

Extrait du El Correo

<https://www.elcorreo.eu.org/Le-renversement-historique-de-la-question-indienne-en-Amerique-Latine>

Le renversement historique de la question indienne en Amérique Latine

- Notre Amérique - Frère Indigène -

Date de mise en ligne : mardi 6 décembre 2005

Copyright © El Correo - Tous droits réservés

Les mouvements indiens ont constitué le principal, sinon le seul mouvement social en Amérique latine dans les dernières décennies. A l'échelle planétaire, dans un monde marqué par la montée des affirmations identitaires antidémocratiques, ils comptent parmi les rares acteurs qui combinent projet culturel, conflit social et aspirations démocratiques.

Depuis l'apparition de la première organisation indienne moderne parmi les Shuar (Jivaros) d'Amazonie équatorienne au milieu des années soixante jusqu'à l'actuelle mobilisation des Mapuche du Chili, le phénomène n'a fait que s'étendre, avec à plusieurs reprises un retentissement mondial : le katarisme bolivien dont l'une des principales figures, l'aymara Victor Hugo Cárdenas, a accédé pour quatre ans, en 1993, à la vice-présidence de la République ; la guérilla des Miskitos de la Côte atlantique du Nicaragua qui a mis en difficulté le régime sandiniste ; le mouvement indien guatémaltèque dont Rigoberta Menchú, prix Nobel de la Paix en 1992, a illustré la destinée tragique ; les soulèvements des Indiens des Andes équatoriennes qui ont donné lieu à plusieurs marches spectaculaires sur Quito dans les années 1990 ; et surtout, l'insurrection zapatiste au Chiapas qui a ébranlé à partir de 1994 la pyramide mexicaine et mobilisé des sympathies et des oppositions bien au-delà des frontières.

A travers ces mouvements, les Indiens ont acquis une nouvelle visibilité dans tous les pays d'Amérique latine, qu'ils y représentent une part importante de la population (Equateur, Bolivie, Pérou, Guatemala, Mexique) ou qu'ils ne soient qu'une minorité plus ou moins significative (Colombie, Brésil, Nicaragua, Panama ou Chili).

Loin de s'inscrire dans la continuité des anciennes insurrections indiennes ou des idéologies indigénistes guidées par une " utopie archaïque " [\[1\]](#), ces mouvements constituent un pari sur la modernité. En rupture également avec les politiques indigénistes mises en oeuvre depuis les années 1920 par divers Etats et gouvernements, le plus souvent d'inspiration populiste, ils participent à l'émergence de la société civile qui marque les dernières décennies. Ils combinent dimensions économique, sociale, culturelle et politique, de manière variée et en mettant l'accent sur l'une ou l'autre selon les contextes et les moments. C'est principalement grâce à eux et aux relais qu'ils trouvent au sein des couches moyennes urbaines que la question de la différence et des droits culturels a fait irruption dans le débat public au Brésil, en Equateur, au Guatemala, au Mexique par exemple. Une avocate, spécialisée dans les droits indigènes, a pu affirmer qu'en Colombie, " les Indiens sont passés de la marginalisation à la sursaturation des espaces de participation ", que " de si nombreux espaces se sont ouverts simultanément que les organisations indiennes en perdent la boussole [\[2\]](#) ". Mais, le plus souvent, la reconnaissance des différences et des droits culturels des Indiens reste déclarative et s'inscrit difficilement dans les politiques et dans les pratiques sociales. Les principaux bouleversements s'opèrent au sein des communautés indiennes, irrémédiablement éclatées, et au niveau des personnes, déchirées elles aussi.

Du refus à l'affirmation. Un renversement historique

En s'inscrivant dans les lignes de faille qui traversent les communautés et les individus, et en les accentuant, les mouvements indiens modernes font émerger un sujet. Ils se construisent en luttant à la fois contre les dépendances intracommunautaires et contre les dépendances extra-communautaires, les premières étant subordonnées aux secondes dans le cadre d'un système de rapports de domination et de discrimination.

Le premier moment de ces mouvements est un moment de rupture, de conversion, d'insurrection. La révolte sociale s'y combine avec la contestation culturelle, avec le rejet d'un système de représentation qui enferme l'Indien dans une image négative, l'objective et l'infériorise. En Amérique latine, le racisme anti-indien est une composante commune de la représentation de soi et de l'autre. Il imprègne les cultures nationales et est intériorisé par les communautés indiennes et les individus eux-mêmes. Selon les lieux et les périodes, les groupes et les personnes, il s'exprime sous des formes biologiques, culturelles, folkloristes. Ses manifestations politiques vont du quasi-apartheid à la manière guatémaltèque jusqu'aux politiques d'intégration par assimilation dont l'expression historique la plus élaborée a été l'indigénisme mexicain des années 1930 aux années 1980.

Les sciences sociales ont elles-mêmes développé des systèmes d'objectivation et de dévalorisation de la " différence " indienne, et alimenté plusieurs idéologies de purification ethnique, du darwinisme social à l'exaltation de l'homogénéisation culturelle par métissage. " On nous a dit, résume un anthropologue indien mexicain, qu'en transformant nos cultures, en renonçant à notre différence, en devenant métis, le "problème indigène" disparaîtrait. Beaucoup de nos frères l'ont cru. Ils ont renoncé à se réclamer de leur peuple, ils se sont niés eux-mêmes, ils se sont coupés de leur passé, de leurs proches, de leur avenir. Malgré cela, ils en sont restés au même point : exploités, opprimés. Le mythe du métissage s'est dégonflé de lui-même [3]."

Les mouvements indiens modernes rompent avec ces politiques et ces représentations, avec les images de la communauté traditionnelle repliée sur elle-même (closed corporate community), avec les stéréotypes de l'Indien, une anthropologie qui le traite en objet, une éthique qui l'enferme dans le statut de victime et des idéologies indigénistes paternalistes. Ce sont des mouvements de modernisation qui cherchent à en finir avec les séquelles de l'ordre colonial et du colonialisme interne de l'époque républicaine. Ce qui se traduit notamment par des demandes d'accès au marché, au crédit et aux services et conduit certaines composantes à épouser une logique néo-libérale. La résistance aux agressions de la vague néo-libérale de la fin du siècle est toutefois un ressort dans la plupart des cas (mouvement mapuche, zapatisme, Panama, Equateur...).

Les mouvements indiens modernes ne font pas que contester une domination de cinq siècles, ou ses formes plus récentes. Une de leurs caractéristiques communes, au-delà de leur diversité, est qu'ils font un pas de côté et en avant, qu'ils ne se limitent pas aux conduites de refus ou de défi, qu'ils cherchent à mettre en oeuvre de nouveaux rapports sociaux, de nouveaux rapports au pouvoir. Ils se distinguent ainsi des anciennes insurrections indiennes contre l'ordre colonial ou néo-colonial, mais aussi des luttes armées révolutionnaires des années soixante à quatre-vingt.

Les premières le plus souvent désespérées et suicidaires, portaient une utopie communautariste passéiste, une volonté de retour à un âge d'or mythique, et les forces défiées répondaient par une implacable répression et un joug renforcé. Les guérilleros révolutionnaires, quant à eux, se proposaient de prendre d'assaut le sommet de l'Etat pour changer radicalement le système social et politique. Là où ils eurent l'occasion d'exercer le pouvoir -au sein de leurs organisations, dans leurs zones d'influence ou, plus rarement, au niveau national- ils instaurèrent un régime autoritaire et nivélisateur qui se proposait d'éliminer les différences culturelles ou de les instrumentaliser.

Les nouveaux mouvements ethniques (indiens mais noirs également) substituent à l'illusion d'une communauté pleine, harmonieuse et autosuffisante, l'affirmation et la négociation de droits culturels dans le cadre d'un nouveau pacte national. Ils s'écartent de l'étatisme révolutionnaire et lui opposent l'idée d'une société civile où se déploient des acteurs sociaux, se construisent des identités et s'invente une autre culture politique. Sur la scène latino-américaine d'où ont reflué, sauf rares exceptions (El Barzón au Mexique, le Mouvement des sans-terre au Brésil...), les grands acteurs syndicaux et les grands mouvements paysans, les luttes indiennes, même si elles ne sont pas dénuées d'influences étatiques [4], sont l'une des figures les plus significatives de l'émergence d'une société civile plus autonome par rapport à un Etat, lui aussi en reflux.

Révoltes contre la domination, la discrimination et l'exclusion, souvent aussi contre la menace de disparition ou de perte de la différence, elles vont cependant au-delà de la simple protestation. Elles cherchent à lier des conduites de défense à la définition et à la mise en oeuvre de nouvelles orientations sociales et culturelles. Elles opèrent un renversement historique de la question indienne : de la soumission à l'émancipation, de la résistance passive, du repli sur soi ou du soulèvement sans lendemain à des actions organisées et inscrites dans la durée, de la reproduction de la tradition à la production d'une identité moderne, de la honte à l'estime de soi, du racisme intériorisé à la double revendication d'égalité et de différence, de la sujétion à la subjectivation. " Avant, j'avais honte de me dire indien, mais plus maintenant ", déclare un jeune indien équatorien ayant participé à la grande mobilisation de 1990 [5].

1992 a cristallisé ce renversement : alors que les gouvernements et les élites dirigeantes célébraient le 500^e anniversaire de la Découverte de l'Amérique, les Indiens prenaient congé de cinq siècles de conduites défensives et réactives et manifestaient, à l'échelle continentale, l'entrée déjà bien amorcée dans une ère de valorisation de leur identité. C'est aussi autour de cette date-charnière [6] que des mouvements qui, depuis quelques décennies déjà, creusaient patiemment leur sillon au sein de la société locale ou régionale, se projettent dans les sphères institutionnelles et politiques et se font visibles à l'échelle continentale et au-delà. En une dizaine d'années, la question des droits indigènes est devenue centrale dans la plupart des pays latino-américains.

L'irruption de la question des droits culturels

Cette centralité a été conquise par les importantes mobilisations indiennes déjà évoquées au début de cet exposé. Elle est visible aussi au niveau institutionnel. Pour la première fois, des Indiens sont élus dans les parlements respectifs sur des programmes qui incluent la promotion des droits indigènes, et parfois sur des listes propres : au Brésil, en Bolivie, en Colombie, en Equateur, au Guatemala, au Panamá, au Nicaragua. Il n'est pas rare qu'ils recueillent les suffrages d'une partie de la population non indienne, notamment d'une fraction des couches moyennes urbaines, sensible aux thèmes de la différence et des droits culturels. C'est en particulier le cas en Colombie. Une telle alliance est également caractéristique du zapatisme.

La période voit aussi l'adoption de nouvelles constitutions ou de réformes constitutionnelles reconnaissant le caractère multiculturel de la nation et les droits indigènes : au Nicaragua (1986 et 1995), au Brésil (1988), en Colombie (1991), au Mexique (1991), en Bolivie (1994), en Equateur (1998). Nombre de pays ont signé la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail relative aux peuples autochtones et ont promulgué des lois et mis sur pied des institutions visant à défendre et promouvoir les droits coutumiers, les droits territoriaux, l'organisation politique indigène, l'éducation bilingue, la culture et les ressources naturelles... Au Nicaragua, le régime sandiniste a adopté en 1987 un " statut d'autonomie ", qui, depuis, a fait l'objet d'une mise en oeuvre laborieuse. Deux textes plus récents donnent une formulation étendue et détaillée des droits indigènes : l'Accord relatif à l'identité et aux droits des peuples indigènes (1995) qui est une composante des accords de paix au Guatemala, et les Accords sur les droits et la culture indigènes signés par les zapatistes et le gouvernement mexicain (1996). Mais, alors qu'elles avaient été votées par le Congrès, les réformes constitutionnelles qui devaient découler de l'Accord indigène guatémaltèque ont été rejetées lors d'un référendum national en mai 1999. Et au Mexique, depuis l'interruption des négociations de paix fin 1996, les Accords de San Andrés sont restés, jusqu'à présent, en suspens, sans traduction législative ni constitutionnelle.

Le Guatemala et le Mexique ne sont pas les seuls pays où la reconnaissance de droits spécifiques aux Indiens fait problème. Mais c'est sans doute dans ces deux pays que la question donne lieu aux plus fortes tensions.

Des droits de l'homme et du citoyen aux droits culturels

Les mouvements indiens modernes en appellent aux droits humains universels. Contre la discrimination raciale, ils affirment l'égalité de l'Indien, contre les forces qui l'enferment dans la dépendance, sa liberté et sa responsabilité, contre les humiliations, les viols et les violences, sa dignité. Ils luttent pour sa reconnaissance contre tout ce qui le nie. L'exigence éthique, l'autonomie de la personne telle qu'elle est définie par les grands penseurs des Lumières nourrit la conduite des acteurs indiens et de ceux qui les défendent. C'est parce que les droits de la personne sont particulièrement bafoués dans leur cas, que la cause des Indiens éveille la sympathie des défenseurs des droits de l'homme à travers le monde. Souvent les intéressés se présentent eux-mêmes comme des victimes. Ils expriment une protestation morale et invoquent les principes universels de justice.

Cette dimension était très présente dans le mouvement d'émancipation des Indiens guatémaltèques avant même qu'un déferlement de violence ne s'abatte sur eux. Elle était a fortiori au centre des préoccupations des organisations " surgies de la répression et de l'impunité " qui ont regroupé diverses catégories de victimes de la guerre, indiennes dans leur très grande majorité. Les deux " commissions de la vérité ", qui ont rendu des rapports détaillés et volumineux, étaient elles aussi guidées par le devoir de mémoire et la recherche des responsabilités éthiques et

politiques (indépendamment de suites judiciaires improbables).

L'exigence de la prise en compte de l'éthique dans la politique est au cœur du zapatisme. Celui-ci s'ancre dans une " insurrection morale " des Indiens du Chiapas qui s'apparente à celle de leurs frères guatémaltèques avant la plongée dans la guerre. Dans les deux cas, il y a au départ une conversion religieuse, elle-même vécue surtout en termes éthiques. Au Chiapas, en Amérique centrale et dans le reste de l'Amérique latine, la théologie de la libération exprimait une demande de justice pour les pauvres, qui ne se limitait pas aux populations indiennes. Elle a également inspiré, par exemple, le mouvement aristidien en Haïti et le mouvement des sans-terre au Brésil.

Dans les mouvements indiens, à cette intrication des dimensions éthique et religieuse, s'ajoute la dimension ethnique. La demande d'égalité et la revendication de la différence, l'affirmation de la dignité et celle de l'identité ne sont pas dissociables. L'impossibilité ou le refus de s'assumer comme indien implique la négation de soi et s'oppose aux exigences d'autonomie et de respect qui sont au fondement de l'éthique, et qui, dans les sociétés modernes, accompagnent aussi l'affirmation d'identité. La liberté est à la fois le principe de la responsabilité morale et de l'identité personnelle entendue comme " l'unité constamment construite et transformée d'une expérience de vie personnelle [7] ". Et aujourd'hui, les identités collectives relèvent elles-mêmes de plus en plus de choix personnels.

Mouvements sociaux ou mouvements culturels ?

Certains mouvements indiens se limitent ou se focalisent sur des enjeux socio-économiques (terre, crédit, marchés, infrastructures, services...). Ils présentent alors les mêmes caractéristiques et connaissent souvent le même sort que d'autres mouvements sociaux dans les sociétés dépendantes d'Amérique latine : hétéronomie, dualisation, éclatement, cooptation et répression par l'Etat. Un cas limite est celui des organisations paysannes indiennes " officielles " que le pouvoir mexicain a longtemps manipulées à l'aide d'une panoplie de mécanismes clientélistes bien rodés.

D'autres mouvements, les plus importants, tentent avec plus ou moins de succès d'articuler un conflit social (autour des questions de terre, d'accès au crédit, au marché et aux services), une demande de reconnaissance de la différence culturelle, une mobilisation sur des enjeux intéressant l'ensemble de la société nationale.

Le katarisme bolivien des années 1970 et du début des années 1980 a été l'un des exemples les plus accomplis. Il privilégiait les revendications socio-économiques, l'organisation syndicale et la référence à la classe paysanne, il intégrait une forte dimension identitaire et a joué un rôle clé dans les luttes contre la dictature et pour la transition démocratique. Il s'est décomposé lorsque, au milieu des années 1980, se sont effondrées les forces auxquelles il avait lié son sort : le couple, souvent conflictuel, formé par le mouvement ouvrier (avec son noyau dur des mineurs) et le populisme, héritier de la révolution de 1952. Le katarisme ne s'est perpétué depuis que sous des formes affaiblies et éclatées : comme composante du courant libéral modernisateur, autour de la figure de Víctor Hugo Cárdenas ; en tant que composante minoritaire d'un syndicalisme transformé et fragmenté, qui ne gravite plus autour du noyau formé par les mineurs ; ou, dans des cercles ethno-nationalistes ultra-minoritaires, débris épars qui tentent de relancer le rêve indianiste, toujours recommencé et chaque fois condamné à l'échec.

En dehors du katarisme s'est développé, toujours en Bolivie, un mouvement des Indiens des basses terres, qui est parvenu, à l'occasion de marches héroïques, à se gagner la sympathie d'une partie de la nation, mais est demeuré périphérique. Par ailleurs, parallèlement au reflux du katarisme dont la base était principalement paysanne, s'est développé, au sein des couches populaires citadines d'origine aymara, un courant néo-populiste (Conciencia de Patria) qui, dans sa revendication d'une identité métisse, incorpore de nombreux éléments de la symbolique indienne [8].

Le mouvement indien équatorien, avec ses deux composantes séparées, amazonienne et andine, est celui qui a le plus durablement maintenu sur la scène nationale le balancement, plus que l'articulation, entre conflit social et projet culturel. D'autres luttes paysannes indiennes, également exemplaires, sont demeurées circonscrites à une région, même si certaines (celles du Conseil régional des indigènes du Cauca en Colombie, celles de la Coalition ouvrière, paysanne et étudiante de l'isthme de Tehuantepec au Mexique, par exemple) ont eu un écho national important. Le mouvement de modernisation des communautés et d'intégration sociale des Indiens des hautes terres guatémaltèques a été happé dans la plus atroce des guerres centraméricaines, comme l'a relaté Rigoberta Menchú. Son récit, mélangeant de manière parfois confuse l'histoire de son peuple et son histoire personnelle, a servi récemment de support à un ouvrage polémique qui, au-delà du prix Nobel de la paix 1992, visait la désastreuse guérilla guatémaltèque et les ethnic studies nord-américaines [9].

Les luttes actuelles des Mapuche se construisent autour d'enjeux socio-économiques : la récupération des terres, la défense des communautés contre les entreprises multinationales forestières et contre l'Etat. Comme le katarisme, comme le zapatisme, comme les mouvements paysans indiens d'Equateur, de Colombie ou du Guatemala, elles cherchent à faire reconnaître la dette historique de la nation à l'égard des Indiens et à faire admettre que l'identité indienne est une composante essentielle de l'identité nationale. Dans cette perspective, les Mapuche, à l'instar des zapatistes ou des Indiens colombiens, jettent des passerelles en direction de secteurs, non indiens, des classes moyennes urbaines.

Il existe aussi des organisations, des cercles et des personnalités appartenant à une intelligentsia indienne en formation, qui situent leur action principalement dans la sphère culturelle, à distance des luttes sociales. Cette mouvance, très éclatée, en appelle à des principes, à des valeurs (cosmologie, spiritualité, etc.), à des droits culturels, et se caractérise par une faible propension ou une faible capacité à les inscrire dans un conflit social avec des enjeux, des adversaires et des alliés clairement définis.

Les plus radicaux sont quelques intellectuels indianistes qui s'isolent dans un discours antioccidental éthéré, souvent délirant. Dans les sociétés latino-américaines, traversées dans toutes leurs sphères, de part en part et depuis plusieurs siècles, par des influences occidentales massives, un tel discours est en effet sans prise sur le réel et incapable d'alimenter d'importantes mobilisations. Aucun indianisme radical, du type de l'islamisme politique ou d'un quelconque nationalisme à base ethnique ou religieuse, n'a prospéré en Amérique latine.

D'autres, plus nuancés et plus prudents, animent des associations culturelles, lancent des initiatives indépendantes ou tentent d'influer sur les politiques gouvernementales. Guillermo Bonfil Batalla voyait dans la nouvelle génération de l'intelligentsia indienne (instituteurs bilingues, écrivains en langue indienne...) formée dans le cadre d'un indigénisme en crise, un vivier pour une renaissance culturelle, sociale et politique.

Au Guatemala, dans les années quatre-vingt-dix, a émergé sur le devant de la scène une mouvance maya. Elle a fait sien l'Accord indigène signé par le gouvernement et la guérilla. Mais le rejet de ces réformes lors du référendum de mai 1999 manifeste la difficulté de ces acteurs culturels à articuler un conflit avec un adversaire.

Cependant, l'impossibilité maintes fois constatée d'articuler un mouvement indien sur un enjeu culturel séparé n'empêche pas que les dimensions identitaires, religieuses, ethniques et culturelles, et la question de la dette historique occupent une place de plus en plus centrale dans les mouvements indiens réellement existants, qui s'accompagnent aussi de l'émancipation des femmes indiennes et de leur irruption dans l'espace public.

Des mouvements démocratiques ?

De plus en plus, malgré leurs propres réticences et les difficultés qu'ils rencontrent, les acteurs indiens, ou plus

précisément certains d'entre eux, se projettent sur la scène politique. Mais ce n'est pas forcément le signe d'une consolidation ou d'un enrichissement. Il n'est pas rare que le passage au politique corresponde à une étape de désintégration du mouvement, et soit une sorte de fuite en avant. Ces acteurs politiques se coupent souvent de la base ou ont du mal à se mettre en phase avec elle. Ainsi, c'est après l'éclatement du katarisme que Victor Hugo Cárdenas est devenu une figure politique centrale qui, depuis la vice-présidence de la République, a tenté d'impulser des réformes visant à une meilleure intégration des Indiens à la nation bolivienne et à une plus grande participation au système politique. Ne trouvant pas à s'appuyer sur un mouvement social, l'application de ces réformes a eu tendance à s'étioler. En Colombie, les succès obtenus dans les années quatre-vingt-dix par des candidats indiens lors d'élections, n'ont pas empêché le fractionnement du mouvement et ont même contribué à l'accentuer.

La participation des Indiens à des élections municipales, régionales ou nationales ne doit pas masquer la persistance d'une abstention souvent massive, même lors de consultations sur des questions qui les concernent spécifiquement. Au sein de la population indienne perdurent la méfiance vis-à-vis de l'Etat et le sentiment que la logique et la classe politiques alimentent les divisions dans les communautés, sentiment justifié même si la politique n'est pas le seul facteur de division. En Equateur, lors des élections législatives de mai 1996, le taux d'abstention a été plus élevé dans les zones indiennes que dans les zones non indiennes en dépit du fait que, pour la première fois dans l'histoire du pays, le mouvement indien présentait des listes et un programme propres [\[10\]](#). Au Mexique, dans l'Etat d'Oaxaca, malgré l'adoption de modalités électorales conformes aux us et coutumes communautaires, les taux d'abstention continuent, couramment, à frôler ou à dépasser les 80 % [\[11\]](#).

Le Guatemala offre de nombreuses illustrations de la fragmentation du mouvement, de la déconnexion de ceux de ses représentants qui se hissent sur la scène politique et d'une forte abstention indienne récurrente. Ainsi la campagne pour la participation citoyenne, orchestrée par Rigoberta Menchú en 1995, n'a pas donné les résultats escomptés. En général, la figure et l'action du prix Nobel se meuvent sur une orbite internationale ou nationale, sans ancrage dans les communautés, malgré plusieurs tentatives de sa Fondation. Tout en étant moins bonne stratège que Victor Hugo Cárdenas, Rigoberta Menchú se comporte plus comme une candidate potentielle à la présidence ou à la vice-présidence de la République que comme l'animatrice d'un mouvement social. Et la faible mobilisation indienne lors du référendum de mai 1999 sur les réformes constitutionnelles a confirmé que les organisations mayas, qui faisaient campagne pour le oui, sont peu présentes sur le terrain. Elles interviennent surtout sur la scène nationale, et auprès des représentants de la communauté internationale dans la capitale.

L'espoir d'un débouché pacifique et démocratique à la question indienne au Guatemala repose sur le développement d'un mouvement autolimité, plus discret, mieux implanté dans les communautés. Ce mouvement existe. Contrairement aux interventions des intellectuels mayas orientées de haut en bas, il prend appui sur le local pour se projeter, éventuellement, vers le régional, le national et l'international. Il est porté principalement par des femmes, des comités civiques et des maires indiens (ces derniers, cependant, ne sont jamais des femmes), par des ONG et par divers autres acteurs qui articulent protestation éthique, revendications et actions socio-économiques, stratégies politiques municipales, stratégies éducatives et affirmation identitaire en termes de liberté individuelle, de construction du sens de l'expérience et non pas sous la forme substantifiée ou essentialisée que donnent souvent les intellectuels mayas à la notion d'identité. Il n'est certes pas rare que les élites indiennes locales s'éloignent elles aussi de leurs bases et se mettent à fonctionner sur le mode institutionnel plus que sur celui du mouvement social. Aussi peut-on se demander, dans de nombreux cas (Quetzaltenango, Nebaj, San Lucas Tolimán), si elles ne sont pas le germe d'un néo-indigénisme : des Indiens éduqués (educados) accaparant le pouvoir local et se transformant en nouveaux caciques, à la manière des instituteurs et promoteurs bilingues de l'indigénisme mexicain.

Dans l'ensemble cependant, les luttes indiennes en Amérique latine contribuent à l'invention d'une culture politique qui ne gravite plus de manière aussi exclusive autour de l'Etat et du système politique, mais s'élabore dans les rapports entre la société et les instances du pouvoir. Tout en se situant dans le cadre des nations issues des indépendances (contrairement aux craintes formulées par leurs adversaires, elles contribuent même à renforcer l'intégration nationale ou à enrayer les processus de désintégration), elles mettent en cause les modèles verticaux et

étatistes et tissent des réseaux en deçà et au-delà des institutions de l'Etat-nation.

En dépit de leurs limitations, particulièrement manifestes s'il s'agit de l'action politique, les mouvements indiens modernes sont fondamentalement démocratiques, et à plusieurs titres. Luttant pour les droits civiques, ils visent l'intégration des Indiens dans la nation sur un pied d'égalité et demandent l'application universelle du principe de l'égalité des citoyens. Ils se mobilisent pour une démocratie plurielle, pour les droits culturels, contre la discrimination raciale, le refus de la différence, les modèles valorisant la domination blanche ou l'homogénéisation métisse. Ce sont aussi des mouvements d'émergence de la société civile, à travers lesquels les Indiens s'affirment comme acteurs et sujets, s'émancipent de liens de dépendance (ce qui ne veut pas dire de toute influence), revendiquent des droits personnels et accèdent à une liberté créatrice.

Ces orientations (droits de l'homme et du citoyen, droits culturels, affirmation du sujet personnel), présentes à des degrés divers dans chacun des mouvements, les font participer d'un mouvement historique, et expliquent que leur écho dépasse largement l'orbite locale, nationale ou continentale. Le mouvement qui a acquis au plus haut degré cette dimension, le zapatisme, est aussi celui qui a eu le plus d'impact dans son pays et le plus d'écho à l'étranger.

CNRS France, le 2 février 2005.

Yvon Le Bot, « Le renversement historique de la question indienne en Amérique Latine », Amérique Latine Histoire et Mémoire, Numéro 10-2004 - Identités : positionnements des groupes indiens en Amérique latine , [En ligne], mis en ligne le 2 février 2005.

URL : <http://alhim.revues.org/document100.html>.

[1] Mario Vargas Llosa, L'utopie archaïque, Paris, Gallimard, 1999.

[2] María del Pilar Valencia, " Desarrollo de los derechos indígenas en Colombia ", in Magdalena Gómez, Derecho Indígena, México, INI, 1997, p. 266.

[3] Cité par Martine Dauzier, " Tous des Indiens ? La 'réindianisation', force ou fiction. Débats autour des essais de Guillermo Bonfil Batalla ", Cahiers des Amériques latines, n° 13, 1992.

[4] Le rôle d'institutions et d'acteurs externes (gouvernements, Eglises, ONG, organismes et réseaux internationaux) dans la genèse et le développement des mouvements indiens a souvent été souligné. Le plus souvent à juste titre, mais les interprétations en termes de manipulation ne rendent pas compte de la signification et de la portée du phénomène.

[5] Jorge León, De campesinos a ciudadanos diferentes, Quito, CEDIME Abya-Yala, 1994, p. 58.

[6] 1992 marque par ailleurs un tournant dans l'histoire de la violence politique en Amérique latine : un cycle des guérillas révolutionnaires s'achève, avec la paix au Salvador (d'autres foyers du cycle guévarien essaient de se maintenir au Guatemala, au Pérou, mais s'éteindront bientôt) et avec l'arrestation du leader de Sentier lumineux.

[7] Alain Touraine, Comment sortir du libéralisme ?, Paris, Fayard, 1999, p. 98.

[8] Stéphanie Alenda, " Bolivie : Conciencia de Patria, une forme originale de clientélisme au sein d'un parti politique ", Problèmes d'Amérique latine, n° 32, janvier-mars 1999.

[9] David Stoll, Rigoberta Menchú and the story of all poor Guatemalans, Boulder, Westview Press, 1999.

[10] Magdalena Gómez, op. cit., p. 316-317.

[11] David Recondo, " Usos y costumbres y elecciones en Oaxaca : los dilemas de la democracia representativa en una sociedad multicultural ", Trace (Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre), 36, décembre 1999, p. 85-101.