

Les Indiens, la gauche et la démocratie

La résurgence indigène en Amérique latine, et dans la région andine en particulier, suscite des interprétations contrastées. Les gauches locales en deuil du « socialisme réel » y voient parfois le substrat anthropologique d'un développement alternatif basé sur la solidarité et la réciprocité. Les critiques de l'indianisme appréhendent pour leur part une « vengeance des particularismes » et la menace d'un communautarisme autoritaire. L'observation des faits sur le terrain dévoile une réalité beaucoup plus complexe et versatile : une indianité moderne « à géométrie variable » qui contribue largement à accélérer l'apprentissage démocratique des sociétés andines.

Marc Saint-Upéry

Marc Saint-Upéry est journaliste, éditeur, traducteur. Il vit à Quito.

Depuis un certain temps, l'« émergence indigène » en Amérique latine, et dans la région andine en particulier, suscite l'intérêt et la curiosité des observateurs. L'élection d'Evo Morales, le discours « nativiste » du récent candidat à la présidence Ollanta Humala au Pérou, la présence politique et sociale très active depuis des années du mouvement indigène équatorien, sont autant de manifestations d'une dynamique bien réelle. Pour autant, il ne faut pas surestimer l'homogénéité des phénomènes qui se caractérisent par des trajectoires historiques et des contextes assez différents, trahissant

la nature complexe et ambivalente de la « question indienne ».

UNE DYNAMIQUE HÉTÉROGÈNE

L'Équateur fut pionnier dans la région à travers l'émergence dès la fin des années quatre-vingt d'un mouvement social indigène vigoureux capable de fusionner la problématique paysanne de la terre et les revendications plus culturalistes de reconnaissance de la différence. Pourtant, la Confédération des nationalités indigènes de l'Équateur (Conaie) et son bras politique le mouvement Pachakutik semblent aujourd'hui être victimes d'un succès pré-

coce qui les avait amenés à assumer, par un effet de délégation tacite, la représentation des demandes des secteurs populaires non indiens, désemparés par l'effondrement sociologique et politique du syndicalisme équatorien. Démoralisé par une cohabitation éphémère et malheureuse au sein du gouvernement du colonel Lucio Gutiérrez (2003-2005) — qui trahit rapidement leurs attentes —, affaibli par une certaine érosion de sa base rurale et par la bureaucratisation de ses cadres, souvent devenus gestionnaires de programmes financés par l'État et la coopération internationale, le mouvement indigène équatorien peine à adapter sa stratégie à la complexité d'un pays culturellement divisé entre la montagne andine et les populations métisses de la côte, démographiquement dominantes (Barrera, 2005).

En Bolivie, les élections de décembre 2005 ont amené au pouvoir un syndicaliste paysan qui ne parle plus guère la langue de ses pères, l'aymara, mais qui sait fort bien jouer symboliquement de la carte indienne. Cependant, Evo Morales assume aussi parallèlement un discours qui renoue explicitement avec le nationalisme ethniquement neutre de la révolution de 1952, première grande irruption plébéienne de l'histoire bolivienne (qui s'est traduite alors par la nationalisation des mines d'étain, la réforme agraire et le suffrage universel). De façon paradoxale, la victoire de son parti, le MAS (Mouvement vers le socialisme), une organisation ethniquement mixte fortement marquée par son origine syndicale et qui prône « un gouvernement des ponchos et des cravates », a radicalement margina-

lisé le nationalisme aymara quasi séparatiste du Mouvement indien Pachacuti (MIP) dirigé par Felipe Quispe, connu pour ses violentes diatribes contre les *q'ara* (les blancs). D'après deux spécialistes des mouvements sociaux boliviens, « au risque de simplifier, on peut définir le MAS comme un nouveau nationalisme de gauche au sein duquel les clivages peuple-oligarchie et nation-impérialisme sont traversés par une certaine ethnisiation (non excluante) de la politique » (Stefanoni, Do Alto, 2006).

Au Pérou, on a vu émerger un nationaliste militaire de classe moyenne éduqué au lycée français de Lima et qui revendique la « race à peau cuivrée » tout en mobilisant bien plus les métis¹ urbains que les communautés paysannes de langue quechua ou aymara. En réalité, explique l'historienne péruvienne Cecilia Méndez, le nationalisme indigéniste de l'« ethnocacérisme » (idéologie du mouvement des frères Humala, qui revendique la figure du général Andrés Avelino Cáceres, héros de la lutte contre l'occupant chilien à la fin du XIX^e siècle) repose sur « un indigénisme « tellurique » et « incaïque », comparable à celui de l'intellectuel de Cuzco Luis E. Valcárcel dans les années vingt. Valcárcel exaltait la « race indigène » et préconisait [...] le retour aux valeurs de l'empire inca, dont il avait une vision totalement idéalisée » (Stefanoni, 2006). Par ailleurs, alors qu'au Pérou, le racisme anti-indien et anti-noir imprègne les relations sociales, les pratiques institutionnelles et les médias, « aucun parti politique ne semble considérer la discrimination raciale ou l'exclusion lin-

¹ Au sens culturel, et non pas génétique ou phénotypique, la notion de « race » n'ayant bien entendu aucun fondement physiologique univoque.

guistique comme un thème central. Cette question est généralement déléguée aux ONG et aux organisations de défense des droits de l'homme ». D'où le succès d'Humala, qui est le premier dirigeant politique à revendiquer ouvertement et politiquement « la fierté d'être cholo² et de posséder des traits physiques ou un patronyme d'origine quechua ou aymara dans un pays où les institutions, la publicité et les hommes politiques ne cessent de dénigrer ces composantes (soit activement, soit par leur silence sur la question) [...]. En contrepartie, l'ethnocacérisme avance un virulent discours anti-Blancs et anti-« *pituco* » (c'est ainsi qu'on désigne au Pérou les individus des classes supérieures de type européen), une espèce de racisme à l'envers [...]. Il y a fort longtemps que ces sentiments « anti-Blancs » sont présents au Pérou, mais ils s'exprimaient de façon voilée [...], sans jamais être verbalisés. La verbalisation de cette agressivité anti-blanche et son transfert vers le domaine politique marquent un point de rupture. » Pendant la campagne électorale de 2006, Ollanta Humala s'est employé à modérer son discours en se démarquant très fortement des propos de son frère Antauro et de son père Isaac, qui n'hésitaient pas à parler de fusiller les *pitucos* et les homosexuels, mais aussi à multiplier des remarques antisémites plutôt surprenantes dans un pays où la question juive n'a jamais été à l'ordre du jour. Les médias péruviens ont pu ainsi parler d'un véritable « fascisme andin », accusation sans doute moins pertinente à l'égard d'Ollanta que de son encombrante parentèle, mais qui a tout autant

contribué à la défaite du candidat nationaliste que l'ingérence d'Hugo Chávez et ses excès verbaux contre Alan García.

UNE INDIANITÉ À GÉOMÉTRIE VARIABLE

Mais qu'est-ce qu'au juste qu'un Indien ? En Bolivie, par exemple 62 % des Boliviens ont déclaré être quechuas, aymaras, guaranis ou membres d'une autre ethnie lors du recensement de 2001. En revanche, seulement 7 % des Équatoriens s'autodéclarent indiens, alors que la Conaie prétend représenter 45 % de la population, chiffre qu'aucun critère plausible — vie en communauté, usage de vêtements traditionnels et/ou d'une langue indigène, ou encore autoidentification militante — ne semble justifier. Il est vrai qu'on a demandé en fait aux Équatoriens s'ils se définissaient comme « indigènes », « noirs », « métis » ou « blancs », alors que la rubrique « métis » était absente du recensement bolivien, qui n'employait pas non plus la catégorie « indigènes », mais offrait au choix des enquêtés toute la gamme des ethnonymes utilisés dans le pays. Pour augmenter notre perplexité, il faut signaler que non seulement les Aymaras et les Quechuas autodéclarés sont plus nombreux d'un tiers environ que les Boliviens qui affirment savoir parler ces deux langues, mais que quand on propose la catégorie métis, 69 % des « quechuas » s'y classifient spontanément (Loayza, 2004). Quant au Pérou, si les individus qui vivent dans des structures communautaires et parlent une langue indigène y sont proportionnellement beaucoup plus nombreux

² Le mot « cholo » est un terme d'assignation socioraciale plus ou moins stigmatisant et assez difficile à définir parce qu'essentiellement polysémique et positionnel. Tout dépend d'où parle celui qui l'emploie, et à propos de qui : pour un Blanc des classes supérieures, sont des cholos tous les membres de la populace métisse et indienne. Pour un petit-bourgeois métis urbain soucieux de respectabilité sociale, il marquera le degré d'indianité et/ou de ruralité latent d'un individu perçu comme socialement inférieur (cholo a aussi en partie la connotation de « plouc »). À l'inverse, la *cholzación*, soit le devenir cholo, peut être une stratégie de sortie vers le haut et de « citadinisation » d'une indianité vécue dans la honte. Enfin, paradoxalement, et tout comme le « nigger » des Noirs américains, il peut être utilisé sur le registre de la complicité intime comme un diminutif affectueux : *mi cholo*, *mi cholita*.

qu'en Équateur, presque personne ne s'y revendique « indien » et il n'y a pratiquement pas de mouvement social ou politique indigène – sauf en Amazonie, qui ne pèse guère démographiquement et où les Indiens sont en outre minoritaires.

C'est qu'être « indien », dans les Andes, ce n'est pas renouer fièrement par-delà cinq siècles d'oppression et de silence — certes ponctués de nombreuses révoltes locales — avec l'évidence d'une histoire homogène et sans couture et d'une identité « naturelle », bien que ce soit là le discours officiel des idéologues indianistes. Être indien, c'est tantôt un stigmate imposé par le regard de l'autre et vécu dans la honte, tantôt une revendication de dignité bafouée et une stratégie de lutte et d'autopromotion politique et sociale parfaitement « moderne ». Plus souvent encore, l'indianité est une forme d'appartenance flexible et partiellement coexistant avec bien d'autres modalités d'identification.

Dans des régions comme celles de Cuzco ou d'Ayacucho, les syndicalistes ruraux de la CCP (Confédération paysanne péruvienne), parlent presque exclusivement quechua dans leurs réunions, auxquelles leurs femmes militantes participent en costume traditionnel. Mais ne vous avisez pas de leur dire qu'ils sont « *indios* », ils le prendraient très mal : ils sont péruviens, patriotes et très fiers de l'être. Pourtant, ils sont bien conscients d'appartenir à une culture autochtone millénaire et revendiquent aussi avec une insistance ombrageuse leur identité « andine » face à ce qu'ils perçoivent comme le centralisme

prédateur de Lima. Ce qui n'empêchera nullement certains d'entre eux, s'ils immigreront demain à la capitale comme des millions de leurs compatriotes, de se fondre dans l'univers irrémédiablement métis des cholos urbains, allant parfois au bout de quelques années jusqu'à adopter l'attitude méprisante ou goguenarde des citadins à l'égard des « *serranos* » (montagnards) lourdauds et mal dégrossis tout juste débarqués de leur village. En Équateur, certaines communautés ayant toutes les apparences de l'indianité peuvent très bien participer un jour aux grandes mobilisations de la Conaie et refuser en d'autres circonstances l'enseignement bilingue espagnol-quechua prôné par les cadres du mouvement en expliquant qu'elles ne voient guère d'intérêt à ce que leurs enfants apprennent à l'école une langue qu'ils parlent à la maison et qui ne leur servira à rien dans la vie publique : mieux vaut qu'on leur y enseigne des rudiments d'anglais, disent les parents.

De même, alors que le prosélytisme des sectes néoprotestantes comporte une forte dimension de lutte contre le « paganisme » des pratiques culturelles ancestrales intimement mêlées au catholicisme rural, les populations indiennes de la région andine se convertissent massivement au pentecôtisme sans pour autant perdre toute trace d'identité autochtone, forgeant ainsi leur propre modernité religieuse et leur propre indianité à géométrie variable (Andrade, 2004 ; Lucero, 2006).

LA CRISE DU COLONIALISME INTERNE

Ce pragmatisme et cette versatilité culturelle sont très fréquents. Ils irritent fort les militants tentés par le fondamentalisme ethnique, qui sont d'ailleurs souvent des Indiens urbanisés et passés par les universités, et surprennent parfois les amateurs d'authenticité et de bons sauvages non contaminés. Non seulement on ne saurait parler de « résurgence indienne » qu'au pluriel et avec force qualifications, mais il convient sans doute d'inscrire ce phénomène dans une dynamique plus ample, celle de la crise de ce que le sociologue péruvien Aníbal Quijano appelle la « colonialité du pouvoir » : l'aliénation culturelle fomentée par des élites qui se vivent comme blanches et « civilisées » et dont la capitale imaginaire est sur d'autres rivages. Le romancier Alfredo Bryce Echenique a décrit avec humour les angoisses culturelles de la bonne bourgeoisie de Lima, qui maudit le sort d'être née dans « un pays si vaste, si horrible et si éloigné de Paris ». Un pays où, comme dans bien d'autres sociétés latino-américaines, les top-modèles sont souvent blondes et les appartements de la classe moyenne continuent d'être conçus avec l'immanquable « chambre de bonne » de la taille d'un placard à balais réservée à la nounou quechua ou afro-péruvienne qui vit avec la famille, mais mange furtivement à la cuisine et n'est pas censée souiller l'eau de la piscine du club où elle accompagne les enfants de ses patrons, qu'elle élève avec dévouement depuis des années.

La crise latente de ce modèle de discrimination insidieux s'exprime aussi ailleurs que dans le monde indien, et explique par exemple une bonne partie de l'identification des couches populaires vénézuéliennes à Hugo Chávez, décrit comme un « zambo » (métis d'Indien et de Noir) barbare et ignorant par les habitants des beaux quartiers. Au-delà des symboles et des clichés les plus manifestes, voire de l'autofolklorisation sentimentale ou intéressée des protagonistes — stimulée notamment par certaines ONG et par nombre de programmes du Pnud ou de la Banque mondiale qui financent désormais « le développement avec identité » —, le retour des Indiens au-devant de la scène andine participe en fait d'un mouvement tout à la fois plus profond et plus complexe qui touche pratiquement toute l'Amérique latine, avec une intensité et des expressions très diverses.

LES INDIENS ET LA GAUCHE

Reste que l'indianité politique dispose de ressources culturelles et symboliques sans commune mesure avec celle des autres populations « subalternes » du continent, ne serait-ce que par l'évocation constante de son prestige « originaire ». La phase d'émergence des mouvements indiens — fin des années quatre-vingt, début des années nonante — s'explique par la confluence de plusieurs phénomènes concomitants : l'effet des réformes agraires des deux décennies précédentes, qui ont peu ou mal redistribué la terre, avivant les frustrations paysannes tout en desserrant considérablement l'emprise des grands propriétaires terriens tradi-

tionnels — remplacés par des exploitants capitalistes modernes — sur les populations indigènes; l'ascension sociale de la première génération numériquement significative de professionnels et d'intellectuels indiens — avocats, ingénieurs, médecins, anthropologues —, cadres et idéologues naturels de ces mouvements aux côtés des dirigeants paysans; la fin des dictatures militaires et la démocratisation, qui ont fait baisser le coût de la mobilisation sociale et politique; les réformes institutionnelles décentralisatrices qui ont facilité l'accès au pouvoir local; la coïncidence remarquable de ces évolutions avec la célébration des cinquante ans de la « découverte » de l'Amérique en 1992, événement doté d'une énorme répercussion symbolique et politique dans la région.

Coïncidence supplémentaire mais non moins remarquable, c'est aussi à la même époque que la gauche latino-américaine contemple avec incrédulité et stupéfaction l'effondrement des régimes « socialistes » d'Europe orientale et d'une bonne partie de leurs clients et alliés dans le tiers monde. Une série d'événements qu'à de rares exceptions près, le « camp progressiste » latino-américain sera incapable de penser au-delà de réactions complaisantes du type « l'Union soviétique est tombée victime d'une conspiration impérialiste »; ou bien — parfois chez les mêmes — d'un trop facile dédouanement: « En réalité, nous n'avons jamais rien eu à voir avec le modèle soviétique. »

L'indianisme politique est donc arrivé à point nommé pour combler ce vide, of-

frant à la gauche anticapitaliste et anti-impérialiste latino-américaine une échappatoire idéale au deuil mal digéré du « socialisme réel » et à l'absence d'un quelconque débat sérieux et articulé sur les formes et les contenus d'une possible société postcapitaliste. Le raisonnement était aussi simple que séduisant: l'Amérique latine a la chance de disposer d'un substrat anthropologique communautaire qu'il suffit de récupérer et de revitaliser pour définir les traits essentiels d'un socialisme autochtone ou d'un développement alternatif solidaire. Les antécédents de cette thèse sont bien connus, quoique souvent ignorés de ceux qui les reproduisent innocemment outre-Atlantique. On pense aux diverses synthèses de socialisme et de populisme romantique propagées dans l'Europe du XIX^e siècle, au fameux débat entre Marx et Véra Zassoulitch sur les potentialités du mir (communauté paysanne traditionnelle) russe, et aux équivalents fonctionnels de ces postulats idéologiques dans d'autres espaces géographiques et culturels (Chine, Inde). En Amérique Latine, alors même que les préoccupations environnementalistes commençaient à imprégner le tissu social, l'éloge des vertus de la réciprocité communautaire et de la communion aborigène avec la nature s'est vu considérablement renforcé par l'émergence d'un indianisme fièrement autonome — et donc différent en cela de l'indigénisme paternaliste et « ventriloque » (Guerrero, 2000) pratiqué par certains secteurs des intelligentsias et des bureaucraties blanches des générations antérieures.

VENGEANCE DES PARTICULARISMES OU DÉTOUR DE LA MODERNITÉ ?

Faut-il voir dans cette convergence des revendications indigènes et d'une gauche fascinée par la résurgence d'un bon sauvage opportunément politisé, l'effet d'une pernicieuse « fausse conscience » (mêlée de « bonne conscience »)? C'est ce que semblent suggérer Jean-Pierre Lavaud et Françoise Lestage qui, dans un article par ailleurs riche en éléments d'analyse pertinents, soulignent les « effets pervers et les contradictions » du renouveau indien. Les Indiens, nous disent-ils, ne sont pas toujours — voir presque jamais — ce qu'on dit qu'ils sont ni ne font ce qu'on dit qu'ils font, et ce « on dit », qui recouvre le discours des sujets indigènes lui-même, est le résultat d'une construction idéologique complexe et parfois complaisante de la part de toute une série d'acteurs locaux, nationaux et transnationaux. La résurgence indienne exprimerait en fait une « vengeance historique des particularismes » et une menace de « balkanisation » communautariste et tendanciellement autoritaire des sociétés andines (Lavaud, Lestage, 2006).

On peut être largement d'accord avec le volet sociologique de ce diagnostic sans pour autant en tirer les conclusions politiques aussi soupçonneuses et, semble-t-il, pessimistes, que celles de Lavaud et Lestage. L'existence chez les peuples indiens de normes communautaires dont le caractère réciproque se traduit par une contrainte collective autoritaire exercée sur les individus dans certains contextes de mobilisation et d'interaction est indéniable. Mais l'observation des faits sur le

terrain montre que ces normes sont bien incapables de réguler toute la gamme complexe des allers-retours entre le local, le national et le global, le rural et l'urbain, l'économie de subsistance et la participation aux échanges marchands, qui constituent l'indianité moderne. La fluidité de ces pratiques, qui ne connaissent de codification rigide que dans la tête de quelques très rares idéologues ethno-fondamentalistes (et dans celles de polémistes anti-indiens comme Mario Vargas Llosa), ne saurait faire obstacle à l'individualisation bien réelle des comportements. Le plus souvent, l'indianité revendiquée aménage une transition douce et une cohabitation complexe entre divers régimes d'interaction et stratégies d'insertion sociale.

Détour *sui generis* et largement inévitable vers une modernité démocratique autochtone, l'indianisme est d'abord une réaction légitime contre la réalité souvent brutale et toujours pernicieuse du colonialisme interne qui vide le cadre institutionnel de toute pertinence émanicipatrice pour une majorité de la population. Il est aussi, nous l'avons vu, une réalité « à géométrie variable », beaucoup plus versatile que ne le laisse entendre le discours officiel de ses intellectuels organiques et de ses thuriféraires. J'insiste sur le mot officiel: il y a une distance certaine entre l'autostylisation idéologique de l'énonciation des dirigeants indianistes dans certains contextes d'interlocution politique formelle et la réalité, beaucoup plus flexible, des propos qu'ils tiennent dans le cadre routinier de la négociation électorale, parlementaire

ou corporative et de la vie quotidienne. Malgré toutes ces limites et ces contradictions, en multipliant les acteurs et en complexifiant les logiques d'interaction politique, l'irruption des Indiens sur la scène politique des républiques andines contribue très largement à ouvrir le jeu et à accélérer l'apprentissage démocratique de ces sociétés — et des communautés indigènes elles-mêmes. En mettant à jour le soubassement ethno-racial de la domination Nord-Sud et de sa reproduction au niveau local, elle participe aussi à la délégitimation d'un ordre régional et mondial injuste dont il serait fort naïf de croire qu'il trouvera spontanément les voies de l'autoréforme et d'une plus grande équité. ■

Bibliographie

- Andrade Susana, 2004, *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo*, Flacso/Abya-yala, Quito.
- Barrera Guarderas Augusto, 2005, « Équateur: le mouvement indigène, entre le social et le politique », *Alternatives Sud*, Vol. XII, n° 2.
- Guerrero Andrés, 2000, « El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transcritura », dans A. Guerrero (éd.), *Etnicidades*, Flacos/Ildis, Quito.
- Loayza Bueno Rafael, 2004, « Movimientos sociales y etnicidad. La construcción de una identidad excluida », *Barataria*, n° 1, octobre-décembre 2004.
- Lavaud Jean-Pierre et Lestage Françoise, 2006, « Les redéfinitions de l'indianité. Historique, réseaux, discours, effets pervers », *Esprit*, janvier 2006.
- Lucero José Antonio, 2006, « Representing "Real Indians": The Challenges of Indigenous Authenticity and Strategic Constructivism in Ecuador and Bolivia », *Latin American Research Review*, 41: 2, été 2006.
- Stefanoni Pablo, 2006, « ¿Qué son y qué quieren los etnocaceristas? Entrevista con la historiadora peruana Cecilia Méndez », *El Viejo Topo*, avril 2006.
- Stefanoni Pablo et Do Alto Hervé, 2006, *Evo Morales, de la coca al Palacio*, Malatesta, La Paz.
- Vargas Llosa Mario, 2006, « Raza, botas y nacionalismo », *El País*, 15 janvier 2006.