur les peuples indigènes, je suis d'accord sur le fait que les théories du développement, à partir desquelles se sont formées les nations modernes jusqu'à leur expansion, se sont trompées en subordonnant la différence à l'inégalité et en croyant que l'effacement de la première permettrait de dépasser la seconde. Mais l'erreur n'est pas corrigée en affirmant uniquement la différence. Bartolomé, ainsi que d'autres auteurs actualisés sur le caractère imaginé, construit et changeant des identités, acceptent que : « les formes culturelles ainsi que les idées qui les reflètent se transforment avec le temps ; ce qui demeure ce sont les domaines sociaux alternatifs qui se construisent. Le processus de configuration de la diversité ne nous renvoie pas alors à des identités essentielles devant être préservées, mais à la vigueur d'espaces sociaux différenciés dont les limites tendent à se maintenir » (Bartolomé, 1997 : 191-195).

Cela est vrai pour plusieurs millions d'indigènes établis encore dans leurs territoires originaires. Mais cela ne s'applique pas à d'autres millions, ayant dû migrer ou souhaitant de nouveaux horizons (urbains, dans d'autres pays), et modifiant leurs manières d'appartenir, de s'identifier et d'affronter l'oppression ou l'adversité. C'est un long pro-

cessus qui, cependant, s'accroît et s'étend maintenant, plus que comme conséquence des politiques nationalistes ou de développement, provoqué plutôt par l'échec social des politiques de développement et par la dénationalisation radicale des économies latino-américaines. Désormais, les indigènes ne sont plus différents uniquement par leur condition ethnique, mais aussi parce qu'on leur a fait partager l'inégalité et de l'exclusion. Nous savons dans combien de cas leur discrimination ethnique adopte des formes communes à d'autres conditions de vulnérabilité : ils sont chômeurs, pauvres, migrants, sans papiers, *homeless*, déconnectés. Pour de nombreux millions le problème n'est pas de maintenir des « domaines sociaux alternatifs », mais d'être inclus, d'arriver à connecter, sans que leur différence soit malmenée, ni sans être condamnés à l'inégalité.

2. La seconde rencontre que je souhaite citer a été la rencontre programmée par l'Organisation des États latino-américains, avec un séminaire au Mexique, en janvier 2002, et un autre à Rio de Janeiro, en mars de la même année, afin de formuler un diagnostic et des propositions pour le développement culturel de la région. Deux tables de travail ont été axées sur les « racines », tâchant d'établir les perspectives des cultures indigènes et des cultures afro-américaines en Amérique latine, respectivement. À cette occasion, des tentatives essentialistes de définir les aspects indigènes en partant de la cosmovision, ont existé également, accompagnées d'un regard sceptique à tout modèle d'État pluriculturel. L'analyse de la signification des politiques d'intégration et de discrimination dans plusieurs pays (le Brésil, la Bolivie, le Guatemala, et le Mexique), nous a permis d'observer que les progrès des peuples indigènes avaient eu lieu presque uniquement dans des domaines culturels (éducation bilingue, légitimation des comportements symboliques), tandis que les aspects et les biens matériels accumulaient plutôt des pertes. Face à la question sur la manière de venir à bout de ce traitement dual, l'échec des luttes armées visant la destruction des États nationaux, comme c'est le cas du Guatemala, ainsi que les difficultés pour remporter des succès par la voie pratique, constatable dans les autres pays avec une forte population indigène, ont été relevés. Malgré les résultats décourageants, l'idée qu'il est difficile de concevoir des solutions uniquement à partir de l'affirmation antioccidentale des différences et de la construction des États indiens autonomes a été maintenue. D'autres issues pourraient être placées également, dans des alliances avec les groupes métis ou « occidentaux » en discussion sur la démocratisation des États nationaux.

Une vision plus complexe a permis d'identifier qu'il ne s'agit pas d'une opposition tranchante entre des cosmovisions indigènes pouvant s'affirmer seules face aux territoires et aux ressources matérielles contrôlés de manière hétéronome. Les cosmovisions s'effectuent et sont réinterprétées au sein de la « logique discontinue » qui gouverne l'administration des espaces. Il y a des « territoires continus, discontinus et partagés ». La nécessité des États et des propres peuples indiens de circuler par ces diverses modulations de l'espace fait impossible de concevoir ces peuples comme des « paysans pauvres,

habitué à vivre dans des régions inhospitalières, aimant l'isolement et le manque de communication, spécialisés dans l'agriculture de subsistance, producteurs d'artisanats » (del Val, 2002 : 69). Si nous ne nous plaçons pas dans une différence ontologique des indigènes, mais dans le domaine dynamique et changeant de leurs avancées politiques, des intérêts des États nationaux et des entreprises transnationales pour incorporer leurs territoires aux marchés globalisés, et considérant également l'attention mondiale qu'attirent plusieurs luttes indigènes, l'importance de lois et de politiques assurant l'exercice de la différence dans les espaces urbains, dans les migrations nationales et internationales, dans la reconnaissance universelle des droits, devient alors évidente.

Cette nécessité que l'exercice de la différence culturelle transcende les espaces ruraux associés à la pauvreté ne réduit pas l'importance de défendre, et d'assurer la reproduction autonome, de ce qui dans chaque ethnie *n'est pas négociable et assimilable*. Ces deux notions ont été développées par José Jorge Carvalho dans la table sur l'univers symbolique afro-américain, où a été souligné que –malgré la valeur de quelques processus de métissage et d'hybridation– les cultures possèdent des noyaux ou des structures qui ne sont pas mesurables, ni réductibles à des configurations interculturelles sans menacer la continuité des groupes qui s'y identifient.

La reconnaissance et la protection de ces différences inassimilables a une importance culturelle, ainsi que politique. Il est impossible d'oublier l'existence d'une infinité de processus historiques et de situations d'interaction quotidienne dans lesquels marquer la différence est le geste de base de la dignité et la première ressource pour que la différence perdure. Dans ce sens, dans des sociétés dualistes, scindées, qui continuent à séparer les Indiens, les politiques de la différence sont indispensables.

En même temps, l'intense et déjà longue interaction entre les peuples indigènes et les sociétés nationales, entre les cultures locales et les cultures globalisées (y compris les globalisations des luttes indigènes), nous fait penser que l'interculturalité doit être aussi un noyau de la compréhension des pratiques et de l'élaboration des politiques. Comme nous disions auparavant, les peuples indigènes ont en commun le territoire et, en même temps, des réseaux communicationnels transterritoriaux, l'espagnol, et notamment, l'expérience du bilinguisme, la disposition à combiner la réciprocité et le commerce mercantilisé, des systèmes d'autorité locale et des demandes démocratiques dans la société nationale.

Ce patrimoine d'interculturalité n'est pas peu important dans une époque où l'expansion globale du capitalisme cherche à rendre uniforme la conception de nombreux produits et à subordonner ceux qui sont différents des patrons internationaux ; alors que par exemple, la plupart des américains des États-Unis ne sentent que la nécessité de parler l'anglais, de connaître leur propre histoire et de n'imaginer que grâce à leur cinéma et à leur télévision. Les peuples indigènes ont l'avantage de connaître au moins deux langues, d'articuler les ressources traditionnelles et les modernes, de combiner le travail payé et le travail communautaire, la réciprocité et la concurrence commerciale.

Des contributions du savoir, des habitudes et des histoires indigènes pouvant enrichir et servir de référence alternative à des manières destructives d'être occidentaux et modernes, existent sans doute. En fait, elles font déjà leur apport. Mais comment ne pas envisager qu'une partie décisive de cette contribution réside dans la signification que trouvent les indigènes à vivre l'interculturalité ? S'il est vrai que dans les dénommées nations occidentales et modernes les patrimoines culturels compacts et unilinéaires, n'existent plus, les tendances à la concentration des marchés menacent, parfois, la diversité. Les indigènes, avec leur articulation complexe de modes de sociabilité communautaire et commerciale, contribuent à imaginer une Amérique où la pluralité ne s'appauvrit pas.

## PIERRE BOURDIEU : LA DIFFERENCE VUE DE L'INEGALITÉ

Comment Bourdieu a-t-il construit la puissance expansive de sa théorie sociologique ? Il a commencé à travailler comme anthropologue en Algérie et a adhéré à l'essor de l'anthropologie structurelle dans les années soixante et soixante-dix du XX<sup>ème</sup> siècle. Cependant il a vu la méthode structurelle comme une phase de l'analyse, comme la « reconstruction objectiviste » nécessaire pour accéder aux interprétations « les plus complètes et les plus complexes » (Bourdieu, 1980 : 441) des processus sociaux, trouvant dans la théorie marxiste cette interprétation plus large. Mais, au cours des mêmes années où presque tout le marxisme français –et une bonne partie de l'européen– concevait sa rénovation intellectuelle comme un effort herméneutique et spéculatif, althusserien d'abord, gramscien ensuite, Bourdieu a cherché dans des études empiriques l'information et le soutien pour poser à nouveau le matérialisme historique. Cependant cette tentative de rénovation ne s'est pas déroulée dans les domaines déclarés stratégiques pour le marxisme classique, mais dans les domaines exclus ou sous-estimés par l'orthodoxie à tendance économiste : l'art, l'éducation, la culture. Dans ces domaines, il analysé, plutôt que les relations de production, les processus sur lesquels le marxisme a moins approfondi : la construction des différences socioculturelles dans la consommation.

Bien que l'œuvre de Bourdieu ait été, pendant longtemps, une sociologie de la culture, ses problèmes de base ne sont pas « culturels ». Les questions qui sont à l'origine de ses recherches ne sont pas, par exemple : comment est le public des musées ? Ou comment fonctionnent les relations pédagogiques au sein de l'école ? L'étude de ces questions, lui permet d'expliquer d'autres aspects, à savoir, les aspects où la culture devient essentielle pour comprendre les différences sociales.

Les questions fondatrices de presque tous ses travaux, bien que Bourdieu ne les énonce pas expressément ainsi sont deux : 1. Comment sont structurées –économiquement et symboliquement- la reproduction et la différenciation sociale ? 2. Comment s'articulent les aspects économiques et les aspects symboliques dans les processus de reproduction, d'inégalité et de construction du pouvoir ?

Pour répondre à ces questions, Bourdieu reprend deux idées centrales du marxisme : l'idée que la société est structurée en classes sociales et que les rapports entre les classes sont des rapports de lutte. Cependant, sa théorie sociale incorpore d'autres courants axés sur l'étude des systèmes symboliques et sur les rapports de pouvoir. Pour cette raison, ainsi que par son propre travail de recherche empirique et de nouvelle élaboration théorique, son rapport avec le marxisme est polémique au moins sur quatre points :

– *Les liens entre production, circulation et consommation.* Pour Bourdieu les classes sociales se différencient, comme dans le marxisme, par leur relation avec la production, par la propriété de certains biens, mais aussi par l'aspect symbolique de la consommation, c'est-à-dire par la façon d'utiliser les biens en les transmutant en signes. Sa sociologie de la culture s'installe dans la socio-sémiotique des aspects culturels engagée en France pendant ces années.

– *La théorie de la valeur du travail.* Une grande partie des analyses de Bourdieu sur la constitution sociale de la valeur s'occupe de processus ayant lieu dans le marché et dans la consommation : le manque de biens, leur appropriation différentielle par les différentes classes et les stratégies de distinction qu'elles élaborent lors de leur utilisation.

– *L'imbrication des aspects économiques et symboliques.* Les différences et les inégalités économiques entre les classes sont significatives par rapport aux autres formes de pouvoir (symbolique) qui contribuent à la reproduction et à la différenciation sociale. La classe dominante peut s'imposer sur le plan économique, et reproduire cette domination, pourvu qu'elle atteigne, en même temps, l'hégémonie du domaine culturel.

– *La détermination en dernière instance et le concept de classe sociale.* Étant donné que les aspects économiques et symboliques, la force et la signification sont indissociables, il est impossible qu'un de ces éléments se soustraie de l'unité sociale et détermine de manière privilégiée, à lui seul, la société tout entière. La classe sociale ne peut pas être définie par une seule variable ou propriété (même pas par la plus déterminante : « le volume et la structure du capital »), ni par « une addition de propriétés » (l'origine sociale + les revenus + le niveau d'instruction), « mais par la structure des relations entre toutes les propriétés pertinentes conférant, à chacune d'elles et aux effets de cette structure sur les pratiques, sa valeur propre » (1979 : 117-118). Dire que cette « causalité structurelle d'un réseau de facteurs » est irréductible à l'efficacité simple d'un ou de plusieurs d'entre eux, n'implique pas nier que les faits sociaux sont tous déterminés : si « chacun de ces facteurs permet d'exercer l'efficacité de tous les autres, la multiplicité des déterminations conduit non pas à l'indétermination mais, au contraire, à la surdétermination » (1979 : 119).

Quelles sont les conséquences qui découlent de cette nouvelle formulation pour l'étude des classes sociales ? Elles ont montré que pour les connaître il ne suffit pas d'établir leur participation dans les relations de production ; le quartier où habitent leurs membres, l'école où ils envoient leurs enfants, les lieux où ils vont en vacances, ce qu'ils mangent, s'ils préfèrent Bruegel ou Renoir, le Clavecin bien tempéré ou le Danube Bleu constituent également la manière d'être d'une classe ou d'une fraction de classe. Ces pratiques culturelles sont plus que des traits complémentaires ou des conséquences secondaires de leur situation dans le processus productif ; elles composent un ensemble de « *caractéristiques auxiliaires* qui, à la manière d'exigences tacites, peuvent fonctionner comme des principes de sélection ou d'exclusion réels sans être jamais énoncés formellement (c'est le cas par exemple, de l'appartenance ethnique ou sexuelle ») (1979 : 113).

En plus de concevoir la société comme une structure de classes et une lutte entre elles, Bourdieu reconnaît la spécificité des modes de différenciation et d'inégalité culturelles dans la construction de ce nouveau schéma ordonnateur que représente sa *théorie des champs*. Le concept de *champ* permet d'éviter le déductivisme mécanique employé si souvent dans les analyses sociologiques de l'art et de la littérature. En effet, il n'est pas possible de déduire le caractère général du mode de production du sens d'une œuvre particulière : des affirmations telles que l'art est une marchandise ou qu'il est soumis aux lois du système capitaliste ont peu de valeur explicative si nous ne précisons pas les formes spécifiques que ces lois adoptent pour produire des romans ou des films, en accord avec les médias et les relations de production de chaque champ. Omettant ces médiations, les sociologues de la culture sont vus parfois comme étant incapables de percevoir ce que l'art a de particulier. Rappelons cette ironie de Sartre : le marxisme prouve que Valéry était un intellectuel petit bourgeois, mais ne peut pas nous expliquer pourquoi tous les intellectuels petit bourgeois ne sont pas Valéry (Sartre, 1963 : 57).

Qu'est-ce qui constitue un *champ*? Deux éléments : l'existence d'un capital commun et la lutte pour son appropriation. Au long de l'histoire, le champ scientifique ou l'artistique ont accumulé un *capital* (de connaissances, d'habilités, de croyances) par rapport auquel agissent deux positions : celle de ceux qui détiennent le capital et celle de ceux qui aspirent à le posséder. Un champ existe dans la mesure où nous n'arrivons pas à comprendre une œuvre (un livre d'économie, une sculpture) sans connaître l'histoire de ce champ de production de l'œuvre. Ceux qui y participent ont un ensemble d'intérêts communs, un langage, une « complicité objective sous-jacente à tous les antagonismes » (1984 : 115) et, pour cette raison, le fait d'intervenir dans la lutte contribue à la reproduction du jeu grâce à la croyance dans la valeur de ce jeu. Les positions affrontées se construisent sur cette complicité de base. Ceux qui dominent le capital accumulé, fondement du pouvoir ou de l'autorité d'un champ, tendent à adopter des stratégies de subversion ou d'hérésie.

C'est ainsi que fonctionnent les champs les plus autonomes, les champs habituellement appelés culturels (la science, la philosophie ou l'art), ainsi que d'autres apparemment plus dépendants de la structure socio-économique générale. Bourdieu a étendu la théorie, entre autres champs, au « champ de la haute couture » (Bourdieu-Desaut, 1975). Dior et Balmain, par exemple, ont établi, pendant des décades, les styles de vie capables de distinguer les classes hautes : leurs changements ne se sont pas produits par des adaptations fonctionnelles destinées à adapter les objets à leur usage, mais par des altérations dans le caractère social des objets afin de maintenir le monopole de la dernière différence légitime.

Tout au long de son œuvre, Bourdieu est passé d'une approche structurelle à une approche plus attentive aux pratiques différentielles des groupes. Pour lui, la différence entre les niveaux culturels s'établit par la composition de leurs publics (bourgeoisie/classes moyennes/ populaires), par la nature des œuvres produites (œuvres d'art/biens et messages de consommation massive) et par les idéologies politico-esthétiques qui les expriment (aristocratie esthétique/ascétisme et prétention/pragmatisme fonctionnel). Les trois systèmes coexistent au sein de la même société capitaliste, car elle organise la distribution (inégaie) de tous les biens matériels et symboliques. Cette unité ou convergence se manifeste, entre autres faits, car les mêmes biens sont, dans de nombreux cas, consommés par différentes classes sociales. La différence s'établit, alors, plus que dans les biens que chaque classe s'approprie, dans la manière de les utiliser.

## LA SOCIOLOGIE POST-BOURDIEUSIENNE

De nombreux chercheurs nous posons la question suivante : est-ce que la théorie de Bourdieu sur la modernité et ses champs culturels, sa vision de l'hégémonie de la culture « légitime » et la subordination de la populaire, seront un modèle approprié pour les sociétés européennes, ou du premier monde, alors que dans les pays sous-développés, à l'intégration nationale déficiente, les cultures dominées seront toujours différentes, inassimilables par les dominateurs ?

Sergio Miceli a proposé une complexité accrue du modèle bourdieusien en étudiant l'industrie culturelle brésilienne. Il suggère que cette subordination des classes populaires à la culture dominante correspondrait, dans une certaine mesure, aux pays européens, où le marché symbolique est plus unifié. Au Brésil, et en général en Amérique latine, le capitalisme inclut des types de production économique et symbolique divers. « Une structure de classe unifiée n'existe pas et, encore moins, une classe hégémonique capable d'imposer à tout le système sa propre matrice de significations » (Miceli, 1972 : 43). Nous trouvons plutôt un « champ symbolique fragmenté ». Il convient de rappo-

ler que la plus forte hétérogénéité culturelle correspond à la vaste multi-ethnicité, comme nous pouvons apprécier dans la société brésilienne même, ainsi que dans les sociétés méso-américaines et les andines. Bien que la « modernisation » économique, scolaire et communicationnelle ait réussi à accroître l'homogénéité, des capitaux culturels divers coexistent : les précolombiens, le colonial espagnol et portugais, et la présence afro-américaine et les modalités contemporaines de développement capitaliste dans certains cas.

Revenons à la question : Est-ce que *le modèle de l'inégalité* entre les classes découlant de l'appropriation déséquilibrée d'un patrimoine culturel commun, est le plus pertinent pour l'Europe, alors que les sociétés latino-américaines seraient plus compréhensibles en partant d'un *modèle de la différence*, qui implique la reconnaissance de l'autonomie irréductible des indigènes et d'autres groupes subordonnés ?

Nous avons déjà vu les inconsistances du deuxième modèle lorsque nous avons décrit sa mise en scène dans une réunion qui essayait de le justifier. Quant au modèle bourdieusien de l'inégalité, le questionnement le plus sévère apparaît, à mon avis, dans le travail où Claude Grignon et Jean-Claude Passeron, révèlent les limites de l'auteur de *La distinction*, en partant de leurs recherches empiriques.

Les études de Grignon sur la consommation gastronomique populaire ont mis en évidence l'impossibilité d'opposer les « goûts de liberté » des classes hégémoniques aux « goûts de nécessité » des classes populaires. Bien que les secteurs subalternes ne disposent pas du temps ni des ressources économiques de la bourgeoisie pour s'adonner à une « stylisation » de leur vie, ils ne vivent pas une vie dépourvue de style. De la même manière que leur langage recrée la langue « correcte » ou « légitime » (blagues, calembours, imitations), les repas populaires montrent une énorme variété, des plats traditionnels très divers et une appropriation dissidente des produits ou des conserves qu'ils peuvent acheter aux supermarchés et aux marchés de la rue. L'importance et la complexe capacité de classification des aliments et des occasions pour manger (à la maison, dans la rue, au cours des fêtes, les repas de la semaine différenciés des repas du dimanche) ne peuvent pas être comprises si les habitudes populaires ne sont envisagées que sous l'optique de la privation, de l'infraction, de la maladresse ou de la « conscience coupable ou malheureuse de cette distance ou de ces privations » (Grignon et Passeron, 1991 : 31). La théorie de la « légitimité culturelle » qui réduit les différences à des torts, les altérités à des défauts, n'arrive pas à apprécier la stylisation qui s'imprime aux différentes parties de la maison, tout ce que les adolescents populaires cultivent dans les soins de leurs corps, dans leur tenue et leur cosmétique, dans leurs voitures et leurs motos, dans les scénographies de leurs chambres ou des lieux de diversion.

Le travail de connaissance des relations interculturelles, d'après Grignon et Passeron, ne doit pas envisager la culture populaire comme un univers de signification autonome en oubliant les effets de la domination, ni courir le risque opposé –mais symétrique– de croire que la domination constitue toujours la culture dominée comme hétéronome:

d'un côté, le relativisme culturel qui imagine les subalternes comme étant différents seulement, dans un état « d'innocence symbolique » ; d'autre part, l'ethnocentrisme des classes hégémoniques ou des « groupes cultes associés ou aspirants au pouvoir » qui, croyant monopoliser la définition culturelle de l'humain, regardent ce qui est différent comme une « barbarie » ou comme une « inculture » (Grignon et Passeron, 1991, 1991 : 17 et 28). La recherche disent-ils, produit un certain « confort méthodologique », car elle conduit à observer tous les traits comme étant le résultat de l'autonomie ou de la domination, sans avoir à se questionner sur les ambivalences.

Le relativisme culturel effectue « un premier acte de justice descriptive qui accrédite aux cultures populaires le droit d'avoir leur propre signification », les prend au sérieux en tant que cultures en « apprenant la langue dans laquelle elles disent ce qu'elles doivent dire, lorsque nous arrivons à oublier ce qu'on dit d'elles dans une autre langue ». Mais il y a une deuxième rupture, de « réalisme sociologique », qui consiste à considérer « les relations de force et les lois de l'interaction inégale qui rattachent entre elles les classes d'une même société ». « Nous ne pouvons pas laisser au relativisme culturel le soin de tout dire au sujet des cultures soutenues par des classes qui ne le pratiquent pas et qui nourrissent leurs opérations symboliques de ne pas le pratiquer » (Grignon et Passeron, 1991 : 55-57). On découvre les ambiguïtés de l'interculturalité lorsqu'on l'applique aux processus cette double lecture. Évidemment, cette double stratégie de connaissance conduit à une évaluation politique moins manichéenne. « Évidemment, les cultures populaires ne sont pas définies dans une alerte perpétuelle face à la légitimité culturelle, mais il ne faut pas non plus les supposer mobilisées jour et nuit dans une alerte contestataire. Elles se reposent aussi ».

Pour comprendre les relations interculturelles et l'effective potentialité politique des secteurs populaires, il s'avère nécessaire de trouver un chemin intermédiaire : entre le discours ethnocentrique élitiste qui déqualifie la production subalterne et l'attraction populiste face aux richesses de la culture populaire qui élude la pénurie et la résignation dans les goûts et les consommations populaires au sein de structures d'inégalité.

Le passage de la première modernité, libérale et démocratique, ayant des projets intégrateurs au sein de chaque nation, à une modernisation sélective et ouvertement excluante à l'échelle mondiale nous place face à un autre horizon : désormais, les différences intégrables dans les marchés transnationaux sont importantes, et les inégalités, perçues comme des composantes « normales » pour la reproduction du capitalisme, s'accroissent.

Les différences et les inégalités ne sont plus des fractures à dépasser comme prétendait, avec l'ingénuité que nous connaissons, l'humanisme moderne. L'unification relative globalisée des marchés n'est pas perturbée par l'existence de différents et d'inégaux : l'affaiblissement de ces termes, et sa substitution par les termes *d'inclusion* ou *d'exclusion* en est une preuve. Que signifie la prédominance de ce vocabulaire ? La société,

conçue auparavant en termes de couches et de niveaux, ou différenciée selon les identités ethniques ou nationales, est pensée maintenant sous la métaphore du réseau. Les inclus sont ceux qui sont connectés, et leurs autres sont les exclus, ceux qui voient leurs liens brisés lorsqu'ils sont sans travail, sans maison, sans connexion. Être marginé c'est être déconnecté ou « désaffilié », d'après l'expression de Robert Castel. Dans le « monde connexionniste » la condition d'exploité, définie auparavant dans le domaine du travail, semble se diluer. « L'exploitation était, d'abord, une exploitation par le travail » (Boltanski y Chiapello, 2002 : 445). Maintenant, le monde se présente divisé entre ceux qui possèdent un domicile fixe, des documents d'identité et de crédit, l'accès à l'information et à l'argent, et d'autre part, ceux qui sont dépourvus de telles connexions.

La bibliographie européenne récente s'occupe à chaque fois davantage des sans papiers, émigrants, ou « habitants des périphéries au hasard de l'oubli et de la violence » (Boltanski et Chiapello, 2002 : 449). La déconnexion, mise en scène dans les domaines de l'informel, est particulièrement notable en Amérique latine, bien que non seulement ici, où avoir du travail est possible, mais sans des droits sociaux ni de la stabilité, où on réussit à vendre mais dans la rue, à conduire des taxis sans licence, à produire et à commercialiser des disques et des vidéos pirates, à appartenir aux réseaux illégaux, comme ceux du trafic de stupéfiants et à d'autres mafias qui emploient des chômeurs à des tâches discriminées et déqualifiées (ramassage des ordures, contrebande, etc.).

Cette tournure de la problématique de la différence et de l'inégalité vers celle de l'inclusion/exclusion ne s'observe pas seulement dans les discours hégémoniques. Elle apparaît aussi dans la pensée critique. Dans un contexte marqué par la défaite des partis et des syndicats révolutionnaires et la décomposition des partis réformistes qui regroupaient les défavorisés par l'exploitation au travail, les associations aux arguments écologiques, contre l'exclusion par le genre, la race, les migrations et autres conditions de vulnérabilité, sont de plus en plus nombreuses. De l'action humanitaire jusqu'aux nouvelles formes de militance ces associations se proposent, plus que de transformer des ordres injustes, de réinsérer les exclus. Leur même style organisationnel, qui essaye d'éviter la rigidité bureaucratique qui a décrédité les partis classiques, à savoir ceux qui préféreraient les intérêts de l'organisation aux intérêts des personnes, favorise des formats agiles et flexibles, agissant davantage par rapport aux événements qu'aux structures. Nous avons vu leurs politiques au caractère multiorganisationnel dans les protestations mondialisées –de Seattle à Cancun– et aux Forums sociaux de Porto Alegre et de Bombay, où l'action commune prévaut sur l'appartenance et savoir qui est « dedans » et qui est « dehors » devient difficile.

Le livre de Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, l'œuvre peut-être la plus consistante parmi celles qui offrent, dans ce siècle, des visions critiques de l'ensemble du système, contient, entre autres mérites, une analyse subtile de la signification de cette « homologie morphologique entre les nouveaux mouvements de pro-

testation et les formes de capitalisme instaurées progressivement au cours des derniers vingt ans » (Boltanski y Chiapello, 2002 : 456). En parcourant les discours et les travaux statistiques dédiés aux exclus, ces auteurs trouvent que les désavantages sociaux sont envisagés comme la conséquence des relations entre la misère et le tort, ou de caractéristiques personnelles facilement transformables en facteurs de responsabilité individuelle, en supprimant ainsi la vision structurelle de l'exploitation rattachée à la notion de classe : « l'exclusion se présente plutôt comme un destin (contre lequel il faut lutter) que comme le résultat d'une asymétrie sociale dont certaines personnes tireraient profit au préjudice d'autres » (Boltanski et Chiapello : 458). Ces auteurs reconnaissent l'utilité du concept d'exclusion pour comprendre des formes de misère correspondantes au développement capitaliste actuel, mais se demandent dans quel sens ce terme cache des dispositifs de formation du bénéfice propres de modes d'exploitation d'un « monde connexionniste ».

La pensée postmoderne (non seulement la pensée néolibérale, mais aussi la pensée qui soutient la critique sociale) a souligné la mobilité et la déterritorialité, le nomadisme et la flexibilité d'appartenances. Nous vivrions tous, y compris les migrants et les exilés, en oscillant fluidement entre le global et le local. Cependant, les conditions inégales d'enracinement et de mobilité ne sont pas souvent analysées. Si, comme explique Ronald Burt, les relations établies en réseau peuvent être converties, en argent notamment, il semble pertinent de vérifier comment des acteurs aux positions différentes et inégales transforment les connexions et l'information en capital social. Boltanski et Chiapello parlent des « grands » en faisant référence à ceux qui ont plus de capacité pour se déplacer dans les espaces géographiques et interculturels, tandis que les « petits » sont destinés à l'immobilité.

Comme dans l'ancien discours hégémonique qui attribuait aux pauvres la responsabilité de leur situation (« ils travaillent peu », « ils manquent d'initiatives »), la distinction entre ceux qui se déplacent et ceux qui restent s'attribue maintenant aux inclinations domestiques, aux habitudes ou « aux idées fixes des sédentaires ». De liens structurels et complémentaires existent cependant entre eux. Les petits ou les localisés sont les « doubles », indispensables au nomadisme et à l'enrichissement des grands.

Comment le grand tisse-t-il sa relation à distance ? « Il contacte une personne (qui peut être le centre d'une "camarilla") et choisit ou dépose dans cet emplacement quelqu'un qui maintienne cette relation. Le double doit demeurer dans l'emplacement qui lui a été assigné. Son séjour dans ce noyau du réseau est indispensable pour les déplacements du grand. Sans sa présence, le grand perdrait, à mesure qu'il se déplace, les relations établies. Il ne pourrait pas les accumuler. Le capital lui échapperait. A quoi lui servirait son téléphone portable (grand objet connexionniste) s'il n'était pas sûr de trouver à l'autre bout du fil, à la base, quelqu'un capable d'agir à sa place, ayant à portée de la main ce qui demande une intervention ? » (Boltanski y Chiapello : 469).

L'exploitation se fortifie dans un monde connexionniste à partir de l'immobilité des petits et grâce à la *durée* avec laquelle les nomades accumulent mobilité et multilocalisation. Le fort est celui qui réussit, avant tout, à ne pas déconnecter, et par conséquent, augmente les connexions. Dans les relations classiques d'exploitation le pouvoir était obtenu grâce au partage inégal de biens stables, établis territorialement : la propriété de la terre ou des moyens de production dans une usine. Maintenant le capital qui produit la différence et l'inégalité est la capacité ou l'opportunité de se déplacer, de maintenir des réseaux multiconnectés. Les hiérarchies dans le travail et dans le prestige sont associées, plus qu'à la possession de biens localisés, à la maîtrise des ressources visant la connexion.

Nous nous tromperions cependant si nous envisagions ce processus sous une forme linéale. Ce monde hypermobile accroît les difficultés pour identifier les points d'enracinement, les règles stables et les zones de confiance. L'autonomie et la mobilité s'obtiennent en échange de la sécurité. L'ancien concept *d'authenticité* a été déconstruit, basé sur la fidélité à soi-même, la résistance du sujet aux pressions externes et l'exigence de s'engager avec un idéal. La fidélité à soi-même et à un lieu s'interprète normalement comme de la rigidité, la résistance face aux autres comme un refus à se connecter, l'engagement envers des idéaux permanents comme l'incapacité à s'adapter aux variations de la mode. Mais en même temps vivre dans un monde de simulacres, d'artifices et de marchandises inconstantes devient de plus en plus insatisfaisant.

« Être quelqu'un de sûr, quelqu'un en qui l'on peut confier » (Boltanski y Chiapello, 2002 : 579) est alors valorisé. Le succès de la personne connexionniste ne dépend pas seulement de sa plasticité : « si elle se limite à s'adapter aux nouvelles situations qui se présentent, elle court le risque de passer inaperçue ou, pire encore, d'être jugée sans grandeur en l'assimilant aux petits, aux nouveaux, aux ignorants ». Pour tirer profit des contacts que la personne établit, elle doit « intéresser », c'est-à-dire apporter quelque chose qui connecte à son tour avec « d'autres mondes ». Dans la mesure où sa personne, sa personnalité, renferme « ce je ne sais quoi » susceptible d'intéresser et de séduire, elle sera capable d'attirer leur attention et d'obtenir leur appui ou leurs informations. Pour cela il est nécessaire d'être *quelqu'un*, c'est-à-dire, de porter avec soi des éléments étrangers à leur monde, perçus comme caractéristiques à soi » (Boltanski et Chiapello, 2002 : 584).

Est-ce possible d'insérer cette tension entre *être quelqu'un* et *être flexible*, être local et global, un nouveau type de critique aux inconsistances et aux contradictions du capitalisme ? Pour construire cette critique actualisée il faut reconnaître, en premier lieu, que le capital social s'est étendu aux relations internationales en déplaçant son axe des possessions territoriales aux ressources intangibles de la mobilité et des connexions. Ensuite, il est nécessaire de reformuler la critique de la commercialisation des moyens de production en identifiant les nouvelles ressources dont s'approprie l'économie en réseau : a) les possibilités de mobilité et de connexion (langues, prestige, disponibilité flexible du temps complet des travailleurs, non seulement de leur journée de travail) ;

b) la transformation en « produits », dotés d'un prix et la possibilité conséquente d'échange commerciale, de biens et de pratiques auparavant détournées de la commercialisation : les relations d'amitié utilisées comme des occasions pour faire des affaires, les différences culturelles excitées pour incorporer au marché les dissidents. Boltanski y Chiapello évoquent « la prospection de gisements d'authenticité convertibles en sources potentielles de bénéfice » (paysages, bars avec du charme, tourisme alternatif), capables de rétablir un sens de l'authentique compatible avec les variations de la spéculation commerciale et de la mode. Bien que ces auteurs ne le mentionnent pas, l'industrie du *new age* est un autre exemple éloquent.

La liste peut être étendue. Je remarque que ces auteurs ne soulignent pas les radiofréquences, clés de la connectivité médiatique, la « propriété la plus précieuse » au XXI<sup>ème</sup> siècle, d'après Jeremy Rifkin (2001). L'information est distribuée dans les réseaux électroniques et médiatiques, et par conséquent des « zones de concentration et d'irradiation » (Ford, 1999 : 147) sont créées et elles organisent l'accès inégal aux biens et aux messages. Une scission entre ceux qui étudient les réseaux communicationnels et ceux qui s'occupent du reste de la vie sociale existe encore dans une grande partie de la sociologie française.

Nous devons revenir plus tard sur les médias et les industries culturelles en tant qu'instances où est créée l'illusion de la connectivité globale, même si des patrimoines culturels hégémoniques ou divers mais susceptibles d'être codifiés pour les insérer facilement dans le processus d'accumulation sont sélectionnés. Bien qu'ils ne développent pas cette idée dans le domaine médiatique, la distinction que Boltanski et Chiapello font entre la *standardisation*, impérative de la production en masse du capitalisme industriel, et la *codification* de l'étape plus récente, mérite d'être citée. « Tandis que la standardisation concevait un produit tout d'un coup et le soumettait à la reproduction identique du plus grand nombre possible d'exemplaires absorbés par le marché, la codification, élément à élément, permet de jouer avec des combinaisons et d'introduire des variations afin d'obtenir des produits relativement différents mais dans le même style. Dans ce sens, la codification permet une commercialisation de la différence non-viable dans la production standardisée. C'est pourquoi elle peut s'adapter à la commercialisation de l'authentique, puisqu'elle permet de conserver une part de la singularité qui conférerait de la valeur à l'originel. Voyez par exemple le petit bar mis en place sans trop d'application, de manière intuitive, au jugé et qui marche. Qui marche bien. Qui est toujours bondé. L'agrandir est tentant. Nous pouvons acheter la maison d'à côté mais cela ne nous conduirait pas loin. Pour l'agrandir, il faudrait le reproduire autre part, dans un autre quartier, dans une autre ville. Il faudrait le transporter. Mais nous ne savons pas ce qui devrait être transporté car nous ne connaissons pas la clé de son succès. Les tables dépareillées ? Les plats maison ? Le service à la bonne franquette ? La sympathie des clients ? Les prix ajustés ? (même si d'autres consommateurs sont prêts à payer davanta-

ge autre part)? Pour le savoir, il faut analyser le bar, découvrir qu'est-ce qui confère ce caractère de véritable authenticité qui constitue sa valeur, choisir quelques-unes de ses qualités, les plus importantes et les plus transportables (le public par exemple est impossible) et en ignorer d'autres considérées secondaires. Ce processus est un processus de codification » (2002 :561-62).

## TROIS MODELES POLITIQUES?

Le monde est hégémonisé par un programme néolibéral crevassé, à la faible gouvernabilité, qui, depuis les années 90, affiche de tous côtés, son incapacité à générer de la croissance et de la stabilité. En Amérique latine, même les minorités bénéficiées sont mécontentes, ce qui fait résonner avec une force accrue le malaise des secteurs populaires et moyens. C'est pour cela que Lula au Brésil et Kirchner en Argentine ont triomphé, et que des gouverneurs sont tombés en Bolivie, en Équateur et au Pérou. Des regroupements de pays au Mercosur et dans la zone andine ont lieu, cherchant à articuler ce qui reste des économies saccagées par les privatisations et la transnationalisation des ressources. Ces pays souhaitent se fortifier dans les négociations de libre commerce. Il manque cependant des interprétations d'ensemble qui expliquent les causes de la pénurie et du mécontentement, qui mobilisent de manière vraisemblable et productive les forces transformatrices.

Les trois différences théoriques décrites dans ce chapitre proposent des ressources théoriques qui sont maintenant le centre du travail des sciences sociales. Ceux qui soulignent les *différences* (ethniques ou nationales) protègent des projets d'autonomie, très divers tels que la lutte armée des indigènes aymaras qui veulent transformer la Bolivie dans la République de Qullasuyo, les zapatistes mexicains et les mouvements similaires en Equateur, au Panama, au Pérou ou au Guatemala qui essaient d'autogouverner leurs communautés afin de négocier des positions propres respectées au sein des nations modernes. Dans un autre registre sociopolitique, nous pourrions ajouter les gouvernements qui assument dans quelque mesure les différences et les intérêts nationaux pour encourager des projets plus indépendants de développement endogène.

Ce dernier mouvement pourrait être placé également dans un deuxième groupe, puisqu'il place au centre du projet non pas la différence mais *l'inégalité*. Pour ceux qui gouvernent l'Argentine et le Brésil, et soutiennent Mercosur, le ressort clé du changement ne se trouve pas dans la différence ethnique ou nationale, définie en termes identitaires, mais dans la caractérisation de l'inégalité interne et internationale comme étant générée par une histoire d'échanges injustes. Ils assument comme un produit historique

l'asymétrie produite par le capitalisme de la première modernité libérale, et se demandent comment surmonter l'aggravation des inégalités imposée par l'ouverture irresponsable des économies nationales et internationales, la dépossession des ressources économiques, éducatives et culturelles, le transfert des richesses des majorités à des élites financières improductives, spéculatrices, nationales et internationales. Les secteurs traditionnels de la gauche et des mouvements nationaux-populistes poursuivent la mobilisation de fronts populaires (ouvriers, chômeurs, migrants, indigènes, associations de paysans sans terre et citoyens urbains) avec l'argument de récupérer la capacité nationale de gestion, d'améliorer la distribution de la richesse et d'obtenir des positions plus justes dans les négociations internationales.

La troisième ligne, souligne le rôle décisif de la technologie dans la recomposition transnationale des processus de travail, de commerce et de consommation, et considère que les ressorts clé –indispensables– pour développer tout programme efficace sont placés dans l'incorporation d'amples secteurs aux progrès technologiques. Leur programme politique cherche la rénovation éducative, la mise à jour du système productif et des services, la mobilisation et l'élargissement des ressources de modernisation. Il y a ceux qui essaient uniquement d'associer les élites aux mouvements patronaux transnationaux, et ceux qui s'interrogent sur la signification sociale de cette articulation interne et globalisée.

Ces trois ensembles de projets correspondent aux différentes temporalités historiques qui coexistent en Amérique latine. Dans la perspective du divers et complexe rapport de forces mondial, régional et de chaque nation, opter seulement pour la différence, l'inégalité ou la déconnexion comme clés interprétatives et ressources mobilisatrices du changement politique ne s'avère pas très consistant. La question sur la manière de combiner ces trois types d'organisation-ségrégation sociale peut engendrer des réponses diverses dans différents pays, latino-américains, européens ou aux Etats Unis. Je ne m'étendrai pas sur le problème des réponses. Je pense plutôt fournir des éléments pour envisager comment les questions devraient nous permettre de trouver la manière d'articuler ces trois clés de lecture des sociétés contemporaines.

Références bibliographiques

- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI, INI, 1997.
- BOLTANSKI, Luc y CHIAPELLO, Eve. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Éditions Gallimard, 2000.
- BONFILS, Guillermo. *México Profundo*, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.
- *La fotografía, un arte intermedio*. Paris: Minuit, 1965. P. 37-53.
  - *L'amour de l'art*. Paris: Minuit, 1966.
  - *Le marché des biens symboliques*. Paris: Centre de sociologie Européenne, 1970.
  - “Disposition esthétique et compétence artistique”, *Les Temps Modernes*. No. 295 (febrero de 1971).
  - “Elementos de una teoría sociológica de la percepción artística”. En: Silberman, A. y otros, *Sociología del arte*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.
  - “Campo intelectual y proyecto creador”. En: Pouillon, Jean et al., *Problemas del estructuralismo*. México: Siglo XXI, 1971.
  - “La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques”, *Actes de la recherche en sciences sociales* (13 de febrero de 1977). P. 5-7.
  - *La distinction - Critique social du jugement*. Paris: Minuit, 1979.
  - *Questions de sociologie*. Paris: Minuit, 1984.
- BOURDIEU, Pierre y DARBEL, Alain. *L'amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*. Minuit, 1966.
- BOURDIEU, Pierre y PASSERON, Jean Claude. *La reproduction. Elements pour une théorie du système d'enseignement*. Paris : Minuit, 1970.
- BOURDIEU, Pierre y DESAUT, Yvette. “Le couturier et sa griffe: contribution à une théorie de la magie”, *Actes de la recherche*. No. 1 (enero de 1975).
- HOGGART, Richard. *The Uses of Literacy*, Chatto and Widus, 1957; en francés, *La culture du pauvre*. Paris: Minuit, 1970. P. 139-196.
- MICELI, Sergio. *A noite da madrina*. Sao Paulo: Editora Perspectiva, 1972. P. 43.
- RIFKIN, Jeremy. “La venta del siglo”, *El País* (5 de mayo de 2001). P. 9.
- SARTE, Jean Paul. *Critica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada, 1963.
- TERRAIL, Jean-Pierre; PRETECEILLE, Edmond y GREVET, Patrice. *Necesidades y consumo en la sociedad capitalista actual*. México: Grijalbo, 1977.