

Les 500 ans et l'identité indienne en Bolivie¹

André FRANQUEVILLE*

INTRODUCTION : LA BOLIVIE AMÉRINDIENNE

On sait qu'avec le Guatemala et dans une moindre mesure l'Équateur, la Bolivie est l'un des pays d'Amérique dite latine qui compte le plus de population autochtone, multitude « au poids effrayant », écrivait naguère CUNILL (1966 : 36) : 10 % de créoles, 20 % de métis et 70 % d'Indiens, telles sont les proportions généralement données.

En réalité les statistiques ne sont pas si sûres, à cause de l'incertitude même des notions de métis et de métissage. Du côté « blanc », beaucoup de créoles se disent ou même s'affichent « métis » : il s'agit alors réellement de métissage biologique, plus ou moins marqué dans les traits, dû au fait que les colons espagnols reconnaissaient et intégraient dans leur propre famille les enfants qu'ils avaient de femmes indiennes. Du côté « indien », il s'agit plutôt de métissage socio-économique, en ce sens que l'on passe du statut d'Indien à celui de métis quand on s'élève dans la hiérarchie socio-économique. Les métis des bourgs ruraux, qu'on les appelle *vecinos* ou *patrones*, sont en fait bien souvent des Indiens exerçant commerce et transport, qui s'estiment devenus supérieurs aux paysans qu'ils exploitent et dont ils sont pourtant issus depuis peu, sans nécessairement descendre d'un métissage réel avec les créoles. Reste « l'indianité », celle revendiquée lors de la célébration des 500 ans qui a pourtant été officiellement abolie par la Révolution nationale de 1952, car depuis cette date il n'existe plus d'Indiens (*indios*) en Bolivie, mais seulement des paysans (*campesinos*). Mais qui sont en réalité ceux qui revendiquent cette indianité que l'on croyait révolue, et que revendiquent-ils au juste ?

¹ Cet article a été rédigé avec la précieuse collaboration de Marie-France Franqueville-Fauvarque.

* Géographe Orstom, 213, rue La Fayette, 75480 Paris cedex 10.

L'ÉVÈNEMENT

12 octobre 1992, jour anniversaire de l'arrivée de Christophe Colomb sur les côtes d'Amérique. Dès l'aube les paysans qui, depuis quelques jours, convergeaient vers les principales villes du pays se répandent sur les places et dans les avenues, regroupés derrière leur *wiphala*² multicolore et des banderoles indiquant leur provenance. Prudent, le gouvernement a décidé de ne rien faire, ou plutôt de ne rien célébrer ; ce 12 octobre 1992 sera un jour ouvrable comme les autres, n'en déplaît à Christophe Colomb. Pourtant, omniprésente, la police veille : un homme en armes tous les dix mètres dissuade efficacement les éventuels provocateurs.

Les citoyens sont en majorité créoles ou métis, même à La Paz, la ville la plus indienne d'Amérique du Sud (FRANQUEVILLE, 1990) et, comme à plusieurs reprises dans l'histoire, ils sont vaguement inquiets devant un tel déferlement, cédant facilement, et on en verra la raison, à « une paranoïa collective du siège de la ville par les Indiens » (RIVERÀ CUSICANQUI, 1986) : pourquoi, en effet, ces célébrations ? Pourquoi vouloir insister sur ces divisions de la nation bolivienne dont la consolidation paraît encore si fragile³ ? Mais, au fait, que faut-il donc craindre ? Quelques jours plus tôt le secrétaire de la Confédération syndicale des paysans (*Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia — CSUTCB*), principale organisatrice du mouvement, rend visite au maire de La Paz et se veut rassurant :

« Le peuple paceñien ne doit pas s'effrayer. Le défilé et les célébrations qui auront lieu le 12 octobre rappelleront les 500 ans de notre perte d'identité culturelle. Il ne s'agira que d'un geste d'amitié et de paix. En guise de cadeaux, nous échangerons avec la population des fleurs et des objets autochtones symboliques⁴. »

² La *wiphala* est un drapeau constitué de 49 petits carrés disposés en échiquier, soit sept fois les sept couleurs de l'arc-en-ciel. La couleur de la diagonale majeure est propre à chacune des quatre parties qui constituaient l'ancien empire inca dit *Tawantinsuyu* en quechua et *Pusinsuyu* en aymara ; celle de la partie *Kollasuyu* (actuellement Bolivie andine et sud du Pérou) est blanche. Le déploiement de la *wiphala*, emblème mis hors la loi par la couronne espagnole, accompagne tous les événements sociaux et culturels des communautés de l'Altiplano (LOPEZ MAMANI, 1992).

³ Voir l'ouvrage de DEMELAS (1980), au titre si suggestif : *Nationalisme sans nation ? La Bolivie aux XIX^e-XX^e siècles*.

⁴ Sauf mention contraire, les informations utilisées dans cet article ont pour source les numéros du quotidien *Presencia* (La Paz) parus aux environs du 12 octobre 1993.

Non moins symboliquement, le maire de La Paz remet alors aux dirigeants de la Confédération le drapeau national bolivien, pour que les paysans puissent le hisser à côté de leur *wiphala*...

On ne peut nier que l'événement fut un succès et prit l'allure d'une fête paysanne au rythme des bannières et au son des instruments de musique autochtones. Fête grave cependant, et toute en force retenue. Entre le 5 et le 12 octobre, 30 000 paysans marchent vers La Paz et à leur arrivée sacrifient, selon la tradition, un lama blanc sur la place San Francisco, lieu de toutes les manifestations et revendications. Leur service d'ordre est parfaitement organisé, aucun excès n'est à déplorer, la police si nombreuse n'a pas à intervenir. Les partis politiques, quels qu'ils soient, ont été clairement priés de s'abstenir : « Il s'agit, ont expliqué les dirigeants, d'une protestation purement paysanne et indigène. » À La Paz, le thème de la manifestation est de renouveler symboliquement le siège de la ville réalisé en 1781 lors de la révolte aymara menée par Tupac Katari, personnage auquel se réfère explicitement le mouvement « katariste » apparu à la fin des années soixante⁵.

À El Alto, la ville jumelle de La Paz à 4 000 mètres d'altitude, la *wiphala* est hissée sur la place Libertad. Les discours dénoncent l'oppression d'hier, celle des Espagnols, autant que celle des États-Unis aujourd'hui. Et on n'oublie pas de remercier la *Pachamama*, la « Terre-Mère » vénérée par les peuples andins qui, depuis cinq cents ans, n'a cessé de protéger les Aymaras.

Un scénario identique est programmé à Cochabamba où 20 000 paysans des vallées voisines prennent symboliquement la ville et convergent vers la place centrale. À Sucre, capitale administrative du pays où l'indépendance fut proclamée en 1825, 25 000 paysans entrés dans la ville par les quatre points cardinaux élèvent leur protestation contre « 500 ans d'humiliation » et réclament plus de justice et de dignité ; certains ont parcouru plus de 100 kilomètres à pied depuis leur communauté. Occasion aussi pour ces paysans de rappeler à la Cour

⁵ Les rébellions indiennes de la seconde moitié du xviii^e siècle culminent en 1779-1781 sous la conduite de Tupac Katari pour la zone aymara, au sud du lac Titicaca, et de Tupac Amaru pour la zone quechua comprise entre Cusco et le lac. Tupac Katari s'est notamment illustré par le siège de la ville de La Paz qui dura six mois et fut finalement rompu par une armée espagnole venue de Buenos Aires. Les deux chefs indigènes, qui furent écartelés en 1781, demeurent les symboles de la résistance indienne et sont explicitement associés soit à des mouvements paysans syndicaux ou politiques : *Movimiento Revolucionario Tupac Katari de Liberación (MRTKL)* et *Movimiento Katarista Nacional (MKN)* en Bolivie, soit à des organisations de lutte armée telles que *Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK)* en Bolivie et *Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA)* au Pérou (LABROUSSE, 1984 ; ALBO et BARNADAS, 1985).

suprême de Justice qui siège dans cette ville que le jugement du dernier dictateur, Luis Garcia Meza, traîne depuis six ans et que l'accusé est toujours mystérieusement « en fuite »⁶. Ici les discours sont en quechua : « Aujourd'hui nous voulons commencer à construire une nouvelle époque, un temps nouveau », surprenant écho des paroles de Goethe à Valmy.

Dans la ville historique de Potosi, 4 000 paysans proclament que : « Ces 500 ans n'ont laissé que pauvreté et misère pour la majorité des Boliviens », allusion au pillage du fameux *Cerro Rico*, la « montagne d'argent » qui fit la fortune de la couronne espagnole.

Dans les petites villes minières, souvent devenues villes-fantômes depuis l'effondrement des cours de l'étain, les manifestations de rue se teintent du souvenir des révoltes des mineurs et des répressions sanglantes dont ils furent victimes il y a peu encore (notamment massacres de 1942, 1949, et fameuse « nuit de la Saint-Jean » en 1967).

Plus enclins à évoquer l'actualité, les paysans du Chaco regroupés à Tarija demandent d'en finir avec le remboursement de la dette extérieure, conspuent les agents de la *DEA*⁷ présents en Bolivie et tentent de débaptiser places et avenues aux noms trop coloniaux.

Ailleurs, les manifestations sont généralement plus discrètes, parce que les autochtones y sont peu nombreux ou moins organisés. Quelques discours à Trinidad, Riberalta, Guayaramerin ; de même rien ne semble se passer à Santa Cruz, pourtant deuxième ville du pays, mais dans un contexte de « frontière » où la population indigène peu nombreuse et majoritairement allochtone peut difficilement s'exprimer.

Ce sont donc au total quelque 60 000 paysans qui se rassemblent pacifiquement dans les principales villes du pays. Les seuls incidents notables, en partie symboliques aussi, sont trois attentats à la dynamite qui n'ont pas fait de victime : deux à Potosi, dont l'un dirigé contre la statue de la reine Isabelle la Catholique et signé « 500 ans de résistance au colonialisme », et un autre à Cochabamba contre le nouveau palais de justice.

⁶ La sentence (trente ans de prison) a finalement été rendue en avril 1993 ; l'accusé a été arrêté en mars 1994 au Brésil.

⁷ *Drug Enforcement Administration*, organisme militaire nord-américain chargé de la lutte armée contre la cocaïne et dont les abus contre les paysans boliviens sont souvent dénoncés.

L'IDENTITÉ REVENDIQUÉE

Les discours prononcés lors de ces manifestations n'ont pas manqué de faire surgir certains des thèmes qui semblent constituer le soubassement d'une idéologie de l'indianité revendiquée. Quatre leitmotifs se détachent avec insistance : le rejet du passé colonial, la condamnation des temps présents, une tendance à la résurrection d'un passé précolombien, qui parfois cadre avec la recherche d'un projet pour le futur.

Le rejet du passé colonial

Le rejet du passé colonial constitue bien sûr l'aspect le plus immédiat de cette commémoration des 500 ans que ses initiateurs, l'Espagne et les gouvernements latino-américains, ne savent alors plus trop comment nommer après les critiques dont elle fait immédiatement l'objet : ainsi passe-t-on du « Cinquième Centenaire de la Découverte » au « Cinquième Centenaire de la Rencontre des Deux Mondes », tandis que pour les peuples indiens elle devient les « 500 ans de Résistance » et pour l'Église catholique les « 500 ans d'Évangélisation ».

Bien logiquement, il n'y a là pour les nations autochtones « rien à fêter, sinon un jour de deuil ». Parmi les consignes que donne la Confédération des paysans se trouve celle-ci :

« La rencontre des *Pueblos originarios* [peuples autochtones] commencera le 11 octobre et se terminera le 14 ; son but est d'exprimer le refus des festivités du cinquième centenaire de l'arrivée des Espagnols sur notre continent. »

Le choix de l'expression *Pueblos originarios* pour cette manifestation n'est d'ailleurs pas sans intérêt, car il s'agissait de trouver un dénominateur commun qui ne lèse aucune des identités revendiquées (MAMANI et FERNANDEZ, 1992) ; si le terme *indio* est alors récusé parce que trop péjoratif et marqué par la colonisation, celui de *campesino* est jugé trop restrictif tandis que celui de *andino* laissait de côté les peuples d'Amazonie et du Chaco qui, pour être minoritaires parmi les autochtones, n'en sont pas moins efficacement organisés dans leur revendication identitaire.

Ainsi les paysans de Cochabamba rejettent la « rencontre » passée et affirment que ce fut « un jour de honte » que celui de l'arrivée de Christophe Colomb, jour qui :

« nous a seulement apporté sang, deuil et saccage de nos ressources naturelles. Les conquérants ont exterminé les habitants de l'Uruguay et de l'Argentine. Seuls ont résisté ceux de Bolivie, du Guatemala, d'Équateur et du Pérou. Pour nous, ce sont 500 ans de résistance face au colonialisme extérieur et intérieur ».

Et selon le secrétaire de la Fédération locale du syndicat paysan, ce sont :

« 500 ans d'exploitation et de misère endurés par les paysans autochtones. Pour nous, il n'est pas question de fêter les 500 ans, mais de rejeter l'épouvantable misère de notre peuple ».

L'attentat perpétré à Potosi contre le symbole de cette exploitation, la statue de la reine Isabelle la Catholique sur la place du même nom, signe sans appel ce rejet d'un passé auquel le présent continue d'élever des monuments.

Passé fait de massacres et d'exploitation, mais aussi de « perte de notre identité culturelle » dont pourtant les *wiphala*, les instruments de musique autochtones et les discours en langue aymara ou quechua avaient pour rôle de rappeler la survie face à la culture urbaine occidentalisée et à la langue espagnole dominatrice. Or ce qui survit de la culture autochtone ne se manifeste pas seulement par les tissus, les vêtements, la langue, la musique et le folklore, mais bien par une cosmovision différente de celle de l'Occident. Nombre de déclarations rappellent l'existence en Bolivie de trente-six nations autochtones, Guarani, Aymara, Quechua, Yuki, Mosekene, Mataka, Chipaya, etc. (fig. 1) qui toutes réclament la reconnaissance de leur identité culturelle et la fin du racisme à leur égard. Ainsi, par le biais de la culture, passe-t-on aisément du rejet du passé à la condamnation des temps présents.

La condamnation des temps présents

L'exposition de dessins du peintre bolivien Walter Solon Romero réalisés pour l'occasion exprime bien par ses titres toutes les facettes de cette condamnation : *Les temps ont changé, Le masque est différent, Les envahisseurs sont autres, C'est la même douleur qui se répète*, de même que le titre général de l'exposition : « La conquête interminable ».

Il s'agit bien d'une double condamnation du passé et du présent, apparemment inséparables dans l'esprit des manifestants, et qui s'affiche sur les pancartes et dans les slogans des paysans de Tarija :

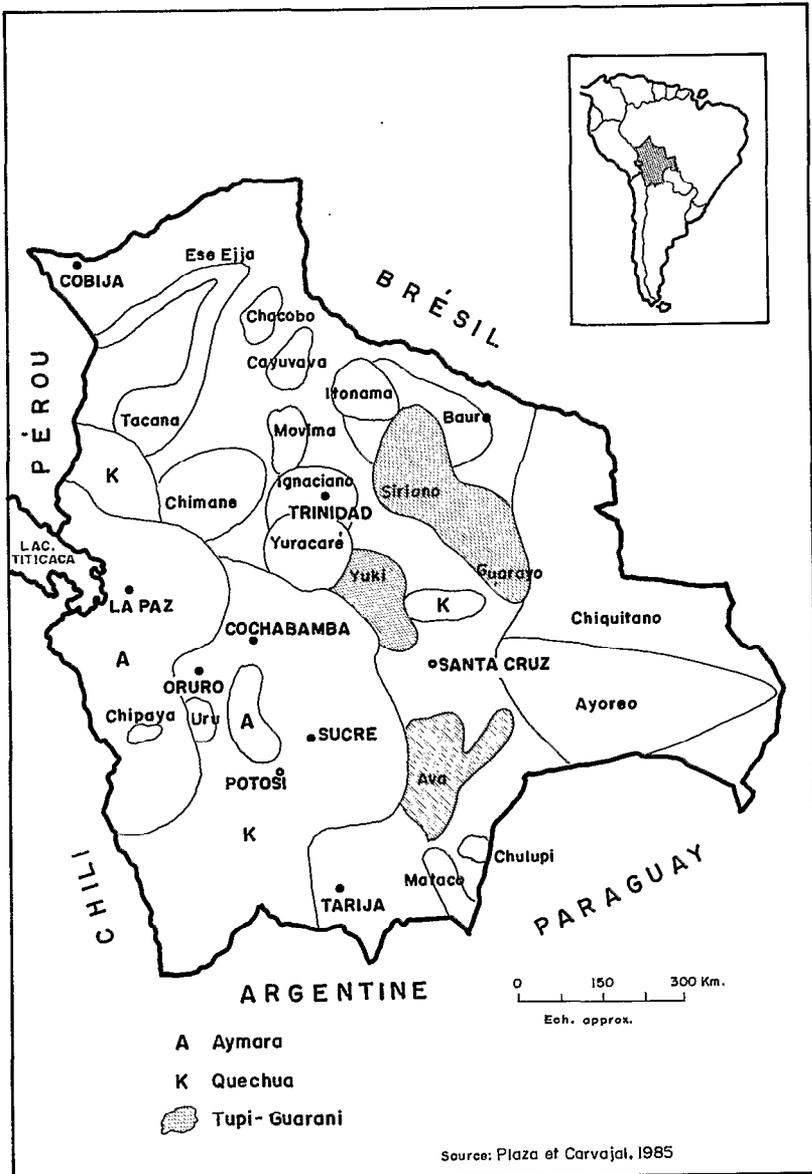


Fig. 1 — Principaux groupes ethnolinguistiques de Bolivie.

« *Protésta* contre l'invasion, la soumission et l'acculturation qui persiste avec la présence des militaires nord-américains et aussi avec le gouvernement bolivien lui-même, lesquels décident ensemble du sort de la population en portant atteinte aux cultures autochtones du pays par leur politique d'éradication de la coca et d'abandon d'une éducation publique au service des majorités nationales. »

On découvre là l'une des caractéristiques du mouvement indien actuel, tant en Bolivie qu'ailleurs, celle d'avoir su réunir dans une même revendication les problèmes de la classe paysanne et ceux de l'ethnie⁸, synthèse originale qui s'est forgée ici dans les luttes communes des mineurs et des paysans contre les dictatures successives. Vers la fin des années soixante s'est en effet développé, parmi les paysans des Andes, le mouvement katariste ancré dans « la mémoire historique des luttes anticoloniales » (LABROUSSE, 1984) qui culmine dans les années soixante-dix et début quatre-vingt. En 1973, en pleine dictature du général Banzer, paraît le « Manifeste de Tiawanaku », cosigné par cinq organisations dont deux explicitement kataristes, dans lequel s'exprime clairement l'identité indienne :

« Nous, paysans Quechuas et Aymaras, tout comme ceux d'autres cultures autochtones du pays, déclarons la même chose : nous nous sentons économiquement exploités, et culturellement et politiquement opprimés. »

Suivent les idées qui leur paraissent fondamentales pour favoriser la prise de conscience indienne et sa propre libération, notamment l'importance de la culture comme « valeur la plus profonde d'un peuple ».

En fort peu de temps ce mouvement deviendra la force majoritaire du syndicat paysan dont il changera complètement le caractère alors totalement para-étatique. À l'intérieur de la *Central Obrera Boliviana* (COB), il saura à la fois coopérer avec la branche des mineurs contre les assauts des dictatures et faire admettre sa différence face à l'idéologie marxiste ; de la même manière les militants paysans kataristes en exil feront l'expérience de la nécessité de se distinguer de la gauche « classique » après avoir souffert d'une certaine discrimination de sa part.

Il est significatif à cet égard que les manifestations du 12 octobre 1992 se contentent de reprendre des thèmes déjà largement exprimés dans le Manifeste de Tiwanaku comme au Congrès national paysan

⁸ Sur ce thème, voir entre autres pour la Bolivie : LEBOT, 1982 ; RIVERÀ CUSICANQUI, 1986 ; et pour l'Équateur : FAUROUX, 1982 ; FASSIN, 1992.

de 1983 : reconnaissance des langues et cultures autochtones, reconnaissance de la feuille de coca comme élément de la culture populaire, mais aussi dénonciation du racisme et du colonialisme dont sont victimes les paysans ; l'une des thèses de ce congrès affirmait déjà sans ambiguïté voici dix ans :

« C'est de nous qu'est née la Bolivie, mais jusqu'à ce jour nous sommes des exilés sur notre propre terre [...] on a essayé de nous faire oublier nos véritables origines et de nous réduire à la condition de paysans, sans personnalité, sans histoire, sans identité », claire allusion à la transformation des *indios* en *campesinos* voulue par la Révolution de 1952.

Ici comme en Équateur, cette évocation des 500 ans de résistance se situe donc dans la continuation d'un mouvement ancien dont la dernière manifestation médiatique date de 1990 ; il s'agit de la « Marche pour le Territoire et la Dignité » réalisée vers La Paz par les peuples Ayoreo et Chimane de l'Amazonie bolivienne qui, à leur arrivée sur l'Altiplano, sont alors spectaculairement accueillis par les Aymaras. Le journal de la Confédération paysanne *El Pututu*⁹ prend ainsi pour sous-titre : « 500 ans de résistance à l'oppression, l'exploitation et la marginalisation, les fils reviennent récupérer le pouvoir et le territoire ». Les discours qui dénoncent « le saccage de nos ressources naturelles » ne sont donc nullement inspirés par une préoccupation écologique, mais constituent une revendication de leur territoire par les peuples autochtones aussi bien que de propriété de la terre pour ceux qui la cultivent.

Le récent « Congrès organique » de la *COB*, tenu en 1991, fut encore l'occasion pour la Confédération paysanne (*CSUTCB*) de rappeler et faire mieux reconnaître son originalité au sein du mouvement syndical bolivien (*COB*, 1992). Elle demande à la Centrale, et réussit à lui faire accepter, d'« intégrer le caractère multinational de la Bolivie » en promouvant la création d'une Assemblée de l'unité des nations originaires et du peuple, laquelle est effectivement admise et officiellement instaurée par les manifestants du 12 octobre. Sa proposition de résolution précise alors clairement :

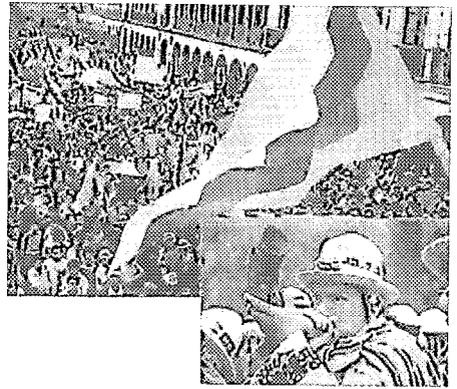
« L'objectif doit être la lutte pour le territoire, la dignité, la souveraineté et l'auto-détermination, en plus des revendications des travailleurs, c'est-à-dire avec un contenu de classe, nation et culture. L'objectif n'est donc pas de défendre l'État actuel, mais de lutter pour un État multinational et pluriculturel. »

⁹ Mot aymara désignant la corne, instrument d'appel et de musique indigène.

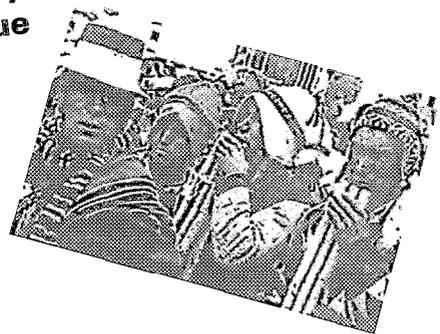
Et la *CSUTCB* se démarque des revendications syndicales habituelles en ajoutant :

« Nous ne sommes ni classe moyenne ni prolétariat, nous sommes des nations opprimées, exploitées et marginalisées. Mais nous sommes des nations vivantes, nous existons, nous avons une histoire, nous avons un futur [...]. Pour cette raison, notre lutte ne porte pas seulement sur le salaire, mais constitue un questionnement au système. »

Protesta boliviana contra 500 años, la más grande del continente
Campeños exigen reconocimiento de realidad multiétnica y pluricultural
 Campeños defienden propia cultura y repudian opresión



Los españoles no están ya pero la explotación sigue



- Fig. 2 — Images et titres du 12 octobre 1993 (source : *Presencia*) :
- « Protestation bolivienne contre les 500 ans, la plus importante du continent. Les paysans exigent la reconnaissance de la réalité multi-ethnique et pluriculturelle. »
 - « Les paysans défendent leur propre culture et refusent l'oppression. »
 - « Les Espagnols ne sont plus là, mais l'exploitation continue. »

Récupération de l'histoire, mais aussi récupération des temps présents qui, à l'occasion de la manifestation, s'oriente vers la dénonciation d'un colonialisme tant extérieur qu'intérieur (fig. 2).

« Le territoire national est militarisé et occupé par les militaires des États-Unis, avec l'accord des parlementaires antinationaux vendus à l'impérialisme » (*El Pututu*, septembre 1992).

Le secrétaire de la Confédération ajoute dans le même journal :

« Nous avons vécu 500 ans de colonialisme extérieur (d'abord l'Espagne, ensuite l'Angleterre et maintenant les États-Unis) et aussi intérieur, car toujours les créoles et les métis nous ont gouvernés et nous ont soumis à la faim et à la misère, nous Aymaras, Quechuas, Guaranies, Chiquitanos, Mojenos et autres peuples originaires [...]. La politique économique néo-libérale actuelle du 21060 est génocide et ethnocide¹⁰ [...]. Nos gouvernants sont des poupées obéissantes aux diktats et commandements du maître impérialiste. »

Il n'est pas sans intérêt que cette constatation débouche sur un appel à une solidarité plus large :

« Nous devons nous unir entre pays andins pour nous libérer du nouveau *coloniaje* des États-Unis et reconstruire une nouvelle nation. »

On peut considérer que la proclamation par l'ONU de l'année 1993 comme Année internationale des peuples indigènes afin d'assurer la protection de leurs droits sur leurs terres, leurs ressources, leur culture et aussi leur droit à un gouvernement autonome constitue la reconnaissance d'une telle conception.

La dénonciation du colonialisme intérieur, outre son élément culturel, vise donc :

les « nouveaux *conquistadores* : autorités du gouvernement, entrepreneurs, intermédiaires et transporteurs qui exploitent et marginalisent nos peuples ». « Pour nous, le colonisateur c'est le gouvernement qui a décrété la liberté des importations, et le transporteur qui nous impose les prix qu'il veut pour nos productions [...]. Les intermédiaires qui achètent nos produits de la foire à bas prix et les revendent plus cher sont aussi des

¹⁰ 21060 est le numéro du décret-loi de 1985 qui institue le néo-libéralisme économique dans le pays. L'allusion à l'occupation du territoire par les militaires des États-Unis se réfère à l'annexe III de l'accord de 1990 (que les deux gouvernements ne parvinrent pas à garder secret) qui organise la coopération des forces armées boliviennes et nord-américaines pour la répression de la cocaïne (*Presencia*, 26.05.1990).

nouveaux colonisateurs », responsables de la marginalisation des communautés paysannes.

Aux revendications anciennes et classiques de l'agriculteur contre l'intermédiaire s'ajoute donc la critique plus politique des mesures néo-libérales en vigueur et aussi de la répression dont sont l'objet les responsables paysans. Ainsi le siège symbolique de la ville de La Paz se transforme-t-il, au cours de la manifestation, en encerclement de la prison centrale de San Pedro où sont détenus sans jugement des paysans accusés d'appartenir à l'organisation terroriste *EGTK*. De même à Cochabamba, les manifestants brûlent l'image d'un coq (emblème du *MIR*, parti gouvernemental au pouvoir) enveloppée d'un drapeau nord-américain.

Résurrection du passé ou projet d'avenir ?

Il existe sans aucun doute, dans le mouvement en cours, une tendance au retour vers un passé précolombien souvent simplement évoqué par quelques mots magiques, lancés comme autant de slogans qui sont censés représenter ce que fut l'histoire grandiose du continent avant l'invasion espagnole. Ainsi en est-il du mot *Abya-Yala* qu'utilisaient les Kuna du Panama pour désigner le continent et qui tend à entrer autant dans le vocabulaire syndical, malgré la distance géographique et culturelle, que dans celui des anthropologues¹¹. De la même façon le mot andin *Pachacuti* est-il utilisé pour qualifier la mobilisation du 12 octobre, mot qui évoque tout à la fois le châtement, le miracle et le cataclysme cosmologique qui renverse le cours du temps (BOUYSSÉ-CASSAGNE, 1988). À cette conception se rattachent des déclarations comme celle-ci :

« Nous voulons une terre nouvelle, un ciel nouveau, un pays nouveau où nous serions traités avec justice, dignité et dans lequel nous pourrions être partenaires. »

Revivifier le passé grandiose, fût-il partiellement imaginaire, permet d'enraciner le futur : « Je meurs, mais après moi des milliers et des milliers se rebelleront » furent les dernières paroles précieusement gardées que Tupac Katari laissa en héritage (TOLA LARICO, 1993). À cette magnification du passé se rattache la Fête du Soleil (*Inti Raimi*) organisée depuis peu chaque 21 juin, à l'exemple de Cusco mais sur le site archéologique de Tiawanaku : de fête purement touristique à

¹¹ On le trouve cité dans le journal *El Pututu*, sous la plume du second secrétaire de la Confédération ouvrière bolivienne (COB), de même que dans le titre d'un article de l'anthropologue Tristan PLATT (1992).

l'origine, elle semble bien en cours de récupération par le mouvement indien pour devenir lieu de refondation de l'identité andine.

Mais au-delà des mots porteurs d'utopies, la revendication du passé peut se faire plus précise et se traduire en un véritable programme politique. Tel est le cas du nouveau parti katariste *MNK* qui, en vue des élections de 1993, base explicitement sa proposition économique sur le modèle de l'*ayllu*, l'antique communauté précolombienne fondée sur la réciprocité, le troc, la complémentarité des étages écologiques, etc., le tout présenté comme une alternative au modèle néo-libéral (*Presencia*, 17.04.93).

Mais la proposition qui a cours ce 12 octobre n'est pas aussi explicitement ni catégoriquement élaborée. Idéalement, l'objectif est alors d'initier la construction d'un « État démocratique différent qui cesse d'être raciste et reconnaisse l'identité culturelle des peuples originaires » ; c'est là le thème récurrent de tous les discours du jour : un nouvel État pluriculturel et multilingue ou plurinational. Pratiquement, il s'agit de mettre en place la « première Assemblée des nations originaires et du peuple » constituée d'élus de chaque province, laquelle « se convertira en une sorte de Parlement qui installera le nouvel État ».

Les documents soumis à l'examen des différentes commissions de cette assemblée portent significativement sur les thèmes suivants : Terre et Territoire, Stratégie économique, Éducation nationale (inter-culturelle et bilingue), Histoire nationale, Proposition d'une nouvelle constitution politique, etc. Proposition pratique, mais qui reste pourtant dans la continuité de l'ordre cosmologique andin :

À El Alto, « un *yatiri* (à la fois sage et devin) et une paysanne clôturent la manifestation et officialisent la création de l'Assemblée des peuples originaires. Invoquant les divinités, le soleil, la lune et les montagnes, un ancien leur demande de bénir les paysans, leurs terres et leurs animaux ».

Mais dans la réalité de l'événement, il s'agit de procéder, lors de ce 12 octobre, à des mesures pratiques qui constitueront autant de menaces pour le pouvoir en place : le manifeste proclamé à Cochabamba sur la place Colon, renommée pour la circonstance Zárata Willca (chef d'une rébellion aymara de la fin du XIX^e siècle), stipule que les nations originaires :

« — n'obéiront plus aux lois et décrets de l'État capitaliste et des gouvernements de l'oligarchie qui n'auront pas été élaborés avec leur participation ;
— récupéreront leur territoire en expulsant les "patrons" qui continuent à en exploiter les terres et les ressources naturelles non renouvelables (or, pétrole) et renouvelables (bois) ;

- exigent la mise en place d'un projet d'éducation interculturelle bilingue, projet historique d'éducation des peuples originaires ;
- insistent sur la lutte nécessaire pour détruire l'impérialisme nord-américain et ses agents serviles que sont l'oligarchie nationale, laquelle s'est accaparée du pouvoir depuis 500 ans ».

Et depuis, face à l'inertie du gouvernement qui tarde trop à examiner le projet de loi indigène et le laisse « s'empoussiérer », les organisations de communautés paysannes menacent de préconiser l'abstention lors des élections nationales de juin 1993 (*Presencia*, 06.02.93).

Une autre caractéristique des revendications du jour est qu'elles ne sont pourtant en rien antinationales : aucune ne propose de démembrement du pays, la Bolivie reste la patrie de tous. Elles demandent la transformation de l'État en un nouvel État capable d'accepter la pluralité des nations qui le constituent, ce qui remet en question :

« la prétendue unité du pays telle qu'elle se trouve organisée aujourd'hui [...]. Les peuples indigènes demandent à être reconnus à l'intérieur de l'État et de jouir des droits qui sont les leurs en tant que tels ».

Ils posent au gouvernement le défi de reconstruire une unité basée sur une diversité reconnue et acceptée comme telle et une « coparticipation dans l'administration des ressources naturelles », selon l'expression des Chiquitanos (*Presencia*, 11.04.1993). Dans de telles conditions, le risque de voir surgir un « fondamentalisme indigène » ne paraît guère sérieux, encore moins lorsque ceux qui en brandissent la menace cherchent à assimiler ce mouvement indien au Sentier lumineux du Pérou¹².

Tentative de résurrection du passé ou projet d'avenir, le mouvement que la célébration des 500 ans a suscité pose à l'État des questions de fond dont les gouvernements ne pourront longtemps encore éluder la solution. Ce mouvement a mis à jour le démantèlement du paradigme national sur lequel, croyait-on, était fondée la nation bolivienne depuis la Révolution de 1952 et dont les piliers étaient l'unité, le métissage, le monolinguisme et la religion catholique (MESA, 1992 a). L'existence de « l'autre » ne peut plus être esquivée et questionne l'État et la nation tout entière car il s'agit de refonder, mais obligatoirement d'une autre manière, l'idée même de nation

¹² Un exemple de cet amalgame est donné par les déclarations du Mexicain R. Benitez Manaut, « spécialiste de la prévention des conflits », reproduites dans *Presencia*, 20.02.1993.

bolivienne. Un nouveau paradigme est à construire à partir d'une société nationale multi-ethnique, défi que la Bolivie n'est certes pas seule à affronter, mais qui va à l'encontre de la conception commune selon laquelle développement économique et reconnaissance d'un droit d'exister pour les communautés indigènes sont foncièrement incompatibles (MORIN, 1982).

UNE AMÉRIQUE À REDÉCOUVRIR

« Durant cinq siècles, nous avons été entraînés à ne pas nous voir. Cela à cause de plusieurs masques qui nous empêchent de voir notre véritable visage qui est un visage de visages, un visage multiple. L'un d'eux est l'organisation élitiste de la société qui a réservé à quelques-uns le droit à la création, comme s'il s'agissait d'un privilège et non d'un droit. Un autre de ces masques est le racisme qui a réduit la culture latino-américaine à une œuvre de Blancs pendant que l'élitisme la réduisait à une œuvre de riches. Un système où les riches sont normalement Blancs parce que ce qu'on appelle démocratie sociale est un système où ceux qui ont la peau foncée sont en bas et ceux qui ont la peau plus claire en haut. »

Ces réflexions d'Eduardo Galeano faites lors d'une entrevue¹³ résumément clairement « la question indienne » mais ne résolvent pas celle du visage de l'autre. Quel est donc cet « autre » qui, après cinq siècles, oblige à sa re-découverte ?

Une identité externe

Toute identité a besoin d'un certain recul pour s'affirmer. Le mouvement katariste indien, essentiellement paysan, s'est d'abord créé à la ville, celle de La Paz surtout, dans un milieu où des fils de paysans, collégiens, étudiants ou autres ont fait l'expérience de la discrimination et, *a contrario*, de leur originalité (SANDOVAL *et al.*, 1987). Le mouvement s'est ensuite amplifié à la campagne grâce aux relations entretenues entre les « résidents » et les leaders paysans restés sur place.

En outre, il faut reconnaître que l'attention à cette identité ainsi que les recherches historiques et anthropologiques sur sa nature ont été généralement initiées par des chercheurs étrangers. Selon une certaine logique, l'identité indienne s'est donc trouvée d'abord reconnue à l'étranger, où il était certes plus facile de l'accepter. De toute

¹³ *Presencia*, « Entrevista con Eduardo Galeano; Linterna diurna : La realidad es un desafío », 24.01.1993 : 4-5.

évidence, le prix Nobel décerné à Rigoberta Menchu constitue la consécration de cette « reconnaissance des nombreux visages de l'Amérique latine », selon le dirigeant du *MRTKL* tandis que, pour le dirigeant du *MBL* (*Movimiento Bolivia Libre*), c'est :

« la reconnaissance du passé et de la capacité de résistance des peuples originaires, et aussi de leur identité et d'un futur possible pour eux » (*Presencia*, 17.10.1992).

Une autre instance internationale a également joué un rôle de caisse de résonance du mouvement, quoique dans une moindre mesure et avec plus de retard en Bolivie qu'en Équateur ; il s'agit de l'Église catholique qui redécouvre à cette occasion les « défenseurs des Indiens » que furent en leur temps Bartolomé de Las Casas, Antonio de Montesinos, etc. Déjà en 1990, l'Église locale se joint à la « Marche pour le Territoire et la Dignité » ; cette fois l'archevêque de La Paz déclare que son église ne participera pas à la commémoration des « 500 ans de la Rencontre de deux Mondes », car « Nous partageons la douleur et l'injustice dont souffrent ces peuples ». En même temps l'Église catholique de Bolivie lance une « Campagne de solidarité avec les droits des peuples originaires » de façon à soutenir le projet de loi qui vise à leur donner une existence juridique et à faire reconnaître leur identité culturelle et ethnique et leur droit à un territoire propre.

Récupération du mouvement ? Tactique destinée à faire pièce à la montée et au succès des sectes en milieu rural et qui permet de s'en distinguer nettement sur un sujet sensible ? On peut certes s'interroger, ou bien admettre que certains dirigeants de l'Église catholique ont enfin pris conscience de l'existence du problème. Quoiqu'il en soit, les apports de l'Église bolivienne à la quatrième Conférence des évêques latino-américains (Célam) réunie à Saint-Domingue au cours du même mois d'octobre sont de ceux qui plaident alors le plus nettement pour une reconnaissance des peuples indigènes au sein de l'organisation catholique.

Quelle identité interne ?

Si, pour l'observateur extérieur, tous les autochtones sont des Indiens dont il est grand temps d'admettre l'existence et l'identité, il n'en va certainement pas de même à l'intérieur des frontières nationales.

Au long de l'histoire républicaine s'est développée chez les créoles la conviction que la « race indienne » disparaîtrait inéluctablement. Ainsi le commentateur du recensement de population de 1900 ne met pas en doute que « cette race est blessée à mort depuis les années

1878, par la sécheresse, la faim et l'alcoolisme » et invite le lecteur à apprécier les conséquences de ces faits, en précisant que s'il existe dans le pays une cause de retard à « la civilisation », elle provient de cette « race indigène essentiellement réfractaire à toute innovation et à tout progrès » (RIVERÀ CUSICANQUI, 1986 : 17).

Mais après la Révolution nationale de 1952, le mot d'ordre est à l'intégration et au métissage, comme il le fut ailleurs en Amérique du Sud :

« Au-delà du traumatisme de la conquête, le solde de ces cinq cents ans consiste en la création d'une identité basée sur le métissage » (ZEA, 1992).

Depuis, la Bolivie officielle a vécu sur une telle conception qui, ici plus qu'ailleurs, était pourtant sans fondement réel ; quarante ans plus tard, elle doit bien se réveiller de cette illusion. « Le métissage culturel est la plus grande illusion de notre dernier projet de nation », lit-on dans *Presencia*, et l'auteur de cet article intitulé « Rencontre avec nous-mêmes » rappelle que la situation d'apartheid envers les *cholos*, intelligemment instaurée par le vice-roi Toledo en 1570, est toujours de mise dans le pays¹⁴.

On peut certes soutenir que, d'un certain point de vue, le métissage a bien eu lieu, ou tout au moins une certaine forme de métissage.

« Le monde colonial a donné lieu, malgré l'existence de dominants et de dominés, à une réalité mêlée, des messages entrecroisés, des mythologies fondues, une religion neuve et enrichie. Le ciel des Écritures bibliques s'est peuplé de lunes, de soleils et d'étoiles des Andes, de sirènes et de singes... » (MESA, 1992 b).

Mais ce que la Bolivie officielle prenait pour un métissage et l'Église catholique pour une évangélisation réussie n'étaient en réalité que la manifestation de cette remarquable capacité d'intégration dont les peuples andins ont toujours fait preuve au cours de leur histoire, tout en sachant préserver leur identité propre, même si celle-ci demeurait cachée aux envahisseurs pour des raisons bien compréhensibles de sécurité. De même l'immigration des Aymaras vers les villes de La Paz et de El Alto ne doit pas faire illusion : il ne s'agit nullement d'une assimilation ni d'une dilution de leur identité ; les sociologues pensent plutôt que leur migration est l'occasion d'une « accentuation de leur conscience ethnique » (SANDOVAL *et al.*, 1987 :

¹⁴ Le terme *cholo* désigne, de façon généralement méprisante, le métis. L'auteur rapporte à ce propos comment un grand hôtel de La Paz venait de refuser ses salons pour une réunion à laquelle devaient participer des femmes *de pollera* (habillées à l'indigène).

171). Anecdote significative, les Aymaras persistent à dénommer la ville de La Paz *Chukiyago Marka*, la région du Chukiyago, rivière qui traverse la ville, ignorant délibérément le nom hérité de la colonisation.

Mais il y a plus. L'arrivée et l'installation des Européens se sont trouvées intégrées à la cosmovision andine de façon à ne constituer qu'une étape dans une longue histoire qui n'en poursuit pas moins son déroulement propre.

La méprise des créoles sur cette espérance de métissage en Bolivie est aujourd'hui bien éclairée par les anthropologues qui mettent en évidence, chez les peuples andins, cette conception « qui minimise l'impact de l'histoire et privilégie la continuité aux dépens des immenses transformations que nous savons avoir lieu » (HARRIS, 1987).

Un jour le monde se renverse, c'est *Pachacuti*, on passe d'un âge à l'autre, ou plutôt d'un soleil à l'autre de l'histoire, dans une progression non cyclique du temps. Ce qui était au-dessous revient à la surface, un nouvel ordre s'instaure dont les 500 ans, ainsi interprétés, constituent l'annonce et déjà l'aurore. L'invasion européenne, la conquête qui s'est poursuivie durant cinq siècles ne constituent que « la dernière des crises cosmiques que prévoyaient les mythes prophétiques andins » (PLATT, 1992) ; ce que l'on prenait pour un métissage n'est qu'une appropriation de l'apport colonial dans une identité dont le pouvoir d'intégration n'avait pas été soupçonné. « Nous sommes catholiques, mais nous sommes d'abord Aymaras », répondait récemment une employée de maison à un journaliste qui l'interrogeait sur sa religion...

Ces considérations ne valent certes que pour les peuples andins de Bolivie, lesquels sont majoritaires parmi les « nations originaires » ; on trouverait sans doute d'autres explications à la survie identitaire non moins évidente des Guaranis ou des Chiquitanos, tandis que pour les peuples minoritaires d'Amazonie ou du Chaco, les recherches en ce domaine sont fort peu avancées¹⁵.

CONCLUSIONS

À la différence de la plupart des pays d'Amérique du Sud, la survie et la résistance d'un monde indigène majoritaire en Bolivie a posé

¹⁵ Une recherche de ce qui fonde « l'identité indienne » en Bolivie dépasserait les limites de cet article, et plus encore une recherche de ce qui fonde l'identité de chacune des ethnies autochtones. Voir à ce propos : ALBO, 1979 ; ALBO *et al.*, 1989 ; BOUYSSÉ-CASSAGNE, 1987.

au pouvoir de l'oligarchie espagnole puis créole un problème qu'il n'a pas réussi à résoudre, les solutions oscillant tour à tour entre génocide plus ou moins direct, indifférence ou intégration¹⁶. Mais à 500 ans de la conquête, la question rebondit de façon inattendue : celui que l'on prenait pour « l'autre », celui qui fait problème, sait bien qui il est et il en a donné amplement la preuve par sa longue résistance, ouverte ou latente, à l'oppression politique et culturelle, sans réussir pourtant à échapper à l'exploitation économique. Les peuples autochtones non seulement n'ont pas disparu, mais cherchent à revaloriser peu à peu leur identité fondée sur la langue et la culture, la participation au pouvoir et dans certains cas le territoire. L'exemple du Canada, où l'évolution constitutionnelle en cours vise à donner un niveau de pouvoir particulier aux peuples autochtones, montre que la proposition n'a rien d'irréalisable (ROULAND, 1993). L'incertitude identitaire sur laquelle il convient désormais de s'interroger est bien celle du « latino-américain ».

« 500 ans : rencontre avec nous-mêmes » titrait *Presencia*, constatant que la Bolivie devait se reconnaître comme un État plurinational :

« La première tâche est de commencer à nous dire à nous-mêmes la vérité sans euphémismes. Quand nous serons capables de nous regarder dans le miroir sans cracher sur notre propre image, nous aurons commencé à avancer dans la bonne direction... »

Première tâche, certes, mais que des États centralisés, calqués sur le modèle jacobin dont étaient imprégnés les *libertadores*, ne sont probablement pas prêts à mettre en œuvre et dont il n'existe d'ailleurs pas encore d'exemple.

Mais une « rencontre » ne peut avoir lieu qu'entre identités clairement définies ; or si le monde indien connaît bien la sienne et la revendique bien haut aujourd'hui, l'identité créole au contraire ne s'est pas encore trouvée : « Nous ne savons pas qui nous sommes, et moins encore qui nous voulons être » (LUMBRERAS, 1992). Le criolisme s'est d'abord défini par opposition à la métropole espagnole ou portugaise, puis par opposition au monde indien auquel il dut cependant reconnaître une certaine dette, d'où ce concept commode de « métis » qui, pour les créoles, permit de garder ses distances tant avec le passé colonial qu'avec le présent indien. Mais, à la différence du monde indien, le monde créole cherche encore ses références et continue à situer son futur du côté de l'Occident. Tour à tour l'Europe et les États-Unis lui ont fourni ses modèles culturels, économiques,

¹⁶ Pour la période coloniale, voir à ce propos SAIGNES, 1982.

sociaux, sur lesquels il lui faut bien s'interroger aujourd'hui. Peut-être sera-t-il ainsi conduit à se reconnaître enfin une identité qui lui soit propre.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBO (X.), 1979. — *Khitixtansa ¿ Quienes somos ? América Indígena*, vol. XXXIX, 3 : 477-428.
- ALBO (X.) et BARNADAS (J. M.), 1985. — *La cara campesina de nuestra historia*, La Paz, Unitas, 2^e édition.
- ALBO (X.), LIBERMANN (K.), GODINEZ (A.) et PIFARRE (F.), 1989. — *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*, La Paz, MEC-Cipca-Unicef.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE (T.), 1987. — *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*, La Paz, Hisbol.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE (T.), 1988. — *Lluvias y Cenizas, Dos Pachacuti en la Historia*, La Paz, Hisbol.
- Central Obrera Boliviana (COB)*, 1992 — *I Congreso Nacional Orgánico de la COB, Memoria*, La Paz, Cedla, 28-31 de agosto de 1991.
- CUNILL (P.), 1966. — *L'Amérique andine*, Paris, PUF, coll. Magellan.
- DEMELAS (D.), 1980. — *Nationalisme sans nation ? La Bolivie aux XIX^e-XX^e siècles*, Toulouse, CNRS.
- FASSIN (D.), 1992. — Le cinquième centenaire et le problème indien, *Esprit*, décembre 1992 : 16-29.
- FAUROUX (E.), 1982. — « Le déclin des cultures indigènes de la Sierra équatorienne et le renouveau des mouvements indigénistes », in *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Toulouse, Gral-CNRS : 187-203.
- FRANQUEVILLE (A.), 1990. — Villes et réseau urbain en Bolivie, *Cahiers d'Outre-Mer*, 43 (171) : 273-288.
- HARRIS (O.), 1987. — De la fin du monde, notes depuis le Nord-Potosi, *Cahiers des Amériques latines, Nouvelle série*, 6 : 93-118.
- LABROUSSE (A.), 1984. — *Le réveil indien en Amérique andine*, Lausanne, Éditions Favre, Cedetim.
- LEBOT (Y.), 1982. — « Étrangers dans notre propre pays : Le mouvement indien en Bolivie dans les années soixante-dix », in *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Toulouse, Gral-CNRS : 155-165.
- LOPEZ MAMANI (F.), 1992. — Wiphala, emblema nacional andino, *Revista Unitas*, 7 : 74-83.
- LUMBRERAS (L.G.), 1992. — Cultura, tecnología y modelos alternativos de desarrollo, *Comercio Exterior*, vol. 42 (3) : 199-205.
- MAMANI (C.) et FERNANDEZ (M.), 1992. — Los aymara de ayer, de hoy y del futuro, *Presencia, Mundo Nuevo*, n° 9, octubre de 1992 : 22-23.
- MESÀ (C.), 1992 a. — 500 años... mirando al futuro, *Presencia*, 27.09.1992.
- MESÀ (C.), 1992 b. — 500 años : El signo de la cruz, *Presencia*, 04.10.1992.
- MORIN (F.), 1982. — « Indianité et État », in *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Toulouse, Gral-CNRS : 258-264.

- PLATT (T.), 1992. — Voces de Abya-Yala, Escritura, chamanismo e identidad, *Revista Unitas*, 7 : 61-73.
- PLAZÀ MARTINEZ (P.) et CARVAJAL CARVAJAL (J.), 1985 — *Etnias y lenguas de Bolivia*, La Paz, Instituto Boliviano de Cultura.
- Presencia*, Quotidien, La Paz.
- RIVERÀ CUSICANQUI (S.), 1986. — *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia. 1900-1980*, Ginebra, UNSRID.
- ROULAND (N.), 1993. — Le développement devrait-il tuer la culture ? *Le Monde diplomatique*, juin 1993 : 16-17.
- SAIGNES (T.), 1982. — « Politiques ethniques dans la Bolivie coloniale, XVI^e-XIX^e siècles », in *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Toulouse, Gral-CNRS : 23-52.
- SANDOVAL (G.), ALBO (X.) et GREAVES (T.), 1987. — *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz*, t. IV : Nuevos lazos con el campo, La Paz, Cuadernos de Investigación Cipca 29.
- TOLÀ LARICO (S.), 1993. — Tupac Catari y los « Kataristas », *Presencia, Linterna diurna*, 14.03.1993.
- ZEÀ (L.), 1992. — Invención de una cultura, *El Correo de la Unesco*, mayo 1992 : Redescubrir 1492 : 42-43.