

SOMMAIRE

THIERRY SAIGNES

Thierry Saignes. <i>par Jean Revel-Mouroz</i>	5
Pierre Chaunu, l'Amérique et nous : essai d'égo-histoire. <i>par Thierry Saignes</i>	7
Bibliographie	21

FRONTIERES

L'impact du "narcotrafic" à Médellin. <i>par Vincent Gouëset</i>	27
---	----

DOSSIER

Questions indiennes : changement social et identité culturelle coordonné par Christian Gros

Questions indiennes : changement social et identité culturelle. <i>par Christian Gros</i>	55
Protecteur d'Indiens contre Vice-Roi : la lutte de Miguel de Eyzaguirre pour l'abolition du tribut au Pérou. <i>par Joëlle Chassin</i>	61
Revendications et stratégies politiques des organisations indigènes amazoniennes. <i>par Françoise Morin</i>	75
Le palimpseste maya : violence, communauté et territoire dans le conflit guatémaltèque. <i>par Yvon Le Bot</i>	87
Les guerriers du sel : chronique 92. <i>par France-Marie Renard-Casevitz</i>	107

Fondamentalisme protestant et populations indiennes : quelques hypothèses.

par Christian Gros 119

Les femmes indiennes et la reproduction culturelle : réalités, mythes, enjeux. Le cas des femmes indiennes au Chiapas, Mexique.

par Jules-France Falquet 135

Tous des Indiens? La réindianisation, force ou fiction. Débats autour des essais de Guillermo Bonfil Batalla.

par Martine Dautier 147

INFORMATION SCIENTIFIQUE ET COOPERATION

Aqui entre nos : Madame Paul Rivet.

Juan Cueva Jaramillo 161

LES INSTITUTIONS SCIENTIFIQUES ET L'AMÉRIQUE LATINE

La politique scientifique et technologique du Brésil et la conception du développement national.

par Fernanda A. da F. Sobral 163

LES MANIFESTATIONS SCIENTIFIQUES

Les nouvelles politiques d'ajustement en Amérique latine. Guadalajara, Mexique, 24-27 février 1992.

par Bruno Lautier 171

DIALOGUES

Partis et représentations politiques

par Stéphane Monclaire 173

LECTURES 178

Thierry Saignes

(27 septembre 1946 - 24 août 1992)

Dans un laboratoire pluridisciplinaire comme le CREDAL, où les chercheurs et enseignants-chercheurs sont issus de formations et d'écoles de pensée diverses, il est précieux d'avoir des repères.

Thierry Saignes a été l'un de ces chercheurs capables d'orienter notre travail collectif, sachant identifier les thèmes fondateurs de la recherche en histoire et ethno-histoire, hors de la mode et de l'accessoire. Par son exigence intellectuelle et une franchise guère commune, il nous a tous aidés à ne pas accepter la facilité et l'inertie, à remettre en cause nos orientations et modes de fonctionnement.

Au fil des années, il avait su nous faire partager avec Thérèse Bouysse-Cassagne avec qui il occupa pendant douze ans la direction de l'équipe d'ethno-histoire, une passion, celle qu'ils éprouvaient pour un petit pays souvent oublié d'Amérique du Sud, la Bolivie, et celle d'un métier complexe et difficile, celui d'historien.

Ensemble, ils participèrent avec d'autres, certes, au développement des études andines en France. Cette recherche construite dans un esprit de tolérance et d'ouverture s'assortissait de la défense d'une éthique professionnelle.

L'accueil que les jeunes étudiants, les chercheurs étrangers et les chercheurs français reçurent de Thierry fut toujours chaleureux et généreux : le savoir étant avant tout pour lui échange et don et non captation et monopole.

Du jeune chercheur travaillant sur les Chiriguano à l'homme préoccupé par les Indiens, la société coloniale et le métissage nous avons suivi les inquiétudes, les trouvailles, les moments heureux. Sa bibliographie, ci-jointe, témoigne de l'ampleur des domaines que sa recherche contribua à ouvrir et approfondir. C'est au moment où son rayonnement comme directeur de recherche et guide de jeunes doctorants allait jouer pleinement que le CREDAL et la communauté scientifique le perdent.

Thierry était un homme discret, qui parlait peu de lui-même et ne s'ouvrait qu'à ses proches. C'est à l'amitié de témoigner de la richesse de cette personnalité et de la fécondité de sa pensée.

Thierry était un paysan. Ou si l'on préfère, un héritier des paysans. Il m'a dit un jour, rapporte son ami Jean Luc Gréau : il y a trois choses en moi, la Terre, la Mère, la Bolivie. Ce qui voulait dire très précisément, je ne saurais l'affirmer mais ces paroles renvoient sûrement à la relation à la fois affective et matérielle qui unit le paysan à la Terre. Pour Thierry aussi, ce lien était de même nature, très profond. Et la Bolivie était d'abord pour lui un pays de paysannerie très traditionnelle, l'une des plus respectables au monde.

La tolérance était l'autre aspect de sa personnalité qui s'imposait à tous. Tandis que les paysans sont plutôt méfiants ou hostiles aux étrangers, lui montrait au contraire une extrême bienveillance et une extrême curiosité vis-à-vis des étrangers à sa famille, à sa nation ou à sa culture, presque à l'excès pourrait-on dire. Si j'évoque sa tolérance avant sa culture, c'est parce que cette tolérance n'était pas le fruit de son éducation ou de ses études, elle faisait vraiment partie de son caractère.

Au cours des dernières années, Thierry réfléchissait sur sa vocation de bolivianiste. Dans un essai d'égo-histoire qu'il avait adressé à son directeur de thèse d'Etat, Pierre Chaunu, il avait souhaité nous faire partager ses réflexions. Nous remercions Monsieur Chaunu de nous autoriser à publier, aujourd'hui, ce texte encore plus émouvant pour nous, qu'au moment où il fut écrit.

Le CREDAL, tient à remercier les nombreux collègues et amis qui nous ont manifesté leur sympathie lors du décès de Thierry Saignes. Les lettres de ses amis boliviens nous sont allées droit au cœur.

Jean Revel-Mouroz
Directeur du CREDAL-CNRS

Pierre Chaunu, l'Amérique et nous : essai d'égo-histoire

Thierry Saignes*

"La grande défaite en tout, c'est d'oublier."
Louis-Ferdinand Céline

"Todas as cartas de amor são ridículas. Não seriam cartas de amor se não fossem ridículas. Mas a final, são as criaturas que nunca escreveram cartas de amor que são ridículas."
Fernando Pessoa

"... Il faut plus : Il faut entendre les mots qui ne furent jamais dits, qui restèrent au fond des coeurs (fouillez le vôtre, ils y sont) ; il faut faire parler les silences de l'histoire, ces terribles points d'orgue où elle ne dit plus rien et qui sont justement ses accents les plus tragiques."
Michelet (1842)

Par quelles voies advient-on à ce que nous sommes ? Comment choisit-on son champ d'action et de réflexion ? Ces questions, que tout un chacun a dû se poser à la veille de décisions cruciales, avaient ressurgi lorsque, au retour d'un premier séjour de deux ans en Bolivie, je lus *L'Amérique et les Amériques*. D'apprendre que son auteur n'était jamais passé au Nouveau Monde me confondit. D'où venait ce pouvoir de pénétration qui avait permis à Pierre Chaunu de dévoiler les espaces-temps américains ? Aujourd'hui, je renverserais la question : c'est peut-être parce qu'il a pris soin de ne pas se laisser égarer par un réel de surface que ce scrutateur a pu, à distance, restituer les grandes articulations spatiales et les rythmes d'une palpitation continentale.

Vingt-cinq ans après la parution de cet ouvrage, point d'orgue de l'oeuvre américaine de l'auteur qui se consacra dès lors à la généalogie d'un autre destin collectif, celui de l'Europe moderne, Pierre Chaunu a levé le voile sur ce qui l'a poussé à s'engager sur les sentiers du passé. Dans les différentes versions de cet examen rétrospectif, il revient sans cesse sur le secret essentiel de sa "vocation" : une entreprise qui se détourne de l'action au présent (c'est-à-dire qui ne contribue pas à créer de la richesse matérielle) renvoie à un manque fondamental. Pour combler cette absence aurorale, elle est vouée à un investissement intellectuel du monde, que ce soit dans l'Ailleurs ou dans l'Avant. Précisons cependant qu'une fois engagé dans son métier, cet historien n'hésita pas à investir le présent avec toute l'ardeur que l'on sait.

* Directeur de recherche, CREDAL-CNRS

Ce n'est qu'au troisième séjour en Bolivie qu'hésitant entre plusieurs futurs possibles, je me décidai à m'inscrire en thèse d'Etat. Je lui écrivis. Il accepta sans me connaître. Par la suite, nous nous vîmes fort peu. Il m'invita à exposer mes travaux à son séminaire. J'en revenais avec le sentiment de n'avoir su expliciter ma démarche, mon objet de recherche, mes raisons de repartir aussi souvent. Pierre Chaunu n'a pas voulu s'enfermer dans un continent mais plutôt "tenter une histoire du monde en Amérique". Quinze ans après ma première lettre, il est temps d'expliquer pourquoi je suis resté américaniste.

"Le plus court mouvement vers soi-même passe par un tour du monde" dit-on non sans ironie. D'autres voies pouvaient écourter une telle agitation : n'est-ce pas "quasi le même de converser avec ceux des autres siècles que de voyager" (Descartes) ? Choisit-on vraiment ? P. Chaunu a livré les "étonnements" (au sens étymologique) qui ont forgé son rapport au monde et au passé. Exercice périlleux : la marge est étroite entre le "je m'ai naturellement en grande défiance" de Tocqueville et "l'artiste doit être dans son oeuvre" de Flaubert, ces deux grands normands tutélaires. Mais je sais que le destinataire de ce retour contre soi ne restera pas insensible au risque encouru.

L'Homme à cheval

Le rapprochement de L'Amérique et les Amériques avec ce roman fort peu connu de Pierre Drieu la Rochelle surprendra. Ces deux ouvrages partagent la même aptitude à révéler les architectures et les failles secrètes d'une terre et d'une société singulières que leurs auteurs ne connaissaient pas directement (ce sont des anti-Hergé en quelque sorte). Depuis Buenos Aires grâce aux conversations avec Victoria O'Campo, depuis Paris-Caen "avec les yeux de Braudel", on plante un décor, on noue des intrigues, on jette des périodes : d'un côté, jésuites et francs-maçons, oligarques et démagogues, provinces et capitale se disputant les faveurs d'une armée impatiente ; de l'autre, poids des structures ou dynamiques de la conjoncture commandant les oscillations de longue durée.

Des esprits chagrins reprocheront des approximations de détail (le colonel Jaime Torrijos a peu à voir avec les présidents réels Santa Cruz ou Malgarejo ; le maïs n'est pas tout, les tubercules ont joué un rôle capital dans les Andes qu'on aimerait voir signalé en dehors de la maladie de la pomme de terre en Irlande en 1848), des parti-pris contestables-notamment chez les deux auteurs l'idée d'un échec de l'humanité amérindienne, ce qui m'avait choqué au début. A présent, je serais plus sensible à l'angoisse de ces cultures devant la menace d'entropie : les fantastiques dépenses en chasse aux têtes-trophées, en festins anthropophagiques, en "beuveries solennelles", en sacrifices

humains, ou en tortures rituelles, avaient pour but de capturer des identités "étrangères" et d'assurer le renouvellement de la fertilité ainsi que la circulation de l'énergie cosmique.

Ces oeuvres sont avant tout pionnières : elles posent les cadres qui permettent de penser ensuite les évolutions. Leurs qualités rares d'imagination abstraite et d'intuition scientifique font merveille dans cet inventaire : immensité et cloisonnement d'un continent étiré le long du méridien ; enclavement des cultures jétées en archipels. Avec le souffle d'un Walt Withman ou d'un Saint-John Perse, elles taillent dans la durée ("on ne taille pas dans le réel sans se couper" dit le poète), accusent les contrastes, dévoilent les enjeux réels (ainsi les lumineuses pages sur "l'erreur chronologique" de la rupture avec la métropole ibérique imposée trop tôt ou trop tard du dehors" au prix non d'une guerre d'indépendance mais d'une série catastrophique d'implacables guerres civiles" -faillite précoce qu'illustreront directement les cuartelazos du Colonel Torrijos). J'imagine que, né en d'autres temps ou sous d'autres cieux, P. Chaunu se serait jeté dans l'aventure américaine comme *hidalgo* ou officier en manque de panache.

A que has venido ?

Pourquoi, à Montpellier, vers l'âge de dix-douze ans, quand j'allais rendre visite à ma mère, qui avait conservé l'appartement familial -après que mon père eut emmené avec lui ses trois enfants pour les élever avec sa troisième épouse-, commençais-je à dessiner sur du bristol des grandes cartes de l'Amérique du Sud avec, au centre, une immense Bolivie, coeur hypertrophié prêt à absorber la masse continentale ? Si je le savais, je n'aurai plus besoin de partir et je me remettrais à un thème d'histoire disons régionale, comme celui de la forêt méditerranéenne au Moyen Age.

Durant l'adolescence, sans exclure complètement le premier, un autre pays prit le relais : la Suisse -nouveau point de fuite pour le languedocien de la plaine que j'étais. Lors de camps de montagne, durant l'été, je multipliais les incursions vers les cols donnant sur le Valais. En seconde, sur les conseils de mon professeur d'histoire et de géographie, je présentai un projet d'étude du Val de Bagnes entre barrage et raccards pour une bourse Zellidja que je n'obtins pas. Dès que je le pouvais, depuis Montpellier, je partais marcher quelques jours dans les Alpes ou le Massif Central, le plus souvent seul. Ou plutôt en compagnie de Giono et de Ramuz.

C'est finalement la coopération militaire qui me permit, quelques mois après l'agrégation d'histoire, d'aborder les Andes. Parti précipitamment (il n'y avait pas de poste mais un lecteur de français ne rejoignit pas le sien au dernier moment), j'arrivai léger à La Paz : la valise qui contenait quelques notes de

lecture et des livres disparut lors du transbordement à Lima. La première année, l'Ecole Normale Supérieure fut souvent en grève (les cours au gaz lacrymogène et les enterrements d'élèves me firent découvrir un autre rapport au risque et à la mort), la seconde année, elle fut fermée par le nouveau gouvernement militaire.

Je parcourus le pays avec tous les moyens de transport possibles, le plus souvent sur des camions et à pied. Plus j'avancais, moins je saisisais ce que j'y faisais. Circulant seul, j'étais invité partout, traversant les strates d'une société hétéroclite fondée sur l'ancienne "cascade ethnique et sociale des mépris", chacune déplorant l'existence des autres pour expliquer le non-achèvement de la nation : elle avait perdu la moitié de son territoire depuis l'Indépendance, elle ne devait sa survie qu'à la neutralisation réciproque de ses puissants voisins prêts à la dévorer, bref un non-sens géographique. Ce môle de hautes terres centrales était en fait une peau de chagrin. Je compris ce qui le rapprochait de la Suisse. Le modèle de l'Etat-nation n'avait pas pris : un pays cloisonné, divisé en multiples cultures et langues, sans limites définies. La contrebande (des produits ou des capitaux) était la raison d'être de ces contrées apatrides : les "Indiens" n'étaient-ils pas traités comme des "étrangers sur leurs propres terres" ? Le pourcentage de Boliviens vivant au dehors n'était-il pas un des plus forts d'Amérique ? Quant à la Suisse, ce refuge doré au mal d'être européen ? Désespéré d'avoir à rentrer, j'écrivis un pamphlet brouillon : "La Bolivie n'existe pas" (déjà comment l'appeler ? Charcas, Haut-Pérou ? Pourquoi Bolivar, ce général lointain ?), reproduisant sans le savoir le geste rageur de la reine Victoria qui, en 1853, apprenant l'expulsion de son consul, raya ce territoire de la mappemonde. Je compris aussi que ce haut pays, au-dessus des nuages, s'abritait derrière ses mythes. Comme les mystères très malins qui, en Camargue, "se cachent dans la lumière" (Giono), la Bolivie laissait prospérer les clichés, le plus souvent développés par les Occidentaux, de l'Indien taciturne, du mineur exploité, du guerillero martyr. Mais il me faudra de longues années pour percevoir la secrète singularité et la cohérence interne de cette société plus structurée et à l'identité plus assurée qu'il n'y paraît. En attendant, les créoles ne juraient que par 1789 et Victor Hugo, les métis au mieux voyaient dans l'Indien un pauvre type qui n'avait pas su se débrouiller, et les paysans eux-mêmes au cours de fêtes déchirantes s'appuyaient sur mon épaule en déplorant : "nous sommes des Indiens de merde". Tous me renvoyaient la même interrogation : "Qu'es-tu venu faire ?". Ils ne comprenaient pas qu'on puisse venir "se perdre" chez eux, dans ce non-pays, dans leur misère. C'était leur première question, lancinante, écho obsessif au *No hay remedio* ("Il n'y a pas de solution") que le vieux chroniqueur Waman Poma de Ayala égrenait dans sa pathétique errance. Ils voulaient savoir. Je n'ai jamais su leur répondre (pouvais-je évoquer mes rêveries géographiques des samedis d'enfance ?). A présent, je saisis que je venais précisément "m'y perdre".

Frontignan-Montpellier

Je suis ce qu'on appelle un "enfant sandwich", celui du milieu coincé entre un frère aîné tant attendu et idolâtré par le père et une soeur non moins attendue et idolâtrée par la mère. Mon père (1895-1960) tournait le dos à son passé. Il était issu d'un grand père charretier, arrivant d'on ne sait où à Frontignan (ainsi l'appris-je en consultant les registres d'état-civil) en 1832, et d'un père promu au rang de viticulteur et négociant en vin. A la mort de celui-ci en 1912, il alla s'installer avec sa mère à Montpellier puis partit à la guerre : il fit tous les fronts, gazé à Verdun, paludisme à Salonique. Il pratiqua un tas de métiers (mais jamais celui qu'il aurait aimé : professeur de piano) et à la cinquantaine, il "nous" eut, trois enfants d'un second mariage : il brisa la chaîne de l'enfant unique. Mais il ne connut point de repos puisqu'il mourut à l'âge de prendre sa retraite.

Mon père rêvait de réussite. Il nous plaça mon frère et moi chez les Jésuites où je fus malheureux et mauvais élève (mon frère, bien sûr, cumulait les prix d'excellence). Notre grande joie était de partir l'été à la maison de campagne que notre belle-mère louait à des cousins dans les Cévennes. Un été, tous les soirs, durant plusieurs semaines, notre père nous conta les aventures d'un jeune homme parti très tôt à la guerre puis s'embarquant pour l'Amérique (c'est-à-dire les USA) où il amassait fortune et succès. Nous réclamions sans cesse la suite. C'était une vie, ce qu'il avait vécu, ce qu'il aurait aimé vivre.

J'ai longtemps cru que mon père s'était peu intéressé à moi. Or, très tôt, en dépit de mes mauvais résultats scolaires, il me trouva le surnom (on se moquait beaucoup entre nous) de "petit prof" -ce que je finis pas devenir (après avoir redoublé ma 5ème on m'envoya au lycée où je commençai à respirer). C'était bien vu. Je ne possède que deux signes directs de lui : un Atlas Général Larousse qu'il me rapporta de Paris en avril 1959 et une carte postale (je l'ai retrouvée il y a deux ans : il commença par le prénom, qu'il barra, de mon frère), qu'il m'envoya lors du même voyage, représentant le Musée de l'Homme. Cinq ans plus tard, je m'inscrivis en licence de géographie et cinq ans après je prenais mon premier poste d'enseignement au lycée de Sète. Aujourd'hui, je m'occupe des séances de la Société des Américanistes au Musée de l'Homme et je publie dans la revue l'Homme. C'était bien vu.

Porté par l'attente de mon père, je lui fus cependant infidèle -au plan des ambitions intellectuelles- à quatre reprises. Durant la première année de lycée, notre professeur d'histoire et géographie nous fit visiter le Vieux Montpellier dont mon père n'avait cure - hors de son club de bridge à l'hôtel Métropole avec le patriciat local. J'en revins émerveillé : je découvris que nous campions aux portes de la ville médiévale dont nous séparait, à 50

mètres, la tour de la Babotte (de l'autre côté, à 50 mètres, la gare : tout notre destin familial s'est joué entre ces deux bornes). Ainsi, faute de racines explicites, on pouvait se rattacher à un passé par la connaissance (bien plus tard, à Paris, je m'installerai dans un immeuble du XVII^e siècle, chancelant, à Montmartre).

La deuxième rupture se situe au milieu de la seconde année de faculté : inexplicablement en quelques heures (mes grandes décisions ont été brutales et irrévocables : elles me restent incompréhensibles), je décidais de changer de licence, de m'inscrire en histoire tout en préparant le concours des IPES. Je passai donc de Raoul Blanchard, figure emblématique de ma géographie personnelle, à Marc Bloch dont Montpellier avait gardé un trop discret souvenir et dont les rapports avec Lucien Febvre m'ont longtemps paru énigmatiques. C'est sa lecture qui m'orienta définitivement vers le Moyen Age (je soupçonne que mon prénom, de saveur médiévale - rare et incongru dans le sud à cette époque-, y fut pour quelque chose : là encore mon père rompait la chaîne des Hyppolite Saignes qui nous a longtemps amusés). Depuis, je n'ai jamais abandonné le Marc Bloch des Caractères originaux... et de L'étrange défaite.

De la migration au métissage

Les deux autres ruptures concernent le choix du monde amérindien contre les performances anglo-saxonnes et le passage de l'enseignement à la recherche. A l'horizontalité spatiale et temporelle nord-américaine (je refusai une première proposition pour le Canada), je préfèrai la plongée dans le très vieux passé autochtone et ibérique des Andes. Or, au cours du premier séjour, sur les conseils de don Gunnar Mendoza, directeur des Archives Nationales Boliviennes, je finis par me fixer sur les guerres menées contre la frange pionnière par un groupe d'origine guarani établi sur le piémont sud-oriental. En matière d'enracinement millénaire, j'étais servi : ces "sauvages", partis du Paraguay, venaient de conquérir ces confins en même temps que les Espagnols tout en dominant (et se mélangeant avec) les populations locales et se livrant entre eux à des luttes sans fin. Ils combattront trois siècles durant jusqu'à trouver le salut dans la mort ou l'exil. En fait, les Chiriguano avaient de nombreux points communs avec les Boliviens : ils s'estimaient au-dessus des lois, ils visaient une liberté gagnée sur tous les tableaux - comme dirait Freud, "ils vivaient au dessus de leur moyens".

En même temps, ces "Indiens" ne correspondaient pas à l'image requise : loin de toute plongée vers un soubassement archaïque, ils imposaient une identité hétéroclite fabriquée par des individus, métissés de surcroît (avec des ethnies locales), qui, fascinés par les Blancs, n'avaient de cesse de prendre leurs habits et leurs femmes pour devenir "comme" eux. Dans

l'intervalle, ils se bricolaient une culture "locale" à base d'eschatologie guarani, de rituels guerriers du Chaco et d'autres emprunts d'origine arawak, andine (jusqu'à mâcher de la coca) et occidentale. Expérience radicale et singulière : ils s'évanouiront aussi vite qu'ils avaient fait irruption dans une même fuite en avant dans la migration et le métissage (donnant naissance au camba, nom qui désigne les habitants des basses terres boliviennes). Mais il me faudra quinze ans pour déchiffrer l'énigme de leur nom : chiriguano ne vient pas du quechua ("excrément froid") mais bien du guarani : "ceux qui se sont expatriés et ont épousé des femmes guana".

En attendant, le dépaysement était total. Rien à voir avec l'altiplano de *L'homme à cheval*, ses bourgades au plan en damier, ses marchés, ses caravanes de lamas transportant sel, maïs, coca ou tubercules, et les carnivals miniers. J'avais spontanément repris les chemins du sud, opté pour la périphérie, pour les sociétés marginales refusant la division sociale, pour la "Barbarie" contre l'"Empire". Dans ce choix des "espaces morts de l'érudition, de la Lozère au Zambèze" (M. de Certeau), j'affrontais le temps immobilisé des bourgades et des haciendas oubliées où il s'agit d'appriivoiser un autre type de "vide": le vrai, le pascalien, celui d'un "roi sans divertissement" (Giono). Il me faudra plusieurs années avant de remonter le versant, d'oser frapper aux portes des centres urbains coloniaux et d'enquêter à Potosi, un des pôles de l'économie-monde. Pour cela, deux détours furent nécessaires.

Premier détour : Santiago

Après avoir soutenu en juin 1974 ma thèse sur "une frontière fossile", je repartis en Bolivie dans le cadre d'un programme de recherches collectives devant porter sur le versant oriental. Le 14 juillet, je fis la connaissance d'un chercheur original, Louis Girault, qui depuis plus de vingt ans, sans grandes aides, prospectait le Pérou et la Bolivie pour étudier la céramique, les textiles, les musiques, les plantes médicinales, thèmes prémonitoires mais qui en cette époque des "modes de production" suscitaient plutôt des ricanements. Cette rencontre pour brève qu'elle fut, puisqu'un an après il mourait à La Paz, fut l'occasion d'un détour dont la fécondité et la cohérence m'apparurent bien plus tard.

C'est le jour de la Saint-Jacques, le 25 juillet 1975, que Louis Girault fut, comme mon père et mon frère, foudroyé par un infarctus. Cette disparition brutale -dans mon bureau où je le logeais- rouvrit un double deuil mal cicatrisé. Comme mon père, il nous quittait au moment où il allait enfin "souffler": il venait d'obtenir un poste aux Hautes Etudes et son épouse avait acquis une maison dans le Pays d'Auge où il pensait rédiger sa thèse. Comme mon frère Jacques (1944-1971), il partait trop tôt (à 56 ans) avant

d'avoir donné toute sa mesure. Longtemps, j'ai cru que Jacques se traduisait en espagnol par Santiago (en fait c'est Diego) et un de mes premiers projets de thèse en Bolivie concernait le culte de Saint-Jacques, qui prolongeait dans les Andes celui de la très vieille et très importante divinité de l'Eclair. Rendre son dû à Girault, m'acquitter de cette double dette, nécessiterait quinze ans.

Moi qui ne comprenais rien aux plantes et qui avais horreur de la magie, à la demande d'Anna Girault, je coordonnai une équipe de jeunes bénévoles pour transcrire et publier les fiches accumulées par L. G. sur l'herbier et d'autres produits utilisés par des guérisseurs itinérants originaires des vallées orientales entre le Pérou et la Bolivie. L'ouvrage parût en 1985, fut traduit en espagnol ainsi que la thèse de troisième cycle (inédite) et deux autres ouvrages de Louis G. que je présentai à La Paz en avril 1990. L'essentiel était publié et restitué à ceux qui avaient tant reçu et attendu du couple Girault.

Pour comprendre l'origine du savoir empirique des Kallawaya, je dus plonger dans les archives qui me permirent de mieux de poser les rapports entre cultures d'altitude et cultures amazoniennes. Quant à la mobilité de ces chamanes dans les Andes puis dans tout le continent, je devais la relier à ce qui allait bientôt constituer mon principal thème de recherche : les migrations internes dans les Andes coloniales. Dans cette série de ruptures qu'affrontait le migrant, en particulier dans son rapport aux morts et aux ancêtres, l'assistance thérapeutique pour rétablir un lien avec les puissances de l'autochtonie, maîtresses de la reproduction, devenait essentielle.

Second détour : Séville

Le deuxième détour fut tout autant "accidentel" quand Pierre Chaunu me proposa de poursuivre mes recherches dans les fonds espagnols. J'ignore quel choc reçut cet homme de l'est en découvrant le baroque andalou et une religiosité toute empreinte de "paganisme" (l'intimité des Sévillans avec leurs Vierges éclaire les cultes mariaux américains). Aux Archives Générales des Indes, je n'avais pas à éplucher les comptes des expéditions maritimes ni ne disposais de la "boussole des libros de registro". Je dus entreprendre un écrémage de séries bien plus dispersées pour trouver traces des paysans migrant le long du versant oriental entre altiplano et forêt. Ces fonds, ingrats sur les thèmes d'histoire régionale, me firent découvrir une perspective bien plus riche : le fonctionnement global du système colonial, en particulier l'immense chaîne des prélèvements opérés sur les paysanneries indigènes. Remontant des bourgades désertées aux centres miniers, je me hasardai enfin à rentrer à Potosi qui animait un gigantesque marché interne, clé de la dynamique des recompositions du lien social, économique et culturel dans

les Andes (j'avais d'ailleurs pensé pour cet hommage d'écrire un : "Vivre et mourir à Potosí" -pour sortir des clichés sur la "bouche de l'enfer").

Travailler aux Archives tous les jours coûtait car je crois que depuis 1949 le service s'est détérioré (et ne s'améliore toujours pas : en avril 1991, on attend presque une heure entre chaque liasse) et dans cette masse océanique les pêches étaient d'un rendement largement inférieur à n'importe quel fonds en Amérique latine. De temps en temps j'opérai des sondages dans la série Indiferente General (bel euphémisme pour désigner un lot de 5000 liasses que depuis trois siècles les archivistes n'ont pas été capables de cataloguer). Un jour même, je jouai ma date de naissance : la liasse 1946 n'offrait aucun intérêt. Dans cet abîme de papier, les horizons s'estompaient, le temps se délitait.

Au dehors, tout était léthargie. On était loin de l'Europe mais pas encore en Afrique. Si les aïeux avaient conquis l'Amérique, il était clair que leurs lointains descendants n'avaient pas la moindre idée de ce qu'elle était devenue. Depuis la décadence du Siècle d'Or, ce fameux jour de 1654 où tous les négociants andalous "désabusés" -desengañados del mundo-s'étaient enfermés dans les couvents, la ville s'était assoupie (la Bolivie que je connus évoquait par certains aspects notre XIX^e siècle finissant, Séville notre province de l'entre-deux-guerre) dans une indolence qui lui paraissait proche du bonheur. Et de fait, cette vie bornée entre la Giralda et la Macarena, où on affrontait l'éternité (hoy es siempre todavía : "aujourd'hui est toujours encore" proclame le dicton sévillan) entre tapas, paseos et toros, n'en était pas loin pour qui était du lieu. L'étranger, lui, en dehors d'un accueil cordial car indifférent, ne franchissait pas les seuils (au moins, les Latino-Américains vous posent d'emblée dans l'affrontement) Seul le vieux Don Ramón Carande me donna un conseil que je suis encore à la lettre : Sigo coleccionando ilusiones y camino mucho (je continue de collectionner les illusions et je marche beaucoup").

Sang et eau : aux sources de l'anthroponymie

Passer des Alpes ou des Andes à la plaine andalouse n'était pas évident : la sierra Morena ou les Pyrénées basques étanchèrent à peine ma soif d'altitude. Les pulsations océaniques orchestrées depuis le Guadalquivir, qui ont fasciné un homme des terres lourdes et grasses de Lorraine ou de Normandie, n'étaient pas mon lot. À écrire cela, je me rends compte que la Suisse et la Bolivie ont un autre point commun : prisonniers de leur gangue continentale, ils n'ont pas accès à la mer. Ce sont, au sens propre, des pays méditerranéens. Ces deux châteaux d'eau, privés de façade maritime, me renvoyaient à un autre paradoxe quant à l'écoulement des liquides.

J'ai longtemps cru que le patronyme paternel évoquait le sang (les camarades

de classe ne se privaient pas de le rappeler) et je le trouvais par moment bien lourd à porter. Grande fut ma joie quand en terminale la consultation d'un dictionnaire de noms propres m'en délivra, Saignes ou Sagnes en Occitan signifie une "prairie humide". Ces toponymes abondent dans tout le sud et c'est à la bourgade Saignes du Cantal que j'attribuais le privilège d'avoir abrité la lignée masculine. Je n'ai jamais pu l'établir. J'aimerais croire que celle-ci était composée de colporteurs partant pour l'Espagne (où on les connaît comme "gabaches") et finissant par s'établir peu à peu sur les rives languedociens.

Sang, eau et vin : attiré par la modernité urbaine, mon père avait refusé cet "héritage immatériel". C'est dans les Andes que ce tryptique allait prendre sa pleine signification comme pratique puis comme enjeu de sens, comme toujours. Déjà à Montpellier, j'avais bénéficié d'un excellent entraînement : mes fonctions dans le syndicalisme étudiant m'avaient posé comme défenseur de l'honneur local dans les compétitions à boire lors de Congrès. Le drame est que j'avais de bonnes dispositions : je battais invariablement mes concurrents toutes catégories.

Dans les Andes, Indiens et Métis m'attendaient au tournant : a ver el gringuito ("voyons le jeune gringo !") ! Que ce soit à la *chicha* (bière de maïs) ou au *coktelito* (alcool dilué), je l'emportais sans peine (ils n'ont en fait aucune résistance, on verra pourquoi). Avantage pratique, ils me confiaient rêves et frustrations (il n'y a qu'en ville que mes talents m'ont joué quelques tours : au Carnaval de Tarija en février 72, je me suis offert 24 heures de coma éthylique). Je trouvais quand même qu'ils buvaient beaucoup et fréquemment : tous les dimanches, c'était la même dislocation des corps dans l'hébetude vespérale, parfois allongés au travers des voies ferrées. En matière d'auto-destruction, il ne craignaient personne.

Ce n'est que par hasard en 1988, à la suite d'une commande d'article de la Revista de Indias, que j'exhumai dans des documents provenant d'archives privées à Madrid un rapport de l'entrepreneur minier Capoché sur la consommation des feuilles de coca à Potosi en 1610 dont il liait le déclin à la montée du vin. Ce point m'intrigua et c'est ainsi que j'entamai l'examen des conduites d'enivrement dans les Andes préhispaniques et coloniales. Ce que j'y trouvai me passionna : les Indiens demandaient au vin (puis aux alcools distillés) la faculté de s'enivrer plus vite afin de "tomber raide mort", état qui leur permettait de parcourir le temps (passé/futur), parler avec leurs aïeux ou de s'identifier aux éléments du paysage. Pour eux, d'ailleurs, les morts n'étaient que des "gens ivres" : j'aurais voulu ainsi retrouver les miens. Cet état cataleptique était précédé d'une phase verbale intense frappée de glossolalie, qui consistait, pour les Indiens, à baragouiner l'espagnol et, pour les métis, le quechua ou l'aymara : elle marquait donc leur aspiration à manier le registre culturel de l'Autre.

Mais s'énivrer (associé aux actes d'uriner et de vomir) doit surtout servir à stimuler la circulation des fluides, souci majeur d'un monde hanté par la sécheresse et les gelées. La bière de tubercule ou de maïs fermenté représente la conjonction des principes vitaux féminins (liquides) et masculins (semence/ferment) puisés dans le sang, le cycle de l'eau et des éléments fécondants permettant la reproduction générale de la fertilité. Comme le vin, la chicha était le sang de la terre et dès la fin du XVI^e siècle ne manqua pas d'être soutenue la croyance qu'elle était le "sang du Christ". L'étymologie des noms propres ("chose capitale" rappelle Flaubert) pourrait rythmer toute cette enquête. Mon père avait "oublié" le sens de son patronyme mais savait-il qu'il avait épousé une Fontenay, ma mère, avant de la répudier pour une Aigoïn, ma belle-mère, si liées à l'eau (fons, aqua) ? Cette remontée aux sources devait s'accompagner d'un désir d'ascension sociale puisque mon père s'alliait à deux anciennes et déclinantes noblesses provinciales (Berry/Normandie/Dauphiné dans un cas, Cevennes/Alsace dans l'autre). En fait, le croisement se redoublait aux plans social et géographique. L'identité opère en gestion continue, elle n'est pas donnée immuable. Que disaient d'autre les Chiriguano ? Ce que j'ignorais, c'est que dans les Andes j'allais retrouver migrations et métissages, et ce bien avant les Européens : l'Inca n'avait-il pas passé son temps à déplacer et à déporter les ethnies ?

L'Indien créole

Si l'étymologie latine liait les noms de ma mère et de ma belle-mère, un fait capital les séparait: leurs domiciles. Non qu'ils soient éloignés, quelques centaines de mètres, mais sis dans des espaces fort distincts. Après leur mariage en 42, mes parents s'étaient installés dans un faubourg près de la route de Béziers, en vélo j'allais souvent dans les vignes proches. Après le divorce, mon père et ma belle-mère louèrent un grand appartement rue de la République dans ce no man's land qui prolongeait un boulevard de ceinture entre vieille ville et gare. Ma mère décida de rester sur place afin de continuer à nous recevoir. De fait, on y alla fréquemment mais j'éprouvais toujours un malaise à franchir la frontière, symbolisée par la fin des rues commerçantes, avec l'espace du faubourg silencieux et désert.

Je reconnais à présent qu'étudier le sort des colonies ethniques d'altitude installées dans les vallées orientales, puis des migrants connus sous le nom de "forains", partagés entre les liens avec les foyers d'origine et ceux avec les centres d'accueil (en quelque sorte l'alliance contre la consanguinité), revenait à considérer le dilemme qui marqua mon enfance entre les deux domiciles où régnaient les deux instances maternelles. Mon frère et ma sœur s'étaient violemment opposés à l'abandon de ma mère. Ma belle-mère tenta

de m'amadouer sans jamais y parvenir vraiment. A l'inverse de ma mère, marquée par une série de ruptures familiales (dont la mort prématurée de sa propre mère), c'était une femme énergique, généreuse, curieuse et je lui dois d'avoir lentement remonté la pente, ranimé mon intérêt pour le monde ; -je n'ai pu lui exprimer toute ma gratitude devant réprimer tout mouvement qui aurait aussitôt signifié trahir ma mère.

Chaque passage d'un domicile à l'autre impliquait le désaveu de son occupant. Pris dans cette injonction paradoxale (double-bind) j'étais comme ces caciques andins de qui l'on exigeait à la fois qu'ils nient leur passé tout en restant pris dans leur indianité et qu'ils s'acculturent sans pour autant être admis dans la strate espagnole. Cette schizophrénie inhérente à toute domination coloniale renvoyait à la contradiction du désir : on affirme tout en niant, on refuse tout en assimilant. Je ne parvenais à conclure sur le sens final des conduites migratoires chez les paysans du centre-sud andin au XVII^e siècle (quelques cinquante mille unités domestiques étaient concernées, -plus de la moitié de la population indigène) Je partis de l'idée de double inscription, puis de domiciles multiples dans des parcours giratoires assimilés au mouvement brownien. Il fallait aussi prendre en compte la dimension temporelle : quid de la seconde ou troisième génération ? En fait, le point capital concernait l'éclatement des lignages, le triomphe de l'exogamie et la recomposition du lien social autour d'institutions importées, comme la confrérie, le compérage et les charges municipales, mais complètement subverties par leurs usagers. On sortait du dilemme maintien/rupture : ce procès d'engendrement socio-culturel n'était réductible ni à du déjà-vu ni à du plaqué-neuf.

C'est surtout la découverte récente d'une catégorie indigène mal connue de migrants urbains qui souligna l'ampleur du défi : les descendants des migrants installés à Potosi (appelés dès 1630 "Indiens créoles") n'ont plus de statut légal pour accéder à des pâtures et maisons collectives dans les faubourgs dont la jouissance est réclamée par les communautés d'origine pour leurs travailleurs miniers rotatifs. Ils ne font plus partie des systèmes collectifs afférents à leur état d'Indien, on les définit comme "créoles" (terme d'abord appliqué aux Noirs nés en Amérique), c'est-à-dire par la territorialité. A la filiation a bien succédé la résidence. Ces migrants en rupture de ban sont en fait des "Métis" qui s'ignorent et pour lesquels aucun statut n'est prévu. Au métissage génétique s'ajoutait donc celui lié au changement socio-culturel. Les incidences démographiques sont incalculables puisque tant les uns que les autres échappaient en grande partie aux recensements fiscaux, notre source de base. Sans oublier les incidences sur la fécondité générale puisque les "Indiennes" passaient pour avoir plus d'enfants avec des non-Indiens, espoir d'un meilleur sort. Autre pan d'inconnu sur la cohabitation multi-ethnique coloniale.

Il s'agit dès lors d'une nouvelle histoire, celle du dépassement de l'alternative mortelle ("changer ou mourir") dans laquelle furent longtemps enfermés tant les Chiriguano que les sociétés andines (et certainement d'autres régions du continent). La transmutation en un être inédit, irréductible à aucun schème culturel pré-établi, le Métis, ouvrait une voie originale. En dépit du vide documentaire et du tabou à son égard régnant dans les sciences sociales américanistes, depuis quelques années, avec Thérèse Bouysse-Cassagne, de l'équipe d'ethnohistoire du CREDAL, nous nous efforçons d'établir sa généalogie. Vu le long passé métissé du continent, ce champ d'études renouvelle la perspective d'ensemble : ce qui nous apparaissait bien souvent comme "indien" est de fait "métis" (cholo en terme andin). Il ne tient qu'à nous, européens, de bénéficier de cette expérience multi-séculaire.

"L'ineptie de vouloir conclure" (Flaubert) : cette histoire débouche sur l'inconnu, l'imprévisible. Mais elle ne peut le faire qu'après avoir récupéré, digéré, intégré un passé, si douloureux soit-il. L'auteur de "la mémoire et le sacré", en se proclamant "fils de la morte", a voulu renouer avec un Avant. Dans mon cas, il fallait se débrouiller avec une présence/absence d'autant plus insidieuse qu'en s'offrant, elle condamnait à la duplicité, et en se dérochant, au désarroi. D'un côté, la recherche s'ouvre sur le vertige du temps, de l'autre elle pose la question du lieu.

L'ai-je dit ? Je n'ai pas de mémoire et ce sont souvent mes proches qui me rappellent les épisodes d'un passé si éclaté géographiquement. Je n'ai donc ni images ni anecdotes à offrir qui aurait pu nourrir une poétique bachelardienne sur les espaces (comme les collines du piémont oriental des Andes qui rappellent tant ce dévalement infini des crêtes cévenoles) et des thèmes qui ont forgé mon imaginaire. Evitons une méprise : il s'agit bien ici d'un parcours existentiel et non intellectuel (car à ce compte, bien d'autres noms manquent qui jouèrent un rôle déterminant). En parlant de l'Autre mais aussi à lui, ne parle-t-on que de soi ? Oui et non. Mieux on connaît ses motivations profondes, plus on est à même de mettre à distance son objet sans cesse reconstruit. "L'auto-analyse de l'historien est une chose qui devient nécessaire à partir du moment où l'on prend l'histoire au sérieux" (Edgar Morin).

Post-scriptum

Pour rester dans la logique de ce parcours d'ego-psycho-histoire, établissons les procédés de fabrication du texte. Cloué chez moi depuis le 9 mai 1991 par un érysipèle à la cheville droite, j'hésitai entre proposer un travail sur Potosi (où j'aurais abordé entre autres le thème de l'"Indien créole") et cette tentative d'élucidation des motifs intimes commandant -à mon insu ?- le choix de mes champs de recherche. Le samedi 25 mai, je soumis les deux

projets à Madelaine Foisil qui m'encouragea à opter pour le second. De 10 à 16 heures, je repris mes notes de lecture (notamment de *L'Amérique...*) et mes carnets de terrain. Le lendemain, de 9 à 11 heures, je bâtissais un plan. Puis jusqu'à 2 heures du matin, je tapais en continu, sur traitement de texte (logiciel Word 4), l'ensemble de l'article. P. Chaunu, dont la réputation de rapidité n'est plus à faire, appréciera l'allure de cette rédaction. Le lundi matin, je l'ai corrigée. Au retour d'une consultation à l'Hôpital Saint Louis, j'ai cherché en vain dans les librairies du quartier *L'Homme à cheval* et *Essais d'Ego-histoire*, que je n'avais pas. Je décidai de m'en passer. Le soir, j'achevai ma révision que j'envoyai à M. Foisil. Après dix jours passés à l'hôpital, je procédai à une dernière reprise du texte (11.VI.1991).

Bibliographie des titres concernés

Chaunu, Pierre

1964 *L'Amérique et les Amériques de la Préhistoire à nos jours*, Paris.

1977 *Séville et l'Amérique XVIe-XVIIe siècles*, Paris.

Chaunu, P./Morin E.

1985 "Histoires locales, histoire globale", *Communications* n° 41, Paris.

Drieu La Rochelle, Pierre

1943 *L'Homme à cheval*, Paris.

Girault, Louis

1984 *Kallawaya, guérisseurs itinérants des Andes*, Paris.

1988 *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*, La Paz

1989 *Vocabulario Kallawaya*, La Paz.

1990 *La cerámica del temple semi-subterráneo de Tiwanaku*, id.

Saignes, Thierry

1967 "Le déserteur de Jean Giono", *Montpellier-étudiant* n° 68.

Bibliographie

Ouvrages

- 1985 a *Los Andes orientales, historia de un olvido*, CERES, Estudios históricos n°2.
IFEA - Travaux tome XXIX
El Buitre, Cochabamba XXII + 371 pages.
- 1985 b *Caciques, tribute and migration in the southern Andes, Indian Society and the 17th Century Colonial Order*, Institute of Latin American Studies, Occasional Papers n° 14, London, 45 pages.
- 1986 *En busca del poblamiento etnico de los Andes bolivianos (siglos XV y XVI)*, Museo Nacional de Etnografía y Folklore. Avances de Investigación 3, La Paz, 47 pages.
- 1990 *Ensayos sobre la Frontera chiriguano*, Hisbol, La Paz, 274 pages.

Ouvrages en collaboration

- 1986 F. M. Renard-Casevitz, Th. Saignes, A. Ch. Taylor, *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages : Rapports entre Sociétés amazoniennes et andines aux XVè et XVIè siècles*, Editions Recherche sur les Civilisations "Synthèse" n° 21. ADPF Paris, 401 pages.
- 1988 *Al este de los Andes*, Version espagnole en 2 tomes Editions Abay Yala/IFEA, Quito.
- 1991 I. Combès et Th. Saignes, *Alter ego : Naissance de l'identité chiriguano*, Cahiers de l'Homme, EHESS - Paris.
- 1991 *Chiriguano : nacimiento de una identidad mestiza*, Version espagnole à paraître à Quito, Equateur.
- 1991 T. Platt, T. Saignes, O. Harris, Th. Bouysse, *Qaraqara/ Charka : una confederación aymara (XVI-XVII s.)*. Etudes et documents ethno-historiques en cours d'achèvement, manuscrit dactylographié Paris-Londres, 500p.

Editions d'ouvrages

- 1983 Garcia de Llanos, *Diccionario y maneras de nablur que se usan en las minas (1609)* con estudio de G. Mendoza y un comentario de T. Saignes, Museo Nacional de Etnografía y de Folklore, La Paz, 135 pages.
- 1984 Louis Girault, *Kallawaya, guérisseurs itinérants des Andes*, Editions de l'ORSTOM Paris, 670 pages.
- 1989 Louis Girault, *Vocabulario Kallawaya* (Introduction à une étude sur la langue Kallawaya), La Paz, 150 pages.
- 1990 Louis Girault, *La ceramica de Tiahuanaco* (Introduction à une étude sur la céramique préhispanique de Tiahuanaco), La Paz, 266 pages.

Articles

- 1974 L'Indien, le Portugais et le Jésuite : alliances et rivalités aux confins du Chaco, *Cahiers des Amériques Latine*, 9, p.213-244.
- 1978 De la filiation à la résidence : les ethnies dans les vallées de Larecaja, *Annales ESC* n° 5-6, p.1160-1181.
- 1980 Una provincia andina a comienzos del siglo XVII : Pacajes *Bibliografía e Historiografía Americanistas*, vol. XXIV, p. 3-21.
- 1981a Les Lupacas dans les vallées orientales de Charcas : jalons pour un parcours démographique et spatial (siglos 16-17), *Mélanges de la Casa de Velazquez*, t. XVII, p. 147-182.
- 1981b Continuités et discontinuités dans la colonisation du piémont amazonien des Andes, dans, Les phénomènes de frontière dans les pays tropicaux, *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Amérique Latine*, p. 25-42
- 1981c El piedemonte amazonico de los Andes meridionales : estado de la cuestión y problemas relativos a su ocupación (siglos 16-17), *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, t. X, 3-4 p.141-176.
- 1982a Politiques ethniques dans la Bolivie coloniale, XVIè-XIXè s., *Indianité, ethnocide, indigenisme en Amérique Latine*, CNRS/GRAL, Toulouse, p. 23-52.
- 1982b Métis et Sauvages : les enjeux du métissage sur la frontière chiriguano (1570-1620), *Mélanges de la Casa de Velazquez*, t. XVIII, p. 79-101.
- 1982c Guerres indiennes dans l'Amérique pionnière : le dilemme de la résistance chiriguano à la colonisation européenne (16-19è s.) *Histoire, économie, société*, vol. I, n° 1p. 77-103.
- 1982-83a Acerca de un mapa colonial inédito del sur boliviano, TR* *Arte y Arqueologia* n° 8-9 La Paz p. 3-9.
- 1982-83b Las técnicas mineras en Potosí según una relación inédita de 1600 *Arte y Arqueologia* n° 8-9 La Paz p.171-176.
- 1983a Quiénes son los Kallawaya ? Nota sobre un enigma etnohistórico. TR* *Revista Andina* tome 1 n° 2 Cuscop.357-384.
- 1983b Políticas étnicas en Bolivia colonial, siglos XVI-XIX, TR* *Historia Boliviana* tome III n° 1 Cochabamba p.1-30.
- 1983c L'ethnographie missionnaire en Bolivie : deux siècles de regards franciscains 1780-1980, *Franciscan Presence in the Americas* edit. Francisco Morales Academy of Franciscan Histoty Potomac p. 345-366.
- 1983d Andaluces en el poblamiento del sur boliviano : en torno a unas figuras controvertidas, el fundador de Tarija y sus herederos, *Actas de la Segunda Jornada de Estudios relativos a Andalucía y America* (La Rabida, 1982) Séville p. 173-205.
- 1984a Las etnías de Charcas frente al sistema colonial : fugas y ausentismo en el debate sobre la mano de obra (1595-1665), *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, tome 21 Köln, p.27-75.

Bibliographie

- 1984b Jésuites et Franciscains face aux Chiriguano : les équivoques de la réduction missionnaire, *Eglise et Politique en Amérique hispanique*, Table-ronde de la Casa de Velazquez, mars 1981, Presses Universitaires de Bordeaux, p. 133-159.
- 1984c Qui sont les Callahuayas ? Notes sur une énigme ethnohistorique, dans Louis Girault, *Kallawaya, Guérisseurs itinérants des Andes*, éditions de l'ORSTOM, Paris, p. 35-49.
- 1984d L'ethnographie missionnaire des Sauvages : la première description franciscaine (1782) des Chiriguano, *Journal de la Société des Américanistes*, tome. LXX, Paris, p. 21-42.
- 1984e Nota sobre la contribución regional a la mita de Potosi comienzos del siglos XVII, TR* *Historiografía y Bibliografía Americanistas*, vol. XXVIII, Séville, p. 47-63.
- 1986a Sauvages et missionnaires : les sociétés de l'Orient bolivien, *Caravelle* n° 44 Toulouse, p.77-89.
- 1986b Potosi et le sud bolivien selon une ancienne carte, *Caravelle* n°44, Toulouse, p.123-128.
- 1986c Notes on the Regional Contribution to the Mita in Potosi in the Early Seventeenth Century, *Bulletin of Latin American Research*, vol 4 n° 1, Pergamon Press Ltd, London, p.65-76.
- 1986d Généalogie du regard missionnaire : Chiriguanos, Jésuites et Franciscains, *Naissance de l'ethnologie*, éditeur Cl. Blanckaert, éditions Cerf Paris, p. 195-232.
- 1986e La guerra 'salvaje' en los confines de los Andes y del Chaco : la resistencia chiriguana a la colonización europea, TR* *Quinto Centenario* n° 8, Universidad Complutense de Madrid, p. 103-123.
- 1987c Indiens des cordillères, Indiens des piémonts au regard de trois chroniqueurs politiques du Pérou : Cieza, Polo, Acosta. *Revue des Langues Néo-latines*, n° 261 Paris, p. 3-21.
- 1987d Indios de las cordilleras, Indios de los piedemontes según tres cronistas políticos : Cieza, Polo, Acosta. TR* *Historia Boliviana* VII/1-2 Cochabamba, p. 27-42.
- 1987e Nuevas fuentes para la historia demografica del Sur andino. 16/17 *Latin American Population History Newsletter* Minneapolis, p. 16-21.
- 1987f Nuevas Fuentes para la historia demografica del Sur andino colonial + Anexo : El estudio demografico como medio de analisis de las estrategias campesinas de acceso a los recursos escalonados : el caso de los Andes orientales *Historia y Cultura* 12 La Paz p. 19-37.
- 1987g Politique du recensement dans les Andes coloniales : décroissance tributaire ou mobilité indigène ? *Histoire, Economie et Société* n° 4 Paris, p. 435-468.
- 1987h Parcours forains : l'enjeu des migrations internes dans les Andes coloniales. *Cahiers des Amériques Latines* n° 6 Paris, p. 33-58.

- 1987i Salvajes y misioneros - Las sociedades del Oriente boliviano segun las fuentes misioneras recientemente editadas TR* *Simposio sobre las misiones jesuitas en Bolivia*, Ministerio de relaciones exteriores y culto La Paz, p. 39-51.
- 1988a La situación de Santa Cruz a comienzos del siglo XVII según la relación inédita de M. de Tufión (sfnl) *Revista del MUSEF* 1/1 La Paz, p. 259-272.
- 1988b Capoche, Potosí y la coca : el consumo popular de estimulantes en el siglo XVII. *Revista de Indias* vol. XLVIII - n° 182-83 Madrid, p. 207-235.
- 1988c Políticas étnicas en la Bolivia colonial (siglos XVI-XIX), TR* reprise de 1982 révisée, augmentée et nouvelle traduction *Indianidad, etnocidio e indigenismo en America Latina*, Mexico editeurs : Institut indigéniste interaméricain/ CEMCA, p. 41-77.
- 1989a Borracheras andinas : ¿ porque los Indios ebrios hablan español ? (avec cinq commentaires et une réponse) *Revista Andina* 13 Cusco, p. 33-127
- 1989 b Hacia una geografia historica de Bolivia : Santa Cruz en 1609 segun la " relacion..." del oidor Berajano *Historia y Cultura* 15 La Paz, p. 3-10
- 1989c Les caciques coloniaux, mediateurs ambivalents (Charcas, XVIIè s.) *Les médiations culturelles* Paris ,p. 75-85

Articles écrits en collaboration avec Th. Bouysse-Cassagne en 1990-1991

- a) *El dilema de las primeras generaciones mestizas en el Perú*. Colloque "El Inca Garcilaso y su mundo". Madrid, CSIC (sous presse).
- b) *Dos identidades confundidas : criollos y mestizos en Charcas (siglos XVII)*. Ouvrage collectif sur *Métissage et religion dans les Andes* sous la direction de Luis Millones et Hiroyasu Tomoeda. National Museum of Ethnology. Osaka (sous presse).
- c) *El cholo como actor histórico*, *Actes du Deuxième Congrès International d'Ethnohistoire*, HISBOL, La Paz (sous presse).

TR* : traduction d'un article déjà publié.

Frontières

L'impact du "narcotrafic" à Médellin.

Vincent Gouëset

L'impact du "narcotrafic" à Medellín

Vincent Gouëset

Dans le registre des lieux médiatiquement célèbres, Medellín occupe assurément une place de choix, pour le Cartel de la drogue et pour la violence qui secoue la ville depuis une dizaine d'années. Les statistiques traduisent crûment cette réalité : en 1991, les homicides y ont fait 7081 victimes, soit une moyenne de plus de 19 assassinats par jour.

Pourtant, Medellín ne donne pas au visiteur l'impression d'être une ville particulièrement agitée, et l'idée que l'on s'en fait à l'extérieur contraste fortement avec l'image qu'en avaient les Colombiens jusqu'à très récemment. Medellín, la seconde agglomération du pays, et longtemps le principal centre industriel, avait la réputation d'être la ville la plus dynamique, et le berceau de la *raza paisa*¹, le pendant colombien des *bandeirantes* de São Paulo, à qui l'imagerie populaire attribuait des qualités de courage, d'esprit d'entreprise, de sens des affaires, et d'attachement aux valeurs fondamentales de la famille, du travail et de la religion.

Ces deux images contradictoires de Medellín sont bien sûr excessives, et aucune ne rend bien compte de la réalité. Mais il est sûr que la ville a été profondément transformée par le Cartel, et de manière durable. Le "narcotrafic" s'est fait sentir à tous les niveaux ; il a largement pénétré la population, l'économie, les institutions et la vie politique. Il a également transformé les mentalités collectives, tant par le modèle attractif/répulsif qu'il offrait que par la banalisation de la violence qu'il a provoquée dans la ville.

On sait peu de choses sur l'ampleur réelle des "dégâts". Prêtant le flanc à de faciles dérives sensationnalistes, ce sujet est longtemps resté tabou pour les *Paisas* eux-mêmes, souvent par crainte, parfois par complaisance. L'opinion publique a été partagée entre maximalistes et minimalistes, entre ceux qui ne voulaient pas admettre cette honteuse réalité, et ceux qu'elle obsédait. Mais les choses sont en train de changer, notamment à la faveur de la "guerre ouverte" de 1989-1990, et l'on commence à disposer de quelques études sérieuses qui permettent de faire un bilan provisoire de l'impact du "narcotrafic" à Medellín.

La ville sous l'emprise des narcotrafiquants

Le trafic de cocaïne est un problème aussi récent que grave en Colombie. Les narcotrafiquants ne sont puissants que depuis le début des années 1980, et ils n'ont fait irruption sur le devant de la scène internationale qu'en 1984, avec l'assassinat du ministre de la justice, Rodrigo Lara Bonilla. Ce meurtre marqua le début d'une vague de violence qui a fait plusieurs milliers de morts, et des dégâts matériels incalculables. Médellin, siège du fameux "Cartel", a été la ville la plus touchée, et a joué constamment comme caisse de résonance du conflit entre les trafiquants de drogue et l'Etat colombien.

Le Cartel de Médellin

Entendons-nous bien sur l'importance de Médellin pour la mafia de la drogue : la ville n'a jamais été une zone de production de coca ou d'élaboration de cocaïne (même si on a retrouvé des laboratoires dans le département d'Antioquia), pas plus qu'un centre privilégié de transit de la cocaïne vers les pays du nord. Toutes ces activités sont disséminées sur l'ensemble du territoire national, et de préférence dans des zones retirées (piémont amazonien, vallée moyenne du Magdalena, grandes plaines de l'Orénoque et de la côte Caraïbe). Médellin est le plus ancien (et longtemps le principal) "siège social" qui organise et gère le commerce de la cocaïne ; c'est aussi le centre du "Cartel", qui contrôle une grande part du trafic mondial de cocaïne, depuis la culture de la coca dans les Andes boliviennes et péruviennes, jusqu'à la distribution dans les rues de certaines villes nord-américaines.² Pendant toutes les années 1980, c'est depuis Médellin qu'ont été contrôlées ses opérations commerciales ; c'est à Médellin que se sont décidées ses actions militaires ; c'est depuis Médellin qu'ont été diffusés les nombreux communiqués publics des "extradables" (ceux dont les Etats-Unis réclament l'extradition, la seule mesure qui les effraye vraiment) ; c'est à Médellin enfin qu'ont résidé les barons de la drogue la plupart du temps, en se cachant à peine, au moins jusqu'en 1989.

D'après Daniel Pécaut³, les narcotrafiquants colombiens ne constituent pas une "mafia" au sens strict du terme, dans la mesure où ils ne sont pas regroupés au sein d'une structure rigide, avec des rites et un code de solidarité bien établis.

Le fractionnement du trafic colombien de la drogue et l'absence de solidarité entre les différents groupes sont indéniables (en particulier l'hostilité entre les Cartels de Médellin et de Cali). Il est certain également que les "noyaux" constitutifs de chaque groupe sont restreints, et qu'une grande part des activités sont déléguées à des intermédiaires plus ou moins autonomes.

Le Cartel de Médellin n'échappe pas à ces règles de fonctionnement. Ses

relations avec les autres groupes sont souvent conflictuelles, et sa structure interne est beaucoup moins rigide que l'appellation de "Cartel" ne pourrait le laisser penser. La fragmentation du "narcotrafic" s'est d'ailleurs accentuée à la faveur du conflit ouvert entre le Cartel de Medellín et l'Etat colombien (1989-90), en particulier avec la mort de Gonzalo Rodriguez Gacha, et la persécution des autres "capos" par les forces de l'ordre, qui ont affaibli la pression du Cartel de Medellín sur les autres groupes, et qui ont permis l'émergence d'une sorte de classe moyenne du "narcotrafic" (les *traquetos*), y compris à Medellín.

Pourtant, il a longtemps existé une certaine cohésion au sein du groupe, sous l'autorité féroce de Pablo Escobar⁴, et secondairement du clan Ochoa, et le Cartel de Medellín a, sinon la structure, du moins les pratiques et les méthodes d'une mafia : par la nature et le volume de ses activités illicites (drogue, trafic d'armes, contrebande, etc...) ; par sa stratégie de pénétration des circuits politiques, administratifs et économiques légaux ; par le recours systématique à la violence dans le maniement de ses affaires ; par son attachement sans cesse répété à une identité régionale forte ; par l'importance des relations familiales dans son fonctionnement (le clan Ochoa est composé du père et des trois fils ; le bras droit de Pablo Escobar, jusqu'à son assassinat en août 1990, était son cousin germain).

La pression que le Cartel a fait peser sur Medellín reflète assez fidèlement les aléas du conflit entre le "narcotrafic" et l'Etat. On peut en gros distinguer quatre phases, qui sont le résultat direct de l'évolution de leur stratégie à l'échelle nationale⁵.

— La période de maturation, de la fin des années 1970 à 1984. C'est la phase de transition entre la *Marimba* (le trafic de la marihuana, localisé principalement sur la côte Caraïbe) et la cocaïne, un trafic de beaucoup plus grande envergure, étendu à toutes les Andes du nord, et rapidement contrôlé, après une période de confusion sanglante, par le Cartel de Medellín. Celui-ci est issu de l'entente entre les quatre clans que représentaient Carlos Ledher, Pablo Escobar, Jorge Luis Ochoa et Gonzalo Rodriguez Gacha (le "Mexicain"). Cette période de genèse est caractérisée par l'hésitation, et parfois la complaisance des milieux politiques et économiques à l'égard du "narcotrafic".

— L'apogée, entre 1984 (l'assassinat du ministre Rodrigo Lara Bonilla) et 1989 (l'assassinat de Luis Carlos Galan, candidat favori à l'élection présidentielle). C'est la période d'arrogance du Cartel, celle de sa toute puissance, où il agit au vu et au su de tout le monde, et dans la plus complète impunité (surtout jusqu'à l'extradition vers les Etats-Unis de Carlos Ledher en 1987, un peu moins ensuite). C'est une époque confuse où l'irrésistible puissance économique et militaire des narcotrafiquants leur donnait des ambitions politiques nationales. C'est aussi le moment de plus forte

démoralisation de l'opinion publique et de l'Etat, tous convaincus que "*nadie puede con la cocaína*" ("personne ne peut rien faire contre la cocaïne").

— La "guerre ouverte" entre le Cartel et l'Etat, depuis l'assassinat de Galán en août 1989, organisé par Pablo Escobar, et jusqu'à la trêve déclarée unilatéralement par les "extradables" à la veille de l'investiture du nouveau Président Gaviria, en août 1990. Bien qu'elle ait été extrêmement meurtrière, et ruineuse pour l'économie colombienne, cette guerre a eu le mérite indirect de montrer davantage les faiblesses des narcotrafiquants que leur puissance, qu'on croyait pourtant sans limite. Le pays a certes été mis à mal, mais il n'a pas été détruit, ni même paralysé, comme le promettaient les nombreux et effrayants communiqués des "extradables". En revanche, le Cartel a reçu des coups très durs (dont le plus spectaculaire a été la mort de Rodríguez Gacha en décembre 1989), qui l'ont incontestablement affaibli. Ces victoires ont provoqué un renversement momentané de tendance dans l'opinion publique, et dans l'image du gouvernement : le mythe de l'invulnérabilité des narcotrafiquants a été rompu, les autorités ont repris confiance en elles-mêmes, et leur estime auprès des Colombiens s'en est trouvée renforcée.

— Une quatrième phase est ouverte depuis l'entrée en fonction du Président Gaviria, en août 1990 : celle d'un relatif apaisement du conflit. Une année de lutte ouverte avait suffi à convaincre les deux camps qu'ils ne pourraient soutenir indéfiniment un tel effort de guerre. L'opinion publique, traumatisée par la violence, et qui n'hésitait pas à renvoyer dos-à-dos les deux parties dans la responsabilité de la guerre, a également fait pression en faveur de l'"armistice". Au terme d'une période d'hésitations méfiantes et de tension, les principaux "capos" se sont rendus aux autorités. La guerre entre l'Etat et le Cartel de Medellín semble aujourd'hui terminée ; mais la fin des grandes actions terroristes est loin d'avoir rétabli le calme dans la ville.

La reddition des barons du Cartel et ses implications

Dès son discours inaugural, le Président Gaviria avait manifesté son désir d'en finir avec le "narco-terrorisme", et de mettre un terme au traitement strictement militaire et policier qu'appliquait son prédécesseur au problème du "narcotrafic", afin d'essayer de le résoudre par les voies plus classiques de la justice (à défaut de négociations directes avec le Cartel). Le gouvernement a commencé par suspendre les extraditions vers les Etats-Unis, qui constituaient la principale cible des "extradables", et il a émis au cours des mois suivants une série de décrets accordant une garantie de non-extradition ainsi que de substantielles remises de peine aux narcotrafiquants qui accepteraient de se soumettre à la justice colombienne.

Après de longues hésitations, et des tractations officieuses avec le gouvernement, qui leur ont notamment permis d'être incarcérés dans une prison spécialement aménagée pour eux dans la banlieue de Médellin, les trois frères Ochoa se sont rendus aux autorités entre décembre 1990 et février 1991, avec une relative discrétion.⁶

L'attitude de Pablo Escobar a été différente. Conscient de la grande impopularité du Cartel à la suite des campagnes terroristes, il a commencé par mettre un terme aux actions les plus violentes. Il semble qu'épuisé par des années de clandestinité et une année de guerre, il ait été tenté assez tôt par les propositions du gouvernement. Mais il a pris le soin de se placer en position de force pour négocier sa reddition, et pour cela il a recouru à une vieille recette, qui avait fait ses preuves à maintes reprises : l'enlèvement de personnalités de la classe politique et de la presse. Une tactique qui présente l'avantage de faire pression directement dans la mouvance du pouvoir, et de "museler" les critiques de la presse, sans affecter le grand public. Ont notamment été enlevées, au cours du second semestre 1990, Diana Turbay, fille d'un ex-Président et rédactrice en chef d'un hebdomadaire populaire, *Hoy por Hoy*, Francisco Santos, membre de la famille qui possède le plus grand journal colombien, *El Tiempo*, et deux femmes appartenant à l'entourage proche de Luis Carlos Galan. Enfin l'assassinat d'Enrique Low Murtra (ex-ministre de la justice, qui avait fait campagne en 1987 pour l'extradition des "capos" de la drogue), le 30 avril 1991, est venu rappeler au gouvernement que les narcotrafiquants ont la rancune tenace, et qu'ils ne baissent pas facilement les bras.

Le gouvernement n'a jamais négocié ouvertement pour la "double reddition" (celle des otages et celle de Pablo Escobar), mais de nombreux échanges ont eu lieu, par l'intermédiaire d'avocats, puis de Rodrigo Villamizar, un libéral proche de Galan, dont la femme et la sœur étaient détenues par le Cartel, et enfin par l'intervention quelque peu incongrue du père Garcia Herreros, un prêtre charismatique, célèbre dans tout le pays pour son programme quotidien d'homélies télévisées. Le père Garcia Herreros a pris seul l'initiative de participer à l'épineux processus de "vraie-fausse négociation", mais son intervention a fait aussi bien l'affaire de Pablo Escobar que du gouvernement. Au premier, il a offert une immense campagne de "réhabilitation publique"⁷, qui a été d'autant mieux perçue dans la presse et dans l'opinion publique que les Colombiens n'avaient qu'une obsession : en finir avec le "narco-terrorisme", qu'on avait fini par associer à la seule personne de Pablo Escobar. Au second, il a rendu le service de négocier en quelque sorte à sa place, sans être officiellement mandaté pour cela (et donc sans que le gouvernement ne soit officiellement impliqué dans de "honteuses tractations"), mais en proposant à Pablo Escobar des garanties et des concessions qu'aucun émissaire gouvernemental n'aurait pu avancer.

Pablo Escobar, qui avait annoncé son intention de se rendre à la fin du mois de mai, a attendu trois semaines avant de mettre sa promesse à exécution, le temps que soit terminée la fameuse prison spéciale d'Envigado⁸, et surtout le temps de s'assurer que l'Assemblée Constituante, qui a siégé de mars à juin 1991, adopte le principe de la non-extradition des ressortissants colombiens dans la nouvelle Constitution. Il a d'ailleurs suivi de très près les délibérations de cette assemblée, en multipliant les pressions en tout genre : chantage aux otages, menace d'une reprise du conflit si la non-extradition n'était pas approuvée, tentative de subornation des constituants, comme semble le prouver le scandale de la "cassette vidéo"⁹. Ce n'est donc pas un hasard si la reddition du "parrain" a eu lieu quatre heures seulement après le vote de la non-extradition par l'Assemblée Constituante, à une écrasante majorité, le 19 juin 1991.

Les réactions à l'incarcération volontaire de Pablo Escobar ont été très mitigées. La grande majorité des Colombiens, gouvernement en tête, l'ont considérée comme une victoire du droit et de la justice sur le crime — ou du moins sur le "narco-terrorisme" — et comme un espoir de retour au calme (ce qui a permis par exemple au quotidien *La Prensa* de titrer : *Aterrizó Pablo ; derrotado el narcoterror!* "Pablo a atterri ; défaite du narco-terrorisme"). Mais une forte minorité de l'opinion publique l'a perçue au contraire comme une nouvelle manifestation de faiblesse de l'Etat, qui a dû négocier avec les "capos" une reddition peu glorieuse, tout à leur avantage (le journal *El Espectador*, qui a beaucoup souffert de la persécution de la mafia, avait une analyse diamétralement opposée à celle de *La Prensa*, en titrant le même jour : *Ganó el terror!* "C'est la terreur qui a gagné"). En effet, la question qui courrait sur toutes les bouches au lendemain de la reddition d'Escobar était : *¿Quién se entregó a quién?* ("Qui s'est rendu à qui ?"), tant il est vrai qu'on pouvait se demander si ce n'était pas l'Etat de droit qui s'était en quelque sorte rendu au "narcotrafic", par les concessions excessives accordées à l'ennemi public N°1.

L'opinion publique internationale a d'ailleurs accueilli avec une extrême réserve l'annonce de la reddition de Pablo Escobar, qui constitue sans doute une victoire du gouvernement, mais une victoire à la Pyrrhus, chèrement acquise.

L'entorse à la morale publique que constituent les décrets de non-extradition et de remise de peine, ainsi que les conditions relativement confortables d'incarcération des barons du Cartel de Médellin, n'avaient d'autre justification que de mettre un terme à la violence du "narco-terrorisme", et accessoirement de réduire le trafic de drogue lui-même. D'autre part, la justice colombienne devait faire preuve de sa capacité à leur organiser un procès crédible, contrairement aux rares mascarades de procédure judiciaire qui leur avaient été infligées auparavant.

Mais jusqu'à présent, hormis la présence tangible des frères Ochoa, de Pablo Escobar, et d'un nombre réduit de seconds couteaux de la mafia *paisa* derrière les barreaux, aucun de ces objectifs ne semble clairement atteint : le trafic de drogue ne s'est jamais aussi bien porté en Colombie qu'aujourd'hui ; malgré la fin des attentats meurtriers, les indices de criminalité à Medellín sont plus élevés depuis la reddition de Pablo Escobar qu'avant ; et le procès des "capos", volontairement ajourné par le gouvernement pour laisser les passions retomber, et pour avoir le temps d'accumuler des preuves à leur encontre, n'a toujours pas commencé. Pire encore, au début du mois d'avril 1991, alors que Pablo Escobar était en pleine "négociation" en vue de sa reddition, la police colombienne réalisait une énorme saisie de 12 tonnes de cocaïne prête à l'expédition, qui appartenait aux frères Ochoa ; ce qui prouve qu'ils n'ont même pas renoncé au trafic de drogue depuis leur emprisonnement.¹⁰ De même, pendant la première moitié de l'année 1991, les évasions successives (et spectaculaires) de plusieurs hommes de main de Pablo Escobar laissent penser qu'il a cherché à restructurer son organisation militaire à Medellín avant de se rendre.

La puissance militaire et économique du Cartel de Medellín a sans aucun doute été mise à mal¹¹, et les grands "capos" ne sont plus en position de contrôler aussi étroitement ses activités. Mais le "narcotrafic" est loin d'être affaibli en Colombie, le malheur des uns ayant fait le bonheur des autres. Et dans quelle mesure la politique des redditions volontaires n'a-t-elle pas offert aux frères Ochoa et à Pablo Escobar, menacés sur tous les fronts (ce dernier ayant réussi l'exploit de se mettre à dos une partie de l'armée et de la police, le DAS¹², les FARC¹³, certains groupes para-militaires, et de nombreuses factions rivales du "narcotrafic" ; en un mot tout ce que le pays compte de groupes en armes), de financer sur le budget de la nation le coût (élevé) de leur protection personnelle ?

Medellin dans la spirale de la violence

Tout au long des années 1980, Medellín n'a pas cessé de voir renforcer son statut déshonorant de capitale mondiale du trafic de la cocaïne. C'est la ville la plus anciennement touchée par ce fléau, et celle où il a fait le plus de ravages. Les statistiques sont accablantes. Medellín, au début des années 1980 n'était pas une ville spécialement violente, du moins pas plus que les autres grandes villes d'un pays qui l'a toujours été. La courbe de la violence à Medellín a commencé à s'envoler à mesure que le Cartel devenait un protagoniste puissant, jusqu'à la terrible réalité actuelle : la ville de Medellín concentrait en 1990 presque le quart des assassinats de tout le pays, et son Aire Métropolitaine, avec 7403 homicides, en représentait le tiers ¹⁴.

Les homicides en Colombie et à Medellín

	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1990
Medellin	431	905	948	909	1193	1700	2035	2393	3350	4141	5434
Colombie	9122	10713	10580	9721	10694	12899	15672	17419	21100	23312	24267
%	4,7	8,4	9,0	9,4	11,2	13,2	13,0	13,7	15,9	17,8	22,4

Source : Daniel Pécaut (pour la Colombie), revue *Semana* N° 461 (pour Medellín), et Police Nationale / DIJIN (pour les chiffres de 1990).

En 1991, la situation s'est encore aggravée, avec un bilan provisoire de plus de 7000 homicides dans la ville de Medellín.

La violence est depuis toujours une pratique inhérente au trafic de drogue, car il n'existe pas d'autre recours possible pour régler les contentieux de la "profession". À l'origine, le trafic de la cocaïne n'était pas plus violent que la contrebande (une véritable industrie en Colombie), la *marimba*, ou le trafic des émeraudes. Pourtant, aucune de ces activités n'a jamais débouché sur une situation aussi dramatique. Ce qui distingue le "narcotrafic", comme l'a souligné Daniel Pécaut, c'est l'existence d'un projet politique "offensif", clairement affiché, et la volonté de jouer un rôle actif dans la vie publique. Le Cartel de Medellín a cherché très tôt à pénétrer les sphères du pouvoir (tant local que national), et à influencer sur la politique de la nation. Carlos Ledher avait de bonne heure créé un journal, le "Quindío Libre", tribune de son "Mouvement Latin", et Pablo Escobar a été élu député (suppléant) d'Antioquia en 1982, à l'issue d'une campagne populiste (dont le slogan était "Medellín sans bidonvilles"), très grassement financée par ses "narco-dollars". Après l'échec de ces incursions trop voyantes dans la vie politique, la mafia n'a pas cessé de faire pression sur la vie publique, contrôlant autant qu'elle le pouvait les élections des sénateurs, des députés et des maires.

Longtemps, les narcotrafiquants se sont limités à deux catégories de cibles :

— La sphère du pouvoir, c'est-à-dire la classe politique, les forces de l'ordre, la justice, et l'administration publique locale. Les "extradables" ont laissé à leurs victimes le choix entre "le plomb ou l'argent", préférant essayer de les corrompre (et les utiliser pour infiltrer les institutions) plutôt que les tuer.

— Les milieux intellectuels, culturels, et de la presse. Il était logique que les narcotrafiquants s'en prennent aux *mass media*, qui les ont souvent dénoncés de front. Un grand nombre de journalistes et d'hommes de presse ont été victimes d'attentats, enlevés ou tués ; les journalistes étant une des catégories professionnelles les plus persécutées en Colombie. En revanche, la persécution des intellectuels n'était pas "indispensable", ni même "nécessaire" dans la stratégie des narcotrafiquants, car leur poids dans la vie

politique nationale et les institutions locales était relativement limité. Elle est le résultat des velléités politiques du Cartel de Médellin, très hostile à la gauche colombienne (influente chez les intellectuels) et aux "penseurs" en général, qui condamnaient moralement et politiquement le trafic de drogue. Des vagues d'assassinats ont eu lieu dans la seconde moitié des années 1980, dans les milieux artistiques (une troupe entière de théâtre a été massacrée en 1987), humanistes (tous les membres du comité local de la ligue des Droits de l'Homme ont été tués, sauf un) et universitaires (une campagne de terreur, dont le partage des responsabilités entre narcotrafiquants et militaires reste flou, a frappé l'Université d'Antioquia en 1987-88 ; elle a fait plusieurs dizaines de morts parmi les professeurs et les étudiants).

Médellin a donc été fortement secouée au cours des années 1980, mais jusqu'à la guerre ouverte de 1989, le Cartel avait su limiter la persécution aux élites politiques, culturelles et intellectuelles, sans frapper les classes moyennes et populaires, en général peu politisées et peu organisées. C'est une des raisons pour lesquelles une partie de la population de Médellin est longtemps restée ambiguë à l'égard du "narcotrafic". Sans lui être franchement favorable, elle n'y était pas farouchement hostile, puisqu'il les affectait peu dans leur vie quotidienne. Et nombreux sont ceux qui minimisaient son importance, par irritation contre cet interminable battage médiatique national et international qui jetait la honte sur leur ville.

Cette tendance s'est brusquement inversée après l'assassinat de Luis Carlos Galan, quand le Cartel de Médellin s'est trouvé engagé dans une lutte à mort contre l'Etat, avec l'opinion publique dressée contre lui. Les narcotrafiquants ont lancé une maladroite campagne de terrorisme généralisé, ne se limitant plus à leur conflit avec l'Etat et la gauche. Des bombes et des voitures piégées ont commencé à exploser dans tout le pays, d'abord peu meurtrières, puis délibérément offensives, tuant au hasard et semant la panique dans la population civile. Médellin a été de très loin la ville la plus touchée, puisque 315 attentats à la bombe ont eu lieu au cours du seul premier semestre 1990, et les seules voitures piégées ont tué 600 personnes entre août 1989 et juillet 1990. À cela s'ajoute une série de tueries collectives réalisées dans les lieux publics ou privés (les autorités colombiennes parlant de "massacre" quand au moins 5 personnes sont tuées en même temps), ainsi que d'innombrables assassinats individuels, dans toute la ville. Les "extradables" ont également lancé une campagne d'assassinats de policiers, de février à juillet 1990, qui a fait plus de 200 victimes à Médellin.

Avec la trêve décrétée unilatéralement par les narcotrafiquants en 1990, le climat de terreur qui avait régné sur la ville pendant "l'année folle" (août 1989 — août 1990) est retombé, et la ville n'a connu que deux attentats de grande envergure depuis cette date (la bombe des arènes, en février 1991, et

l'explosion d'une voiture piégée, en décembre). On pouvait espérer que la reddition des "capos" allait sinon enrayer, du moins sérieusement endiguer la violence qui affligeait la ville depuis une dizaine d'années. Mais il n'en a rien été, puisque le taux d'homicide est plus élevé aujourd'hui qu'avant.

La ville de Médellin souffre aujourd'hui d'un grave problème : les "années glorieuses" du Cartel ont contribué à banaliser à un tel point la violence, et elles ont permis le développement de bandes armées tellement nombreuses et offensives, qu'il faudra sans doute un long moment avant que la tendance ne parvienne à s'inverser.

Les conséquences sociales et politiques du "narcotrafic"

La banalisation de la violence et l'apparition d'un nouveau fléau social : les "sicaires"

Pour mener à bien les opérations liées au trafic de drogue, et pour lutter contre les forces de l'ordre, le Cartel de Médellin a mis en place un système opérationnel redoutablement offensif, sans équivalent dans les autres villes colombiennes, et qu'il est aujourd'hui très difficile de résorber : les "sicaires".

Recrutant massivement dans les bidonvilles de la "commune nord-orientale" de Médellin, célèbre dans tout le pays sous le nom de la *Comuna*, ils ont donné corps à une classe de jeunes délinquants, les sicaires (*sicarios*). Cette nouvelle race de tueurs à gages se caractérise par sa jeunesse (la plupart sont mineurs), par son extrême violence, et par sa très courte espérance de vie : ils sont tués très rapidement, soit par la police, soit par des bandes rivales, soit par ceux-là même qui les ont chargés de crimes compromettants. Ils sont très nombreux, puisqu'au plus fort de la guerre, en juin 1990, la police de Médellin estimait leur nombre à 6000, répartis en 500 bandes, qui quadrillaient toute la ville. Ces véritables milices urbaines n'occupent pas une place importante dans la hiérarchie du Cartel de Médellin, et n'ont pas à charge les opérations de trafic de drogue (à l'exception du marché local, qui ne représente qu'une infime partie du chiffre d'affaires du Cartel). Ce sont seulement des mercenaires, qui travaillent au coup par coup, selon des règles de fonctionnement extrêmement souples. Ils présentent pour le Cartel l'avantage de le décharger de l'exécution de nombreuses opérations militaires et terroristes, et d'être au besoin "jetables" après usage. Les sicaires n'ont d'ailleurs pas une relation exclusive avec le Cartel, et reçoivent les "commandes" de quiconque est prêt à payer pour l'élimination d'un gêneur.

Les autorités s'inquiètent sérieusement du problème des sicaires, qui a fait la preuve de son pouvoir destructif à Médellin, et qui commence déjà à faire

école dans d'autres villes. Car il est certain que ce mode de vie facile et exaltant pose un problème d'identification auprès des adolescents des quartiers populaires de tout le pays. La plupart des sicaires qui ont été interrogés avouent avoir fait, plus ou moins consciemment, le "choix d'Achille", préférant mener une vie brève mais trépidante, plutôt qu'une existence laborieuse et sans attrait. Et comment se résigner à une vie difficile, avec des revenus ne dépassant guère les 500 F par mois (le salaire minimum), quand on a pris l'habitude de gagner des milliers de francs (et beaucoup plus pour les assassinats importants) d'un simple coup de gachette ?

L'opinion publique colombienne a pris connaissance tard et avec effarement de l'ampleur du fléau de ces enfants assassins. Longtemps ignoré, ce phénomène a pris de telles proportions ces dernières années qu'il a fait brusquement irruption sur la scène médiatique. Depuis 1989, une série de films (dont *Rodrigo D*, de Victor Gaviria, présenté au festival de Cannes), de documentaires télévisés, de dossiers dans les revues colombiennes¹⁵, et de colloques se sont penchés sur le problème. Ce battage médiatique, non dénué de sensationnalisme, a eu un grand impact dans l'opinion publique, contribuant à ternir davantage encore l'image de Medellín.

Il est évident que les sicaires se sont développés par et pour le Cartel de Medellín, mais un des principaux mérites de ces émissions et de ces documents a été de montrer les limites du lien entre les deux problèmes : d'une part dans la genèse même du phénomène, une part de responsabilité revient au M 19, le groupe de guérilla aujourd'hui réintégré à la vie civile qui, à la faveur d'un bref intermède de paix sous le gouvernement de Belisario Betancur, avait organisé auprès des jeunes des bidonvilles des cours d'instruction militaire. Un grand nombre de ces guérilleros d'un jour se sont reconvertis, forts de leur expérience militaire, au *sicariato*. Mais surtout, il apparaît dans toutes les confessions des sicaires que les narcotrafiquants ont rapidement été débordés par l'appareil militaire et terroriste qu'ils avaient développé. Relativement peu nombreuses au départ, les bandes se sont multipliées à mesure que la mafia augmentait ses actions offensives, et déléguait en "sous-traitance" ses opérations à des seconds puis des troisièmes couteaux, qui eux-même recouraient de plus en plus à des têtes brûlées prêtes à tout pour faire leurs preuves.

La perte progressive du contrôle des sicaires par le Cartel est devenue patente depuis le déclenchement de la guerre ouverte, pour trois raisons :

— Pour les besoins de la guerre, les bandes juvéniles ont été surarmées, avec pour mission de semer la terreur dans la ville, et de décimer les policiers. Une fois lancées, il était difficile de les réfréner.

— Le Cartel de Medellín a reçu une série de graves coups de la part des forces de l'ordre, qui l'ont affaibli et ont obligé les "capos" à se terrer,

souvent hors de la ville. Pour cette raison, ils ont eu à un moment du mal à les contrôler et à les financer. Les conséquences ne se sont pas fait attendre : la délinquance commune a connu une recrudescence (vols de voitures, vols à l'arraché, attaques de banques, cambriolages, etc...), les sicaires se trouvant dans l'obligation de trouver d'autres sources de financement pour maintenir leur niveau de vie. Ces débordements ont été aggravés du fait de l'emprisonnement ou l'assassinat d'hommes-clé dans le dispositif militaire du Cartel, dont la bande des *Priscos*, qui avait autorité sur les autres bandes, et qui se chargeait de la répartition des "contrats". Son démantèlement a déclenché au début de l'année 1991 une lutte féroce entre les autres bandes pour le contrôle de la situation, qui a fait plusieurs centaines de morts.

— Le conflit, par sicaires interposés, entre la mafia et les forces de l'ordre a rapidement dégénéré en un conflit généralisé à Medellín. Dans une analyse de la violence à Medellín en 1991, la revue *Semana* parle des "trois guerres de Medellín" : celle des bandes entre elles, celle de la vengeance des policiers et des militaires à leur encontre, et celle des milices d'auto-défense et de "nettoyage" organisées par la population civile contre les sicaires.¹⁶

Des groupes aux noms évocateurs ("Amour pour Medellín", la "Main Noire", "Medellin Aimable", les "Milices Populaires", etc...) se sont multipliés ces dernières années. Ils sont souvent montés avec l'appui inavoué des forces de l'ordre, voire des sicaires eux-mêmes (soit par repentir, soit pour lutter contre une bande rivale). Destinés à délivrer Medellín de la délinquance, ils n'ont pas tardés à recourir aux mêmes méthodes que les bandes contre lesquelles ils luttent : assassinat systématique des adolescents de la *Comuna* (de nombreux massacres collectifs ont eu lieu en 1991, visant en priorité les sicaires et les drogués), recours au vol et à la "contribution volontaire" pour financer leurs actions.

Les milices d'auto-défense, comme les actions de représailles réalisées par les forces de l'ordre, ne font évidemment que renforcer le cercle vicieux de la violence, qui est devenue un problème endémique. Mais les victimes ne sont plus tout-à-fait les mêmes qu'en 1989-1990 : la population civile n'est plus frappée aveuglément, et les victimes sont essentiellement des jeunes de milieux défavorisés, sicaires ou supposés tels, raison pour laquelle l'opinion publique est moins indignée que pendant la "guerre ouverte". Cette situation n'est pourtant pas tenable, et l'obsession des autorités, tant nationales que locales, est de sortir du cercle vicieux de la violence, pour établir une paix durable.

L'infiltration des pouvoirs publics par le Cartel de Medellín

Le Cartel de Medellín a eu très tôt la stratégie de pénétrer les institutions de l'Etat, tant au niveau national que local. Les narcotrafiquants ont usé et

abusé de l'infiltration, la corruption et l'intimidation de toutes les institutions publiques de Medellín. Ce n'était d'ailleurs pas difficile, car les salaires de l'administration sont très bas, la vénalité et la tradition de corruptibilité des fonctionnaires est forte, en Colombie comme dans toute l'Amérique Latine. Et les moyens de coercition des narcotrafiquants dépassent largement les pratiques courantes : ils ont les moyens d'acheter très cher les complaisances, et de réprimer très durement les récalcitrants (les colombiens parlent familièrement du dilemme entre "le plomb et l'argent"). Les pouvoirs publics ne sont pas en mesure d'offrir une protection suffisante aux personnes visées, ni de lutter contre l'impunité des criminels, qui est devenue plus qu'insolente à Medellín : c'est une règle systématique.

Les secteurs les plus touchés ont été ceux de la justice (nombreux sont les juges et les avocats qui ont été assassinés ou qui ont dû fuir, nombreux sont également ceux qui ont succombé à l'appât du gain), l'administration municipale et départementale, les services publics, le corps des douanes, et surtout les forces de l'ordre : police, armée et DAS.¹⁷

Il faut reconnaître que la tâche n'a pas été facile pour elles, et que la vie d'un militaire ou d'un policier ne vaut pas cher à Medellín. Des centaines d'entre eux ont été assassinés, et ce d'autant plus facilement qu'étant de condition modeste, beaucoup vivent dans les mêmes quartiers que les sicaires, et pendant la campagne anti-policiers du premier semestre 1990, la majorité des policiers assassinés l'ont été après leur travail, en rentrant chez eux. Le problème a pris de telles proportions que près de 1500 policiers ont dû être mutés, pour limiter le massacre. Des effectifs supplémentaires ont été mobilisés, portant en 1990 à environ 7000 les effectifs des forces de l'ordre dans Medellín. Il s'agissait non seulement de renforcer les troupes, mais aussi de compter avec des hommes dont on pouvait être sûr qu'ils n'étaient pas encore infiltrés. Car le Cartel a réussi à pénétrer les forces de l'ordre autant que celles-ci ont réussi la mission inverse. Les scandales à ce sujet sont innombrables, surtout à la base, mais également parmi les sous-officiers et les officiers. Il est difficile de savoir jusqu'où est remontée cette infiltration. Bien que les Etats-Majors soient probablement hors de soupçon, la campagne virulente de la revue "Time" contre l'ex-Commandant de la Police, J. G. Medina, ou les récentes sanctions prises contre l'ex-Commandant de la Police d'Antioquia pour "enrichissement illicite", nous prouvent que le gangrénage institutionnel réalisé par le Cartel a été efficace.

La classe politique a bien sûr été une autre cible permanente de la mafia.

La gauche institutionnelle (Union Patriotique et syndicats de gauche) a été persécutée sans discernement, et sans volonté d'infiltration ou de corruption : le but des narcotrafiquants était de la détruire. Le seul élu de gauche au Conseil Municipal de Medellín, Gonzalo Alvarez Henao, a déjà

échappé à sept attentats, et beaucoup de ses camarades de l'Union Patriotique n'ont pas eu cette chance.

Mais les efforts des trafiquants ont été tournés surtout vers les partis traditionnels. Bien qu'affichant un certain penchant pour le parti libéral¹⁸, ils ont adopté la même stratégie à l'égard des libéraux et des conservateurs : acheter les candidats, financer leurs campagnes, et brimer les "incorruptibles". La pression exercée à leur encontre a été très lourde, et le Cartel n'a pas hésité à enlever et/ou assassiner des hommes importants dans les deux partis. Les narcotrafiquants ont soufflé le chaud et le froid sur la classe politique, au gré des événements : tantôt ils lui déclarent la guerre, tantôt ils laissent entendre qu'ils ont trouvé un accord avec elle, ce qui est parfois vrai, et parfois n'est qu'une simple manière de les discréditer aux yeux de l'opinion publique. Il est par exemple significatif qu'ils aient souvent cherché à financer les campagnes de leurs ennemis politiques, pour les compromettre. Là encore, il est difficile de savoir jusqu'où ils sont parvenus. Très haut sans doute, comme le laisse penser la fréquence des scandales à ce sujet ; mais il est probable qu'ils aient perdu du terrain ces dernières années, car ils sont de moins en moins fréquentables. L'époque est déjà loin où Pablo Escobar se faisait élire, en 1982, député suppléant. Les deux maires élus de Medellín en 1988 et 1990 semblent au-dessus de tout soupçon (le premier ayant même échappé de peu à une tentative d'enlèvement par le Cartel). Par contre, le scandale récent d'Envigado, proche banlieue de Medellín et fief de Pablo Escobar, est un contre-exemple. L'ex-maire a été très fortement soupçonné de complicité avec le chef du Cartel, et une conseillère municipale a été emprisonnée pour les mêmes raisons. Dans cette commune, la police était ouvertement à son service, et le corps de police municipale autonome qui avait été créé travaillait également pour lui. On lui a attribué plus de 800 assassinats en deux ans, dans des conditions particulièrement atroces, jusqu'à ce que le scandale finisse par éclater et que les membres des deux polices soient emprisonnés.

Il est certain qu'il ne fait pas bon être un homme politique à Medellín, et pour relativiser les choses, il faut bien reconnaître que si le financement des partis politiques draine déjà une grande quantité d'argent sale en Europe et aux Etats-Unis, on voit mal par quel miracle les politiciens d'Antioquia, au cœur de la tempête, auraient pu y échapper.

L'Eglise enfin, d'habitude très influente en Antioquia, a plutôt brillé par son absence face au problème du "narcotrafic". Elle n'a pas été infiltrée ni franchement compromise, mais elle n'a pas non plus joué un rôle actif dans la dénonciation et le combat contre le fléau. Et elle n'a pas toujours refusé les *narco-limosnas* (l'aumône des narcotrafiquants) qui lui étaient offertes.

La crise morale et l'identité paisa en question

Les *Paisas* ont parfois eu une attitude ambiguë à l'égard du "narcotrafic", surtout au début des années 1980. Ils n'ont pas toujours su quoi penser de cet encombrant Cartel qui les a brusquement projetés sous les feux de l'actualité la plus barbare. Il n'est pas douteux qu'une majorité de gens ait rejeté d'emblée ce fléau, mais certains n'ont pas hésité à nier cette "invention des journalistes", et d'autres sont même allés jusqu'à revendiquer cette manifestation — originale mais éblouissante — du légendaire esprit d'entreprise et du dynamisme qui font l'orgueil de la culture *paisa*. Les choses ont aujourd'hui changé, car la ville a tellement souffert en une décennie qu'il n'est plus personne qui n'ait un martyr dans sa famille, dans son quartier ou dans son entourage professionnel. De plus, la consommation de cocaïne, que les Colombiens ont longtemps tenue pour un problème strictement américain, s'est répandue à Medellín comme dans aucune autre ville du pays, sous sa forme la plus nocive : celle du *bazuco* (l'équivalent du "crack" aux Etats-Unis), qui fait des ravages, surtout parmi les jeunes des quartiers populaires.

Les *Paisas* sont aujourd'hui en pleine phase de doute : ils doutent de leurs institutions, ils doutent de leur police, ils doutent d'eux-mêmes. Une enquête d'opinion réalisée en 1989 par la Chambre de Commerce de Medellín reflétait, outre la défiance générale à l'égard des autorités, le pessimisme ambiant qui règne dans la ville, et cette atmosphère d'"immédiatisme" généralisé, de refus d'envisager l'avenir au-delà du court terme.¹⁹

Il faut bien dire que les pouvoirs publics locaux, largement infiltrés et/ou réduits à l'impuissance par la pression féroce du "narcotrafic", souffrent d'une grave crise de légitimité et de confiance auprès des citoyens de Medellín. Pas seulement pour leur corruption, mais aussi pour les méthodes parfois arbitraires utilisées par les forces de l'ordre, et pour leur relative impuissance face au fléau. Comme le révélait en mars 1991 Omar Florez, maire de la ville, un sondage réalisé auprès des habitants de Medellín montrait que 70% des habitants de la ville ne faisaient pas confiance à l'armée, 84% ne faisaient pas confiance à la police, et 90% ne faisaient pas confiance aux partis politiques.

L'Etat colombien et les autorités locales ont bien tenté de réagir à cette crise, en purgeant les institutions de l'intérieur et en essayant de redorer leur image auprès de l'opinion publique. Le Président Gaviria a, dès son investiture en août 1990, créé un "Conseil Spécial pour Medellín", chargé de dresser un "Plan d'urgence sociale". Parallèlement, la mairie lançait un significatif "Plan de survie" et la télévision entreprenait la diffusion d'une campagne intitulée "Medellin ne veut pas mourir seule". De même, les forces de l'ordre ont installé trois commandements militaires spéciaux dans Medellín,

créé au sein de l'armée le bataillon "Elite" (spécialisé dans la lutte contre le "narcotrafic"), et constitué le groupe inter-corps *Unase* (Unité anti-extorsion et enlèvement), dont le siège national est à Médellin. Elles ont également lancé des campagnes de promotion comme "Médellin vaut la peine", le "Plan de présence", ou le "Plan anti-violence".

Ces campagnes répétées, qui sont autant d'aveux d'impuissance de la part des autorités, n'ont pas encore donné de résultats probants, et la situation à Médellin reste très sombre. La criminalité et l'impunité n'ont pas encore reculé, et il serait bien hasardeux de prétendre que la lutte contre la corruption a porté tous ses fruits.

Aujourd'hui, un grand nombre d'habitants de Médellin aspirent à un retour aux "vraies valeurs" de la culture *paisa*, et contemplant avec nostalgie l'image d'un passé complètement idéalisé.²⁰ "Ah, si vous aviez connu Médellin autrefois !" est un refrain que l'on entend sans cesse dans la ville, et les gens renvoient toujours le visiteur à cette vision idyllique du mythe fondateur *paisa*, pour essayer de faire oublier la place qu'a prise Médellin dans le trafic mondial de la cocaïne.

Cette tentation du repli sur soi est compréhensible, et pourtant elle est dangereuse, car comme le fait remarquer la sociologue Maria Teresa Uribe, les valeurs traditionnelles d'Antioquia sont aussi celles que revendiquent les narcotrafiquants (le goût du travail, l'esprit d'entreprise, l'attachement à la famille et à la religion) ; et surtout le mythe *paisa* est un mythe très exclusif, il est l'expression d'une minorité blanche, dominante, fermée et intolérante.²¹ Il a longtemps servi d'instrument de propagande à la bourgeoisie de Médellin, et il est porteur du projet social qui justement a échoué avec l'irruption des "classes populaires brusquement enrichies" du trafic de drogue et du *sicariato*, exigeantes et revanchardes à l'égard de la bonne société de la ville.

Les retombées du "narcotrafic" dans l'économie locale

Le trafic de drogue étant une activité totalement souterraine (et peu étudiée, pour d'évidentes raisons de sécurité), on ne dispose d'aucune donnée statistique fiable sur ses retombées économiques. On en est réduit aux hypothèses et aux conjectures, et l'on est davantage en mesure de poser les questions pertinentes sur ce sujet que d'y apporter des réponses claires.

Le battage médiatique international laisse volontiers entendre que la ville est aux mains du Cartel. Mais rien n'est moins sûr, car on oublie que Médellin est une grande métropole de plus de deux millions d'habitants, la deuxième ville du pays, et un grand centre industriel. On ne maîtrise pas facilement l'économie d'une ville aussi importante.

Le débat national sur l'économie de la drogue

Depuis trois ou quatre ans, plusieurs études ont été publiées sur ce sujet, et l'économie de la drogue fait actuellement l'objet d'un grand débat parmi les économistes colombiens ²². La polémique bat son plein sur l'évaluation des revenus de la drogue en Colombie, et sur la nature de ses effets dans l'économie nationale. Les estimations varient beaucoup d'un auteur à l'autre, et le consensus n'est même pas complet pour savoir si les revenus des trafiquants de drogue colombiens ont augmenté ou diminué au cours des années 1980.

Pourtant, il y a globalement accord sur les points suivants :

— Les revenus nets de la drogue (cocaïne et marijuana confondues) ont rapporté aux narcotrafiquants colombiens, au cours de la décennie passée, une fourchette comprise entre 1 et 5 milliards de dollars par an (les chiffres les plus courants étant de 3 à 4 milliards).

— Ces revenus, très élevés au début de la décennie, ont sans doute diminué à partir de 1983-84, eu égard à la chute des cours de la drogue aux Etats-Unis, aux politiques de répression menées de plus en plus à leur encontre, et au transfert de la production de marijuana vers le Mexique et les Etats-Unis. Ils se sont effondrés en 1989-90, à cause de la guerre ouverte en Colombie.

— Les bénéfices colombiens de la drogue représentent en moyenne entre 2 et 6% du Produit Intérieur Brut (et probablement plus au début de la décennie, l'estimation la plus haute étant de 10% pour 1982). On le voit, contrairement aux préjugés les plus courants, l'économie colombienne est loin d'être aussi dépendante de la drogue qu'on le dit (beaucoup moins qu'en Bolivie et au Pérou, où le revenu de la drogue est pourtant inférieur). Rappelons à titre de comparaison que l'ensemble de l'agriculture légale représente, bon an mal an, un cinquième du PIB national.

— Une grande partie des bénéfices de la drogue, peut-être la majorité, ne sont pas rapatriés en Colombie, et sont investis aux Etats-Unis, à Panama, et dans les paradis fiscaux du monde entier. Les estimations sur les sommes réellement introduites dans le pays oscillent entre 1 et 3 milliards de dollars par an, avec une diminution sensible au cours de la décennie.

— Les "narco-dollars" qui sont introduits en Colombie sont le plus souvent dilapidés de façon somptuaire, sans être injectés dans les circuits productifs de l'économie (à l'exception de la construction, et secondairement de l'hôtellerie et l'élevage), surtout dans le cas du Cartel de Medellín. L'agriculture intensive, les cultures et les activités extractives d'exportation, le secteur financier, et surtout l'industrie bénéficient peu de ces investissements. Schématiquement, on pourrait dire que le Cartel de Medellín a gagné et investit son argent surtout à l'étranger, et qu'en

Colombie il l'a dépensé, sans bénéfices substantiels pour l'économie locale. La question la plus débattue par les économistes colombiens est de savoir quelle est la part des effets positifs et négatifs du trafic de drogue sur l'économie. On a longtemps considéré, à tort, que le trafic de drogue était "pur bénéfice" pour l'économie colombienne. Il est certain que la croissance soutenue du début de la décennie, contrastant avec la grave crise des pays voisins, ne s'explique pas uniquement par la reprise industrielle de cette époque et par la *bonanza cafetera* de 1982-83. Les bénéfices de la drogue y sont aussi pour quelque chose. Mais ces effets positifs sont plus limités qu'on ne l'a cru, en raison de la faiblesse des investissements dans les secteurs productifs, et ils sont contrebalancés par une série d'effets pervers, négatifs pour l'économie. La plupart des économistes s'accordent aujourd'hui à penser que le "narcotrafic" n'a en définitive qu'un "effet marginal positif" sur l'économie colombienne, pour reprendre la formule d'Arturo Infante.²³ Mais certains auteurs, dans le sillage de Miguel Urrutia²⁴ n'hésitent pas à dire que les inconvénients l'emportent sur les avantages.

Selon Urrutia, les rentrées d'argent de la drogue en Colombie ont un grave effet inflationniste, et elles se font sans doute beaucoup moins qu'on ne l'a dit par la *ventanilla siniestra* de la Banque de la République (le seul endroit où il est possible de convertir en quantité illimitée des dollars en pesos sans justifier de leur provenance), mais davantage par le biais de la contrebande, de la façon suivante : les "narco-dollars" gagnés aux Etats-Unis servent à l'achat de marchandises diverses qui sont introduites clandestinement en Colombie et revendues en monnaie locale. Comme en plus une grande partie des dollars changés à la *ventanilla siniestra* servent aussi à acheter des marchandises de contrebande, le volume de cette activité lié directement ou indirectement à l'argent de la drogue est énorme. Cela représente une concurrence déloyale pour le commerce et surtout pour l'industrie, avec des pertes économiques et des suppressions d'emplois beaucoup plus nombreuses que les emplois induits par le "narcotrafic". Comme le dit Urrutia en parlant de Medellín, "... les journalistes qui se réfèrent à la prospérité engendrée par les narcotrafiquants mentionnent toujours les édifices construits par les barons de la drogue, mais ils ne se rendent pas compte que les machines arrêtées dans les usines textiles et de confection le sont par la façon même dont sont entrés les dollars qui ont financé ces constructions".

Par ailleurs, les exportations de drogue gênent les exportations légales : on a fréquemment trouvé de la cocaïne dans les expéditions de café, de fleurs, et d'autres produits (parfois à l'insu des expéditeurs), ce qui n'a pas manqué de porter le discrédit sur l'ensemble des exportations colombiennes et d'alourdir les procédures d'importations dans les pays acheteurs. D'autre part, il est certain que les dollars lavés en Colombie échappent à la fiscalité

L'impact du "narcotrafic" à Medellín

colombienne, et constituent un lourd manque à gagner pour le budget de l'Etat. Enfin, l'argument force de ce point de vue "minimaliste" est le coût de la lutte contre le "narcotrafic" pour la nation : selon une estimation du gouvernement, le montant de la guerre pour la seule année 1989 (sans tenir compte des fronts de la guérilla et des groupes d'auto-défense ruraux, eux aussi très coûteux), est d'environ deux milliards de dollars (plus de la moitié du service de la dette), dont un milliard en dépenses militaires, et un milliard en pertes économiques diverses.

Sans discuter dans le détail cette interprétation, et en prenant avec réserves les estimations probablement "gonflées" du gouvernement, il est certain que le trafic de drogue coûte cher à l'économie nationale, surtout en période de guerre, et que le bilan de ses effets positifs et négatifs n'est pas aussi tranché qu'on l'a longtemps cru.

Les retombées économiques du "narcotrafic" à Medellín

Le problème se pose à Medellín à peu près dans les mêmes termes qu'à l'échelle nationale. Le boom de la consommation des "riches heures du Cartel", auquel on doit un nombre important d'emplois, n'a pas réussi à compenser la très grave crise industrielle qui a frappé Medellín tout au long des années 1980. N'en est-il pas, comme le suggère Urrutia, indirectement responsable²⁵ ?

La construction à Medellín et en Colombie (Milliers de M² construits avec permis)

	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1990(1)
MEDELLIN	1169	1530	1327	1411	1326	1667	1649	1906	1977	1168	716
(1x Croiss.)	+20,8	+30,9	-13,2	+6,3	-6,0	+25,7	-1,1	+15,6	+3,7	-32,1	-
COLOMBIE (2)	5117	5692	5582	7356	6799	7297	7510	8604	8123	7641	4445
(1x Croiss.)	-1,1	+11,2	-1,9	+31,8	-7,6	+7,3	+2,9	+14,6	-5,6	-5,9	-
% MED./ COL.	22,8	26,9	23,8	19,2	19,5	22,8	22,0	22,2	24,3	15,3	16,1

Source : Fabio Giraldo et DANE (1989-1990).

(1) janvier-août. ; (2) total correspondant aux 12 plus grandes villes du pays.

Une enquête menée en 1988 par Mario Arango auprès de 20 des principaux narcotrafiquants de Medellín rend compte de leurs préférences en matière d'investissements légaux : Neuf optent pour l'acquisition de biens immobiliers urbains et ruraux, 4 pour l'achat d'immenses fermes d'élevage bovin, 3 pour le commerce (traduire : l'importation de biens de luxe, presque toujours en contrebande), 2 pour la construction, 2 enfin pour les services personnels et les loisirs.²⁶ Ce sondage reflète assez bien les secteurs de

l'économie de Medellín qui ont profité des investissements de la drogue.

Le bâtiment a été le secteur le plus touché, ainsi que toutes les activités immobilières. Comme le montre clairement Fabio Giraldo ²⁷, l'injection de "narco-dollars" dans la construction est très nette sur toute la période, en particulier à partir de 1983. Ce sont les trois grandes villes qui ont été le plus touchées, et surtout Medellín. La preuve en a été donnée par l'effondrement de la construction dans cette ville en 1989-90, en raison de la guerre, alors que dans le reste du pays, La baisse était beaucoup moins forte. De près de 2 millions de M² construits en 1987 et 1988, on tombe à 1, 2 million en 1989, et environ 1, 1 million en 1990.

Le marché immobilier, bousculé par ces incessantes injections de "narco-dollars", s'est emballé vers le milieu des années 1980. Cette flambée de l'immobilier a porté tort aux classes moyennes, qui se sont vu interdire petit à petit l'accès aux quartiers les plus chics. Certaines zones sont devenues l'exclusive, ou presque, des narcotrafiquants, comme le fameux "Poblado". Mus par des contraintes financières, mais également par la répulsion du "voisinage honteux", beaucoup de gens ont reflué vers des quartiers plus anciens, qui se sont valorisés financièrement (comme "los Laureles"), renforçant à leur tour l'enchérissement du parc immobilier de la ville.

Un autre secteur très affecté a été le commerce, surtout le commerce de luxe, comme celui des automobiles, des bijoux, ou celui plus marginal de l'art, qui a littéralement flambé depuis le début des années 1980. Il en va de même pour les services personnels, en particulier les services domestiques (dont la prostitution de luxe ; les Colombiens parlant pudiquement de la multiplication des "mannequins"), les services de sécurité (le Cartel employant une véritable armée de gardes et de vigiles), et les services de récréation (clubs de sports, centres de loisirs, hôtellerie, etc...).

Les autres secteurs ont été moins touchés. Il semble que l'industrie a été peu pénétrée, hormis quelques branches comme la confection (mais pas la textile), ou la chimie (pour permettre l'importation de composants nécessaires à l'élaboration de la cocaïne). Mais il s'agit toujours de petites et moyennes entreprises. Le secteur financier lui aussi a été relativement épargné, et même s'il profite des injections d'argent sale (d'ailleurs limitées, car en dehors de la *ventanilla siniestra*, les mouvements bancaires sont étroitement surveillés en Colombie), ses institutions n'ont jusqu'à présent pas été pénétrées par le Cartel de Medellín. Il est certain qu'indépendamment de la stratégie économique des narcotrafiquants de Medellín, les investissements dans l'industrie et la finance sont beaucoup plus lourds, plus voyants, et donc plus difficiles à réaliser.

Quoi qu'il en soit, l'argent de la drogue a coulé à flots sur la ville, surtout à l'époque où les narcotrafiquants régnaient en maîtres. Combien de personnes

L'impact du "narcotrafic" à Medellín

vivent de la drogue à Medellín ? Voilà une question dont la réponse est bien incertaine. Dans une estimation nationale, Salomon Kalmanovitz²⁸ proposait le chiffre de 250. 000 pour les emplois de la drogue (3% de la population active) : la moitié ou plus pour les cultivateurs de coca (tous situés en dehors de Medellín), un nombre indéterminé et fluctuant pour l'élaboration de la cocaïne, ainsi que pour l'activité induite dans la construction, et 10. 000 personnes au service direct des trafiquants (emplois domestiques en tous genres, sicaires, personnel de sécurité, comptables, prête-noms, passeurs de drogue, etc...), dont un grand nombre dans la capitale d'Antioquia.

Dans le cas de Medellín, il est important de faire la distinction entre trois catégories d'emplois dérivés du trafic de drogue :

- les emplois à plein-temps directement liés au trafic (la dernière catégorie citée), qui restent sûrement en-deçà du chiffre énorme de 10. 000 personnes ;
- les branches professionnelles légales dont les effectifs sont gonflés par le marché spécifique du "narcotrafic" (construction, restauration, commerce de voitures, etc...), et dont le volume de ce qu'on pourrait appeler les "narco-emplois" est à la fois élevé et très instable dans le temps ;
- enfin la catégorie quasi-illimitée des emplois non dépendants du marché de consommation de la drogue, mais qui bénéficient, à un degré ou un autre, de ses retombées (les commerces et les services en général, plus tous les fonctionnaires publics amenés à bénéficier des "sollicitudes" du Cartel ; policiers, juges, personnels du cadastre, des impôts, des douanes, etc...).

L'emploi lié à la drogue est donc impossible à quantifier, parce que ses limites sont floues et fluctuantes, mais il est certain que la capacité d'irrigation de l'argent de la drogue est très forte, et que les "narco-dollars" ont profité à une part importante de la population, surtout si l'on ne parle plus en termes d'emplois, mais de l'ensemble des gens qui en profitent (chiffrables en dizaines de milliers, voire en centaines). Pour cette raison, les barons de la drogue ont longtemps bénéficié sinon d'un capital de sympathie, du moins d'un "capital de fascination", et d'une fréquente absence d'hostilité à leur rencontre, en particulier parmi les classes populaires, pour qui le trafic de drogue représente la seule possibilité d'enrichissement facile et rapide. Cet état d'esprit a longtemps représenté une force pour les narcotrafiquants à Medellín, où ils bénéficiaient d'une sorte d'"omerta" inspirée autant par la fascination et l'intérêt économique que par la crainte. Cette situation a changé avec la guerre.

L'impact économique de la "guerre ouverte" (1989-1990)

À partir de septembre 1989, et jusqu'à la trêve de juillet 1990, le Cartel a commis la lourde erreur de se lancer dans une campagne de terrorisme aveugle contre sa propre ville, ce qui a eu l'effet non seulement de lui aliéner

une partie des sympathies et des complaisances dont il bénéficiait, mais en plus de tétaniser l'activité économique pendant plus d'un an. Les dégâts matériels causés par les bombes ont été lourds, tant pour les pouvoirs publics que pour l'économie en général. Les gens ont déserté les centres commerciaux, les restaurants, les théâtres, les cinémas, les discothèques, etc... D'après une estimation de la Chambre de Commerce de Médellin, en août 1990, les établissements nocturnes avaient vu leurs activités s'effondrer de 48% en moyenne (et nombreux sont ceux qui ont fait faillite), ce qui les a obligés à réduire les salaires de leurs employés de 27%. De même, on estime que le nombre de taxis exerçant de nuit s'est effondré de 1200 en temps normal à 300.

Toute l'activité de la ville a eu, peu ou prou, à souffrir de la guerre lancée par les narcotrafiquants. Les vols et les hold-ups en tout genre ont particulièrement augmenté, ainsi que les enlèvements avec demande de rançon. Il est difficile de comprendre pourquoi le Cartel a pu se rendre responsable de tels dérapages, qui lui ont porté tort. Vengeance contre l'"establishment" ? Les attaques répétées des communiqués des "extradables", contre l'oligarchie et la bourgeoisie colombiennes, peuvent le laisser penser. Mais surtout, il est clair que les "capos" se sont laissés déborder par les bandes de sicaires, qu'ils n'ont pas toujours été en mesure de payer, ce qui explique bon nombre de vols et d'enlèvements contre des petits entrepreneurs et commerçants peu fortunés, en particulier dans les quartiers populaires.

Ces dommages économiques ont surtout frappé les petits commerces, vulnérables aux aléas de la conjoncture, et les petites et moyennes entreprises (les grandes ont davantage les moyens de se protéger contre le banditisme et sont plus solides pour supporter le choc). C'est particulièrement vrai dans les quartiers pauvres et dans la *Comuna*, où la plupart des petites boutiques ont été soumises au chantage du vol ou de la "protection"²⁹. Nombre d'entrepreneurs ont quitté la ville : le journal *El Tiempo* du 8 février 1991 fait état par exemple du départ concerté de 40 industriels au début de l'année, alors que le plus fort de la violence était pourtant terminé.

Au total, l'économie de la ville est sortie affaiblie de cette année de guerre. La conjoncture n'était déjà pas bonne en comparaison avec les autres villes colombiennes, et la brèche s'est encore creusée en 1990-91 : le chômage à Médellin a dépassé les 14% au milieu de l'année 1991, ce qui place Médellin en tête des grandes villes pour les problèmes d'emploi. On oublie trop souvent que la période d'apogée du Cartel de Médellin a coïncidé avec une grave crise industrielle et une détérioration des termes de l'emploi, que les largesses supposées des narcotrafiquants n'ont pas réussi à compenser. Il va de soi que ce grave problème a fait le lit du *sicariato*, et ce n'est pas un

hasard si dans la *Comuna*, le taux de chômage atteint les 40%, et si la moitié des chômeurs de la ville sont concentrés dans les communes nord-orientale et nord-occidentale, les plus pauvres et les plus violentes de la ville.

L'opposition en "trompe-l'oeil" entre les Cartels de Medellín et de Cali

Il est devenu aujourd'hui classique d'opposer les deux grands Cartels colombiens de la drogue, celui de Medellín et celui de Cali, qui se disputent le contrôle de l'exportation et de la vente de la cocaïne dans les pays du nord, et dont la violente hostilité est notoire. On s'accorde en général à considérer que le Cartel de Cali, dont la structure est moins pyramidale que celle de son rival, est composé d'entrepreneurs issus de la bourgeoisie locale, qui font leurs affaires sans faire de politique d'une manière trop ostentatoire, et sans chercher à faire pression sur la vie publique ; tandis que le Cartel de Medellín, d'extraction plus populaire, serait plus dangereux parce que plus ambitieux dans ses velléités d'ascension et de revanche sociale. Cette distinction a été largement exploitée par les médias colombiens pendant la "guerre ouverte", avec l'aval implicite du gouvernement, qui aurait sans doute aimé obtenir avec la mafia *paisa* le *modus vivendi* qui caractérisait ses relations avec celle de Cali. Les rumeurs ont même parlé d'une aide ponctuelle du Cartel de Cali aux forces de l'ordre dans certaines opérations contre son rival (comme l'assassinat de Gonzalo Rodriguez Gacha ; l'arrestation à New York de "la Quica", un proche de Pablo Escobar, etc...). De là, on a pu assister à un certain dérapage de l'opinion publique à propos de l'opposition entre un Cartel — celui de Cali — qui "savait se tenir" (c'est-à-dire s'abstenir de perturber l'ordre public) et qui, à défaut d'être fréquentable, méritait moins les "foudres publiques" que l'autre Cartel — celui de Medellín — qui n'était décidément pas tolérable.

Cette quasi-légitimation du Cartel de Cali est non seulement pernicieuse, mais en plus infondée, car bien que n'étant jamais entré en conflit frontal avec l'Etat, il est potentiellement aussi dangereux, pour plusieurs raisons :

— d'une part, le cartel de Cali est le premier bénéficiaire des coups portés à son rival, et on admet aujourd'hui qu'au bénéfice de la guerre, il l'a au minimum égalé, et peut-être largement dépassé³⁰. On pense d'ailleurs que le tout nouveau trafic de l'opium et de l'héroïne, qui semble promis à un bel avenir, est étroitement contrôlé par un groupe de jeunes *caleños*, plus ou moins indépendants à l'égard de leurs aînés. Les trafiquants de Cali sont donc amenés à occuper le premier rang dans les années 1990, comme Medellín dans les années 1980, et Barranquilla dans les années 1970 (avec la *marimba*) ;

— d'autre part, le Cartel de Cali est loin d'être pacifique, puisque depuis 1990, Cali est devenue la deuxième grande ville la plus violente du pays,

derrière Medellín, et avant Bogota. La situation de l'ordre public est en cours de dégradation dans la capitale du Valle, en lien étroit avec le "narcotrafic". On voit mal comment une activité aussi lucrative, qui n'a pas d'autres ressources que la violence pour régler ses contentieux, pourrait demeurer "non-violente" ;

— enfin, il est permis de se demander dans quelle mesure le crédit indirect dont ont bénéficié les narcotrafiquants de Cali pendant la "guerre ouverte" n'a pas contribué à les décriminaliser aux yeux de l'opinion publique. Ils semblent avoir aujourd'hui les coudées beaucoup plus franches que leurs "collègues" *paisas*, et les politiciens du Valle ont moins d'empêchement moral à les fréquenter que ceux de Medellín. Ils ont d'ailleurs réussi à pénétrer plus en profondeur l'économie locale que les Ochoa ou Escobar ne l'ont fait à Medellín.

Certes les narcotrafiquants de Cali ont su maintenir jusqu'à aujourd'hui un profil relativement bas, en évitant le "tapage" politique et médiatique de leurs homologues *paisas*, et l'exubérance passée des *marimberos* de la côte caraïbe. Mais ils contrôlent aujourd'hui une activité aussi lucrative qu'illicite, et intrinsèquement violente. Il faut donc se méfier d'une classification qui tendrait à minimiser le danger d'un Cartel par rapport à un autre, car il s'agit en définitive de la même activité, et on peut redouter que la ville de Cali ne connaisse à moyen terme le même processus de pourrissement qui a affecté Medellín dix à quinze ans plus tôt.

Notes

(1) *Paisa* (de l'espagnol *paisano*), est le nom donné familièrement aux habitants du département d'Antioquia, et en particulier à ceux de Medellín.

(2) L'organisation du trafic de cocaïne est assez bien connue, et les études sur ce sujet sont déjà nombreuses. Voir notamment "Les rois de la cocaïne" de Guy Gugliotta et Jeff Leen, Presses de la Cité, Paris, 1989 ; "Coca Coke" de Alain Delpirou et Alain Labrousse, la Découverte, Paris, 1986 ; "Los jinetes de la cocaína" (1987) et "La coca nostra" (1991) de Fabio Castillo, Documentos Periodísticos, Bogota ; et "La drogue dans les pays andins : Bolivie, Colombie, Pérou", de Gilles Bataillon, Hérodote, N° 57, 2ème trimestre 1990, pp 87-112.

(3) Daniel Pécaut, "La Colombie dans la tempête", *Problèmes d'Amérique Latine*, N° 98, 4ème trimestre 1990, pp 3-30.

(4) Pablo Escobar est le plus agressif des trafiquants colombiens. On lui doit l'"autorité morale" de nombreux crimes, et il signe souvent de ses empreintes digitales les communiqués des "extradables". Mais c'est aussi le plus gros narcotrafiquant colombien : à lui seul, il concentre un quart des revenus du Cartel de Medellín (soit environ un cinquième du total national), ce qui représenterait un maximum annuel de 950 millions de dollars. D'après Salomon Kalmanovitz, "El poder blanco", *Revista 90*, N° 2, mai 1991, pp 10-16.

(5) Sauf pour les retombées les plus récentes, nous ne rentrerons pas dans le détail du problème national et politique de la drogue. Cet aspect a été étudié dans les articles de Daniel Pécaut parus dans les *Problèmes d'Amérique Latine*, en particulier dans le dernier (op. cit). Voir

L'impact du "narcotrafic" à Medellín

également d'Olivier Dollfus, "Terres de violence : Pérou, Colombie", *Hérodote*, N° 58/59, 3ème et 4ème trimestre 1990, pp 338-366.

(6) Ce souci de discrétion était tel que Jorge Luis, le chef du clan (et le N° 2 du Cartel), a choisi la date du 15 janvier — jour de l'échéance de l'ultimatum lancé à Saddam Hussein — pour se rendre, afin que l'événement passe le plus inaperçu possible dans l'actualité internationale, et que le gouvernement ne soit pas soumis à des pressions étrangères en faveur de son extradition.

(7) N'hésitant pas à répéter à la télévision et dans la presse que c'était un "homme bon", un "bon catholique", etc... ; autant de formules somme toute compréhensibles dans la bouche d'un prêtre, mais qui ont passablement irrité une partie de l'opinion publique nationale et internationale. Cette campagne a bien sûr été parfaitement orchestrée par Pablo Escobar lui-même, qui a pris le soin de faire éditer (et diffuser à grande échelle) dès la fin de l'année 1991 une biographie écrite comme une véritable hagiographie (*He aquí a Pablo Escobar*), et qui a su libérer les otages qu'il détenait peu de temps avant sa reddition, pour retourner l'opinion publique en sa faveur.

(8) "Sa" prison en quelque sorte, puisqu'elle a été construite pour lui, dans son fief d'Envigado, et peut-être même sur son instigation personnelle (comme le laissent penser les révélations de la revue *Semana*, "¿Quién hizo esta cárcel?", N° 476, 18 juin 1991, pp 18-22). Sans être tout-à-fait luxueuse, il s'agit d'une prison confortable (surtout en comparaison avec l'ordinaire des prisons colombiennes), où Pablo Escobar est le principal prisonnier (accompagné uniquement de co-détenus qu'il a choisis lui-même, et qui sont des hommes de main à lui), et où il jouit de certains privilèges, comme celui de ne jamais être en contact direct avec l'armée qui assure sa protection, ou de recevoir en toute impunité des visiteurs instamment recherchés par les forces de l'ordre.

(9) Une cassette qui aurait filmé un flagrant délit de tentative de corruption d'un des membres de l'Assemblée. Le scandale n'a éclaté qu'après l'entrée en vigueur de la nouvelle Constitution, mais il a été d'autant plus fort que le Président Gaviria et le Ministre de la justice ont eu connaissance de cet enregistrement avant le vote de l'article incriminé.

(10) Et le *Washington Post* révélait au même moment qu'ils auraient fêté en prison, avec la complicité des autorités carcérales, le succès d'un gros envoi de cocaïne en Espagne.

(11) Comme aime à le répéter le gouvernement, tous les "fondateurs historiques" du Cartel sont aujourd'hui morts ou en prison. Une grande partie des biens du Cartel de Medellín ont été mis sous séquestre, ses activités ont été entravées par la persécution des forces de l'ordre, et plusieurs de ses responsables ont été tués ou arrêtés.

(12) Département Administratif de Sécurité.

(13) Forces Armées Révolutionnaires Colombiennes.

(14) L'agglomération (ou Aire Métropolitaine) de Medellín compte en 1992 environ 2, 1 millions d'hab. (7% de la population nationale). Elle se compose de la ville de Medellín (1, 5 millions d'hab., soit 5% de la population colombienne) et de 9 autres communes qui forment sa banlieue.

(15) Revue *Semana* N° 405 (6 février 1990), N° 408 (27 février 1990) et N° 426 (3 juillet 1990). Voir également "No nacimos pa' semilla" d'Alonso Salazar, CINEP, Bogota, 1990, et "El pela'ito que no duró nada" de Víctor Gaviria, Medellín, 1990.

(16) "Las 3 guerras de Medellín". Revue *Semana* N° 461, 5 mars 1991.

(17) La police a été plus touchée que l'armée. La revue *Semana* avançait le chiffre, plus symbolique que "statistique", de 80% du corps de la police de Medellín suspecte d'"enrichissement illicite" en 1987. *Semana*, N° 247, 27 janvier 1987 ; cité par Gabriel Murillo, in "Narcotráfico en Colombia...", op. cit. p 254.

(18) D'après l'enquête de Mario Arango auprès des membres du Cartel (op. cit.). Mais comme le précise Arango lui-même, il ne s'agit pas d'un libéralisme de conviction : ... "ils sont libéraux parce que le parti libéral a toujours été un parti ouvert à l'ascension des classes nouvelles, et également parce qu'il n'a pas de contraintes morales". Interview de Mario Arango par la revue *Semana*, N° 333, 20 septembre 1988.

(19) "Lo posible y lo real : el espejo mágico de la antioqueñidad", enquête de la Chambre de Commerce de Medellín, in *Revista antioqueña de economía y desarrollo* N° 30, sept.-déc. 1989.

(20) Et Medellín n'est-elle pas la capitale colombienne du tango, musique nostalgique s'il en est ?

(21) Maria Teresa Uribe, "La territorialidad de los conflictos y de la violencia en Antioquia", in *Realidad social*, Gobernación de Antioquia, Medellín, 1990. Sur le mythe "paisa" et son utilisation politique et sociale, voir également l'excellente synthèse de Jorge Orlando Melo, "Política y políticos de Antioquia", in "Los estudios regionales : el caso de Antioquia", FAES, Medellín, 1982, pp 265-286.

(22) Le niveau et les arguments de ce débat sont d'une qualité inégale. Parmi les études les plus sérieuses, signalons les numéros spéciaux des revues *Coyuntura Económica* (Vol. XVIII, N°3, septembre 1988) ; *Nueva Sociedad* (N° 102, juillet-août 1989 ; il s'agit d'une revue vénézuélienne, où ont écrit des auteurs colombiens) ; *Economía Colombiana* (N° 226-227, février-mars 1990) ; et *Revista de la Universidad Nacional* (N° 22, 1990). Voir également les deux excellentes études pluridisciplinaires de l'Université des Andes : *Economía y política del narcotráfico*, de Juan Tokatlian et Bruce Bagley, CEREC, Bogota, 1990 ; et "Narcotráfico en Colombia : dimensiones políticas, económicas, jurídicas e internacionales" de Carlos Arrieta, Luis Orjuela, Eduardo Sarmiento et Juan Tokatlian, Tercer Mundo, Bogota, 1991. Il existe d'autres études sérieuses, mais qui portent davantage sur les implications politiques, juridiques et sociologiques du trafic de drogue, comme "Fármacos y estupefacientes : política y moral" de Edgar Saavedra ; "La legislación colombiana en materia de estupefacientes" de Fernando Velasquez ; "Hacia una alternativa para la política de las drogas en América Latina" de Juan Fernandez ; "Droga, corrupción y poder" de Alvaro Camacho ; et "Coca, colonización y guerrilla" de Fernando Cubides, Jaime Jaramillo, et Leonidas Mora (pour se limiter aux publications colombiennes). Ce débat a déjà été en partie rapporté par Daniel Pécaut dans "La Colombie dans la tempête", op. cit.

(23) Le Recteur de l'Université des Andes. In "Narcotráfico en Colombia...", op. cit., p 20.

(24) Un économiste de renom, actuellement directeur du centre d'études "Fedesarrollo". Il a rendu public, fin 1990, un rapport selon lequel le trafic de drogue serait en quelque sorte la ruine de l'économie nationale. "Análisis costo-beneficio del tráfico de drogas para la economía colombiana", document photocopie, Bogota, 1990.

(25) Medellín est le second pôle industriel colombien, et le cœur de l'industrie textile nationale. Un tiers de sa population active travaille dans l'industrie, le plus fort taux parmi les grandes villes. Mais la crise industrielle y a été très forte : plus de 20. 000 emplois industriels ont été supprimés entre 1980 et 1986, et le taux de chômage y est très élevé.

(26) Dans son livre complaisant mais fort instructif : "El impacto del narcotráfico en Antioquia", éd. J. M. Arango, Medellín, 1988.

(27) Fabio Giraldo, "Narcotráfico y construcción", revue *Economía Colombiana*, op. cit., pp 38-49.

(28) Salomon Kalmanovitz, "La economía del narcotráfico en Colombia", revue *Economía colombiana*, op. cit., pp18-28.

(29) Un responsable de la Chambre de Commerce interrogé en mars 1991 estimait que la proportion des commerces de Medellín soumis à l'extorsion de fonds par les bandes de sicaires est au moins de 10%, en majorité dans les quartiers populaires.

(30) D'après "¿Y del Cartel de Cali qué ?", revue *Semana* N° 460, op. cit.

Dossier

Questions indiennes : changement social ou identité culturelle ?

coordonné par **CHRISTIAN GROS**

Protecteur d'indiens contre Vice-Roi : la lutte de Michel de Eyzaguirre pour l'abolition du tribut au Pérou.

JOELLE CHASSIN

Revendications et stratégies politiques des organisations non amazoniennes.

FRANÇOISE MORIN

Le Palimpseste maya : violence, communauté et territoire dans le conflit guatémaltèque.

YVON LE BOT

Les guerriers du sel : chronique 92.

FRANCE-MARIE RENARD-CASEVITZ

Fondamentalisme protestant et populations indiennes : quelques hypothèses.

CHRISTIAN GROS

Les femmes indiennes et la reproduction culturelle : réalités, mythes et enjeux.

JULES-FRANCE FALQUET

Tous des Indiens ? La réindianisation, force ou fiction.

MARTINE DAUZIER

Questions indiennes : changement social et identité culturelle

Christian Gros*

Voici dans ce dossier, sept articles qui ont pour fil conducteur de nous parler des populations indiennes, hier et aujourd'hui, en Amérique latine. Il y est question de guerre et de violence, de l'arrivée de sectes et de nouvelles idéologies, des femmes et de la culture, des intellectuels indigénistes qui "pensent le monde indien" et des intellectuels indiens qui pensent de nouvelles formes de s'organiser. Il est question aussi de la mise à l'écart et de l'intégration, de la tradition que l'on défend ou que l'on invente, de la modernité et du changement social. C'est-à-dire tout ce qui saisit un monde indigène qui, moins que jamais, n'est pensable, dans les hautes terres comme dans les basses, comme une totalité qui trouverait son sens en elle-même à l'exclusion de la société qui l'englobe, s'en compose et le définit.

— Joelle Chassin, nous dresse avec Eyzaguirre le portrait d'un de ces réformateurs, issu d'une famille créole, qui, à la veille de l'indépendance, alors que les Cortes de Cadix pensent qu'il est encore possible d'inverser le cours de l'histoire, se penche, au Pérou, sur la population indienne pour en diagnostiquer les maux et formuler les remèdes. On ne s'étonnera pas que soient mis par lui en avant la question de l'impôt, des terres et de l'éducation. Pour Eyzaguirre, il faut mettre fin à un ensemble de pratiques qui, en ruinant au profit de quelques particuliers les communautés indigènes, ruinent aussi la couronne. Transformer le *comunero* passif, asservi et ignorant en un individu prospère, débarrassé du tribut, doté de terres, instruit et si possible métissé, voilà le meilleur moyen d'en finir avec une injustice dangereuse, les communautés peuvent vouloir se révolter et d'assurer la richesse de la nation. Ce programme sera en partie celui des libéraux qui, après l'indépendance, voudront fondre cette "République des Indiens" dans la nation qu'ils appellent de leurs vœux. On sait combien il fut contraire à ces communautés jugées archaïques et sans avenir. Au XX siècle, il ne manquera pas non plus d'hommes éclairés qui, à droite comme à gauche et parmi les *guerrilleros*, voulant le bien des Indiens et celui de la nation définiront un projet comparable.

— L'Amérique latine reste avec les Philippines (et ce n'est probablement pas un hasard) un des derniers lieux où des guérillas influencées par le marxisme-léninisme se proposent la conquête du pouvoir à des fins

* Professeur de sociologie, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique latine - Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, CREDAL-ERSIPAL

révolutionnaires. Dans ces régions, le théâtre des affrontements armés est généralement les campagnes. L'enjeu militaire passe par le contrôle de certains territoires et de leurs populations. Au Guatemala et au Pérou, deux pays qui ont une forte population indienne, cette stratégie territoriale amène inévitablement la guérilla à intervenir directement au sein des espaces communautaires. Yvon Le Bot qui depuis vingt ans suit de près la situation guatémaltèque a choisi dans un article qui fera grincer quelques dents de nous parler de cette guerre en terre maya. Comment se demande-t-il, cette "guerre fleurie", s'est-elle transformée en cauchemar ? S'il est indéniable qu'au sein des communautés une partie des modernistes influencés par l'Eglise catholique a subi l'influence du mouvement révolutionnaire au point d'en rejoindre les files, la guérilla restera semble-t-il un acteur extérieur, vivant dans un espace et dans un temps et poursuivant des objectifs politiques qui ne sont pas ceux des communautés. La question des moyens utilisés pour assurer la défense des intérêts collectifs et mener éventuellement un combat politique, et de leur légitimité, est aussi posée. Yvon Le Bot remarque l'absence d'une tradition guerrière comme voie de résistance indienne et, à propos des patrouilles d'autodéfense civile qui vont se révéler si efficaces contre la lutte armée, n'hésite pas à poser une question qui sent le souffre : n'y aurait-il pas dans la représentation maya du politique, un indépassable respect de l'autorité qui trouverait depuis la colonie le moyen de s'articuler avec une tradition autoritaire hispanique ? Reste ce qui peut perdurer de la tradition, et de celle-là en particulier, après les ravages de la guerre et alors qu'elle a déjà été mise à l'épreuve de la modernisation. Garde-t-elle assez de force pour irriguer des dynamiques de recomposition communautaire passant nécessairement, nous dit-il, par une réconciliation ou une alliance des anciens et des modernes ?

— Le cas des populations Campa vivant au Pérou étudié par France-Marie Renard-Casevitz ne saurait être plus éloigné de celui des maya. Non pas que les premiers échappent à la guerre de guérilla. Il se trouvent aussi, pour des raisons qui leur échappent, inclus dans les régions que les stratèges de la lutte armée — ici du Sentier Lumineux ou du MRTA — se proposent de contrôler. Mais dans le cas des Campa, au tabou de la violence interne, s'oppose depuis toujours une volonté guerrière de défendre une frontière ethnique qui est aussi une frontière géographique : celle qui sépare les peuples des basses terres, des *punaruna* — ceux qui vivent dans les montagnes —, fils des Incas, Espagnols et autres étrangers à la volonté expansionniste. Quand le danger d'une perte d'autonomie se précise, alors les Campa forment de vastes confédérations guerrières remarquablement efficaces. Dans sa "chronique sur les guerres du sel", France-Marie Renard-Casevitz nous montre comment le ressort d'une solidarité

interethnique va à nouveau se détendre pour s'opposer aux incursions et aux exactions de la guérilla. Avec leurs arcs et leurs flèches et quelques vieux fusils, ceux-ci vont réaliser ce que l'Etat et son armée sont bien incapables d'obtenir : une "mise en respect" de la guérilla et, pour le MRTA, une révision de son action. Ces deux exemples d'une population indienne affrontée à la guerre devraient conduire le lecteur à se méfier de toute généralisation hâtive quant à une participation des communautés indigènes aux mouvements de lutte armée. Par contre, il pourra y trouver aussi confirmation de la persistance et de la force des liens communautaires alors même que l'histoire s'accélère et semble devoir travailler au profit de forces centrifuges. Reste que les voies suivies pour défendre une autonomie (en tout état de cause, relative) sans laquelle la communauté ne saurait exister sont multiples et qu'un changement qualitatif s'opère quand cette solidarité s'organise à un niveau pan-communautaire définissant ou re-définissant des espaces ethniques autour d'enjeux collectifs.

— Si on a parfois comparé les guérilleros marxistes à des missionnaires venant prêcher les armes à la main des lendemains qui chantent, il en est de véritables qui, armés d'un seul Livre et d'une inébranlable bonne conscience, semblent rencontrer une tout autre réussite parmi les populations des villes et des campagnes. On aura deviné qu'il s'agit des missionnaires appartenant à des sectes fondamentalistes qui ont vu leurs Eglises connaître un prodigieux succès ces dernières décennies en Amérique latine. Parmi eux, certains se sont spécialisés avec un certain succès dans la conversion des populations indiennes, cette partie de la population largement laissée en deshérence par l'Eglise catholique. C'est probablement sur ces derniers que se concentrent les plus vives critiques. Leur intervention est condamnée par ceux qui voient en leur présence une atteinte à la souveraineté nationale (ces Eglises sont généralement d'origine nord-américaine) et une main de l'impérialisme, par ceux qui ont fait vocation de défendre les communautés indigènes et leurs cultures et qui crient à l'ethnocide, et par l'Eglise catholique elle-même qui ne peut d'un bon œil voir son monopole idéologique battu en brèche par un nouveau venu. L'article de Christian Gros entre dans ce débat par une porte dérobée. Laissant de côté les discours accusateurs (de dénonciation), il préfère se demander ce qui peut faire pour les populations indiennes l'attraction exercée par le protestantisme et si l'adhésion à une secte fondamentaliste fait nécessairement, comme on le dit souvent, de l'Indien un "bon Indien", c'est-à-dire un être aliéné, perdu pour sa culture et son groupe, perdu pour la nation, perdu pour toute action contestataire ou la révolution ? S'appuyant sur plusieurs cas, il indique comment l'adhésion au protestantisme n'est pas incompatible avec l'affirmation d'une identité indienne et peut même la renforcer, et que l'on

ne peut davantage préjuger d'elle pour en inférer une quelconque prédisposition (prédestination) au conservatisme social.

— C'est un autre conservatisme que l'article de France-Jules Falquet prend pour cible en s'intéressant au rôle archaïsant attribué aux femmes indiennes dans la reproduction de l'identité culturelle indienne. S'appuyant sur une recherche menée au Chiapas, en pays maya, elle dénonce une division sociale du travail qui veut faire des femmes un corps social spécialisé dans la socialisation des enfants et tout particulièrement dans la transmission de la part de la culture qui porte en elle les signes les plus visibles d'une identité sociale indigène. Pour ce faire, les femmes feraient l'objet d'une sorte d'apartheid destiné à les maintenir à l'écart de la modernisation et des échanges. Ainsi instrumentalisées, elles contribueraient fortement au cercle vicieux qui, de génération en génération, a rendu impossible le développement culturel des communautés indiennes. Thèse provocatrice, tenue ici par une femme, qui met en avant une des dimensions du problème et qui mériterait d'être prolongée : que se passe-t-il quand cette identité incarnée par la femme devient le support d'une revendication de transformation sociale et d'une volonté d'intégration. Rigoberta Menchu, citée par l'auteur de l'article, n'est pas le seul exemple de cette nouvelle génération de femmes indiennes qui ont choisi de faire entendre leurs voix aussi bien à l'intérieur de leur propre groupe qu'à l'extérieur.

— Reste qu'il en va de la politique et du pouvoir dans les communautés indiennes comme ailleurs : l'autorité et le pouvoir sont d'abord une affaire d'hommes. Les nouvelles organisations indiennes dont nous parle Françoise Morin en sont l'illustration : à Genève, à la tête de la COICA et des autres fédérations indigènes, les femmes restent l'exception. Mais là n'est pas le propos de Françoise Morin. Il s'agit dans son article de faire état des "revendications et stratégies politiques des organisations indigènes amazoniennes" c'est-à-dire de cet étonnant parcours qui, commencé il y a plus de trente ans parmi un petit groupe indien de l'Equateur, alors aidé par des missionnaires salésiens, a connu dans les années 1970 une accélération brutale dans ce même pays et parmi ses voisins, pour déboucher dans la décennie suivante sur la création d'une organisation pan-indienne capable d'intervenir dans des forums internationaux au nom des peuples indiens de la région. La COICA, dont le nom est maintenant bien connu des spécialistes, a été fondée comme une réponse indienne à la mise en place par les Etats Amazoniens de leur propre organisation régionale. Cela eut lieu bien avant que le discours écologique n'occupe la place qui est la sienne aujourd'hui. Comment les dirigeants indigènes de l'Amazonie (et d'ailleurs, car la protection du milieu est un problème planétaire) vont-ils se situer dans cette nouvelle conjoncture, eux qui n'ont jamais cessé de réclamer leurs

droits territoriaux et de protester contre la destruction du milieu ? L'intérêt de l'article de Françoise Morin réside entre autres choses en ce qu'il nous éclaire sur les tentatives de rapprochement et d'alliance qui peuvent avoir lieu entre les organisations parlant au nom des sociétés amazoniennes et, plus largement, des peuples autochtones et les mouvements écologistes. Gageons que nous sommes là au début d'une histoire qui risque de s'avérer tourmentée. Les populations indiennes de l'Amazonie ne sauraient être "naturalisées" et les intentions de ceux qui se réclament de l'écologie pour prôner une mise en valeur différente des terres supposées vierges ne sont pas toutes pures et désintéressées.

— Ces nouvelles élites indiennes, un auteur comme Bonfil Batalla les appelait de ses vœux. Il est vrai qu'il n'était pas le seul et que, la réussite aidant, on verra les nouvelles organisations indigènes s'entourer d'une cohorte de conseillers ayant fait leurs classes sur les bancs de l'université. Mais lors de la première déclaration des Barbades (1970), ils n'étaient pas nombreux dans sa profession à défendre une anthropologie critique et à vouloir mettre la main à la pâte. Bonfil Batalla était Mexicain, fils rebelle d'un pays dont la politique indigéniste développée par un Etat omniprésent servait de référence dans toute la région. Un Etat qui se manifeste aussi par son opportunisme et son extraordinaire capacité de récupération.

Protecteur d'Indiens contre Vice-Roi : la lutte de Miguel de Eyzaguirre pour l'abolition du tribut au Pérou

*Joëlle Chassin**

Il est vraisemblable que le vice-roi Abascal, en poste à Lima de 1806 à 1816, ne se rendit pas souvent en personne au Callao pour accueillir les bateaux rentrant au port ou voir appareiller ceux qui regagnaient la mère patrie. Et l'on se doute que dans les mémoires d'un vice-roi il n'y a guère de place pour la poésie des flots...

L'on peut supposer, mais il s'agit là d'un moment-fiction, qu'une fois pourtant il eût aimé suivre du regard une voile, celle qui aurait emporté loin de Lima, loin du Pérou, de l'Amérique, un homme s'opposant à lui sans cesse, en tous points et en tous lieux. Un homme pugnace et raisonneur, sachant frapper d'estoc et de taille, du verbe comme de la plume, maniant les figures de rhétorique aussi bien que les chiffres, amateur d'enquêtes et de rapports, faisant du tribunal une tribune. Un homme talentueux, et intègre de plus. En un mot, un gêneur.¹

L'image est née du document d'archives. Indésirable, Michel de Eyzaguirre le fut. À plus d'un titre.

Lima, le 23 mai 1812

Lima, les 25, 27 février 1813

Lima, les 1, 9, 10, 13, 14, 19 avril 1813

Lima, le 15 janvier 1815...

De lettres en rapports, de témoignages fournis en affirmations personnelles, Abascal le répète, se répète. Ces dates jalonnent son obsession, la liste n'est pas exhaustive, et c'est tout dire.

Miguel de Eyzaguirre y Arechavala n'a pas quarante ans lorsqu'en 1806 il est nommé à l'Audience royale de Lima, en qualité de procureur de la Chambre Criminelle et protecteur général des Indiens. Natif de Santiago du Chili, d'une famille de commis de l'Etat, il a étudié à l'Université de San Felipe et obtenu les grades de docteur en théologie, en droit civil et droit

* Chercheur, CREDAL-ERSIPAL

canon. Il a rempli les fonctions de bibliothécaire du chapitre ecclésiastique, de professeur de droit canon et il est membre de l'Académie des Lois et de Pratique².

L'Audience, on le sait, est une instance prestigieuse. Outre son autorité judiciaire collégiale permanente, elle dispose, en cas de vacance du pouvoir vice-royal, d'un pouvoir politique. Celle de Lima, dont les réunions sont présidées par le vice-roi en personne, est une des plus importantes. Elle est composée de huit *oidores*, des quatre *alcaldes* de la Chambre criminelle, des deux procureurs de la Chambre civile et de la Chambre criminelle, le second remplissant également la charge de protecteur général des Indiens, Cour suprême de justice, ses compétences sont étendues. C'est à elle notamment d'enregistrer les plaintes contre certains fonctionnaires et de nommer des juges pour enquêter sur leurs agissements. À elle qu'il revient d'informer le Conseil des Indes sur la situation des différentes provinces en lui envoyant régulièrement des rapports³. Telle est la scène, administration et justice mêlées, qui accueille le nouveau procureur et protecteur.

Mettant rapidement à profit sa double fonction et s'attirant quelques remarques suspicieuses des autres membres de l'Audience, Eyzaguirre demande aux subdélégués des provinces de mener une enquête sur l'enseignement populaire. Il aborde les problèmes de l'éducation indigène mais inclut cette question dans un contexte plus large, celui de la situation générale des populations indiennes au sein de la société coloniale. Dans le temps même où il tente de faire ce bilan, il rédige en effet un rapport, destiné au Conseil des Indes, qu'il intitule "*Ideas acerca de la situación del indio*".⁴ D'entrée de jeu, il dénonce l'exploitation économique dont les Indiens sont victimes, les abus des créoles et des Espagnols, accusant les hommes d'Eglise et les administrateurs. Les premiers "embrassent cet état, non pour servir Jésus-Christ mais pour satisfaire leur propre intérêt, oubliant de prêcher l'Evangile"⁵. Quant aux juges et subdélégués, qui ont en principe l'interdiction de commercer dans les provinces qu'ils administrent, qui ne reçoivent ni solde ni émolument, le simple fait qu'ils puissent vivre dans l'aisance, s'acquitter de leurs dettes antérieures et même souvent s'enrichir, indique assez pour Eyzaguirre qu'ils ne respectent pas les devoirs de leur charge. Il l'affirme : la population indienne est la première victime de ces comportements coupables. Les intendants ont remplacé les *corregidores* mais ce changement n'a pas mis fin aux *repartimientos* et autres trafics ainsi qu'on l'espérait. Les subdélégués agissent comme les *corregidores*, les intermédiaires profiteurs se sont même multipliés, et les Indiens se voient toujours obligés d'accepter et de payer des marchandises dont ils n'ont pas besoin ou dont ils ne peuvent acquitter le prix. Le cycle infernal dans lequel ils se trouvaient enfermés demeure : le fils doit régler les dettes du père, la

femme celles du mari et, n'ayant ni biens, ni terres à vendre, la prison les attend. De plus, ils n'ont à espérer d'appui de personne. Ce n'est pas dans les bornes de la province qu'ils trouveront remède à leurs maux. Les longues distances jusqu'à la capitale les effraient, les arcanes du système judiciaire les déroutent et arrêtent leurs réclamations et ceux qui s'y essaient voient leurs causes déboutées revenir au lieu même d'où elles étaient parties pour y être jugées, sans qu'un recours puisse être envisagé.

Cette diatribe d'Eyzaguirre, pour virulente qu'elle fût, n'était pas nouvelle l'air était connu, les paroles aussi. Il n'avait pas manqué dans les siècles passés de fonctionnaires de la Couronne, plus zélés que d'autres, en poste ou en visite d'inspection, non plus que de voyageurs ou de regards étrangers critiques, pour dénoncer ces abus bien avant lui et pratiquement dans les mêmes termes⁶. Mais quoi ! Les erreurs des politiques, et des hommes en général, sont durables ou répétitives. Pour autant il ne s'agit pas de cesser de les montrer du doigt et, venant après d'autres, c'est ce à quoi s'emploie Eyzaguirre. Il émet cependant une réserve qui mérite qu'on s'y arrête : ces exactions n'offrent sans doute pas un paysage oppressif uniforme. Il y a, dans l'excès, des graduations. Mais le problème n'est plus tant de savoir s'il y a eu, ou non, atteinte aux lois, outrage aux droits. Il peut arriver que les dommages subis soient "exagérés, pas toujours véritablement établis même", mais la tension est telle que "les Indiens sont intimement persuadés qu'ils sont réels et cela suffit".⁷ En insistant sur le fait que les populations indiennes oscillent dans cette frange qui va du réel au vraisemblable, du vérifiable au possible, Eyzaguirre introduit une nuance de taille dans l'analyse des causes d'éventuelles rébellions. Indiquer que le ressort des révoltes peut ne pas être uniquement le résultat de la misère mais bien le sentiment qui s'en est formé, c'est mettre l'accent sur le danger que constitue une opinion et non pas seulement un état. C'est donc admettre qu'il puisse exister une opinion indienne. De là à dire que le pouvoir royal devrait en tenir compte... Eyzaguirre franchit le pas et l'affirme. Les sentiments d'injustice sont assez ancrés pour nourrir la colère et voilà bien ce qu'il faut craindre : "Les Indiens doutant de nos lois, de nos propositions, de nos promesses, nous englobent tous, Espagnols et créoles, dans une même haine qu'il ne sera pas facile de déraciner sans changer de système."⁸

Haine d'un côté, mépris de l'autre. Ne dit-on pas communément de l'Indien qu'il est paresseux, méfiant, ingrat, sans honneur ni pudeur, insolent, brutal, inhumain ? Une inhumanité qui le rapproche de la bête de somme, ne comprenant que le bâton et le fouet. Que l'on ne s'y trompe pas ! intervient Eyzaguirre. Ce mépris affiché de l'Indien est un masque, les épithètes qui lui sont réservées ne sont que "les vils prétextes d'hommes partisans qui ont établi ou établissent leurs fortunes avec le sang de ces malheureux, ou qui

attendent l'occasion de le faire, suivant en cela l'exemple d'un parent, d'un ami ou d'un étranger"⁹. Pour couvrir leurs agissements répréhensibles, tous nient l'humanité de l'indigène, son intelligence et sa capacité de travail. Pourtant, avant la conquête, rappelle le protecteur, la nation indienne était dotée d'une civilisation avancée, d'une agriculture soignée, d'une belle architecture, d'une administration et d'une justice dont les rouages fonctionnaient. En soulignant que la mésentente entre les deux nations est née du désir d'emprise et d'enrichissement des premiers conquérants qui ont forgé cette image de l'Indien inférieur qui perdure, Eyzaguirre laisse penser que l'entente était possible.

Que s'est-il donc passé ? À l'origine un pacte entre deux nations, un pacte de vasselage, bafoué. Eyzaguirre rejoint les voix de certains de ses contemporains. Le débat dans lequel il s'inscrit ici n'était pas neuf, qui faisait de l'Indien tantôt un être différent, et donc inférieur, pour mieux le réduire, tantôt un égal des Espagnols au nom de l'égalité de tous les hommes, pour mieux l'assimiler. Toutefois le protecteur le transpose de la scène de l'éthique à la scène du politique. L'autorité de l'Espagne sur le Nouveau Monde n'est légitime que parce qu'elle suppose un pacte tacite, dans lequel l'indigène "prête obéissance en échange d'un gouvernement pacifique et d'une protection spirituelle et corporelle. Si elle ne respecte pas ces conditions, l'Espagne n'a aucun droit moral ni juridique d'exiger sa loyauté"¹⁰. Or les Blancs, usufruitiers de la conquête, ont oublié leurs promesses, malgré les injonctions réitérées du Roi de les respecter : "Les Américains du Pérou ne sont pas des étrangers et le Roi ne veut pas qu'on les désigne sous le terme de conquis mais de pacifiés, et ce sont des hommes comme nous qui ne doivent pas être exclus de l'équité universelle"¹¹. *Mitayo, yanacona*, l'Indien n'est plus vassal du Roi, tonne Eyzaguirre, mais esclave de particuliers. Il y a là atteinte aux droits naturels des hommes, poursuit le juge, à sa liberté d'abord, à sa dignité ensuite. Seuls le verdict d'un tribunal, une peine de délit public peuvent entraîner la privation de liberté et l'obligation aux travaux forcés. D'autre part, on sait que l'homme, digne de ce nom, vit de désir et d'espérance. Et si l'Indien ne travaille pas, ce n'est pas par paresse, mais parce qu'il sait que c'est un autre qui profitera de sa peine. Tout effort lui semble inutile puisque les biens qu'il parviendrait à posséder seront, à sa mort, redistribués à d'autres. Pour résumer sa pensée, Eyzaguirre de conclure : "La liberté et l'espérance engagent à la douce ambition de chercher fortune ; ce sont elles qui rendent les hommes travailleurs"¹².

Tout n'est peut-être pas perdu. Après les dénonciations viennent les propositions. Oui, les hommes doivent pouvoir s'entendre, pourvu qu'on y mette le prix. Eyzaguirre conseille de prendre deux mesures qui lui

paraissent susceptibles d'apporter un changement substantiel, de rectifier les erreurs politiques commises et de donner à l'Indien les moyens économiques de sa réhabilitation : une réforme du système du travail et un changement du régime de la propriété.

Première décision souhaitable : supprimer les tributs. Ses arguments ? Pitié, intérêt royal, utilité publique. Il cite ses classiques et s'appuie sur les autorités du droit indien, Solórzano d'abord, qui déjà proposait de mettre fin à ces pratiques. Montenegro ensuite, dont il rappelle un passage de l'*Itinerario para Parrócos* : s'il les savait si pauvres, le Roi ferait grâce aux Indiens du tribut ou le diminuerait. Puis abandonnant le ton misérabiliste — l'homme de robe sait qu'il faut jouer de plusieurs registres pour plaider une cause — il poursuit, pragmatique : s'opposer à l'abolition du tribut c'est ne pas voir où est l'intérêt véritable du Roi et du royaume. "Si le Roi veut que les terres d'Amérique soient cultivées, que l'industrie s'implante, que le commerce s'étende, en un mot que le pays devienne prospère, ce ne sont pas les tributaires privés de liberté, sans aide, craintifs et timorés de par leur situation, qui vont y concourir". Il faut être conscient et conséquent : "Si les Indiens doivent enrichir l'Espagne, il est nécessaire de leur donner les moyens de s'enrichir les premiers."¹³

Epousant les théories économiques libérales, Eyzaguirre préconise de faire de l'indigène un producteur qui devra recevoir pour son travail un salaire semblable à celui de n'importe quel habitant du Pérou. Au lieu d'user du recrutement forcé et servile des Indiens *mitayos* et *yanaconas*, que les *mineros*, les *obrajeros*, les *hacendados*, fassent appel à des journaliers. On allègue le nombre insuffisant de Blancs pour effectuer les travaux dans les mines, les ateliers, les *haciendas* ? Qu'on leur offre donc un salaire plus élevé, on ne manquerait pas de volontaires ! Et qu'on paye l'Indien comme le non-Indien. Le Pérou s'assurerait de la sorte un nombre permanent et suffisant de travailleurs. À l'appui de ces affirmations, Eyzaguirre donne les exemples des mines du Mexique et du Chili, où la main d'œuvre ne fait pas défaut, bien au contraire, car la paye y est bonne et régulière. Disparaîtrait alors, car devenu inutile, "le commerce honteux des nègres, de ces hommes qu'on ne nourrit pas, qu'on habille à peine, qu'on maltraite cruellement... et dont les larmes pourraient bien un jour être cause de désastres"¹⁴.

Prévenant les objections éventuelles, Eyzaguirre énumère ce que rapportent les tributs et conclut qu'en fait la taxe de l'*alcabala*, étendue aux Indiens une fois qu'ils seraient exemptés du tribut et devenus par conséquent plus actifs car plus libres, remplacerait avantageusement le tribut, du moins au bout de quelques années. Il ajoute : "La Junte Centrale Suprême vient de certifier au Vice-Roi et à tout le royaume que les Amériques sont une partie essentielle, intégrante de la Couronne d'Espagne. Aussi ses habitants doivent-ils être

traités comme les Espagnols, sans aucune différence. Ils sont leurs égaux et on ne doit pas les obliger à effectuer contre leur volonté un service quel qu'il soit (excepté dans les cas où les Espagnols s'inclineraient également). Qu'ils satisfassent comme eux aux droits royaux et municipaux avec le fruit de leurs commerces et de leurs industries, et non avec des tributs personnels"¹⁵. Autre changement indispensable, celui de l'attribution des terres. Il faut en finir avec une répartition qui, d'un côté présente de grands *latifundios* et *haciendas*, non cultivés pour la plupart, et de l'autre une masse indigène qui ne possède rien ou pas grand-chose. Toute richesse accumulée, de manière excessive, en raison de monopoles ou de privilèges, est contraire au bien commun. Tournons-nous vers l'Europe, encourage Eyzaguirre. Qu'observons-nous ? Que les propriétaires qui cultivent eux-mêmes leurs champs en obtiennent un rendement quatre fois supérieur à celui qui provient de terres laissées entre les mains d'administrateurs. Il propose qu'en plus des terres, insuffisantes, qui lui sont attribuées, l'Indien reçoive une à deux fanègues en propriété définitive lorsqu'il se marie. Sur quelles terres les prendre ? Sur les terrains communaux de chaque village, sur les terres non cultivées qu'on peut rendre productives en déboisant, sur les terres royales. Une condition cependant à cette attribution : qu'il choisisse pour femme une blanche ou une métisse. Bénéficiera du même privilège le couple formé par un blanc ou un métis et une indienne. Le protecteur est sûr de lui et de ses arguments. L'efficacité serait plus grande encore si un autre avantage venait s'ajouter à cette mesure, si le couple voyait ses récoltes exonérées de toute taxe pendant dix ans.

En 1809, associant étroitement l'homme, la terre et la politique, Eyzaguirre allait vite et loin. En 1811, incluant l'Indien dans la nation espagnole, les Cortes éliminaient, de façon formelle, la distinction entre République d'Espagnols et République d'Indiens.¹⁶ Quant à la question du métissage, ce n'est que plus tard qu'elle sera véritablement objet de débats.

Ce plan de réformes comprend un troisième volet, celui des projets pédagogiques. Eyzaguirre propose pour les Indiens un enseignement essentiellement technique. Il fait l'éloge du travail des Jésuites du Paraguay, de celui des Franciscains dans le grand Pajonal où les missionnaires installaient en même temps qu'un centre religieux, un centre économique, érigeaient la croix et construisaient des menuiseries, des ateliers de tissage, des métairies. Ces méthodes, appliquées à titre expérimental, le protecteur aurait aimé les concrétiser, les systématiser. D'autre part, il fait remarquer que les Indiens de Lima excellent dans tous les métiers mécaniques. À cela une explication simple : ils sont leurs propres patrons et ne sont pas inquiétés. Enfin dernier point, il s'insurge contre la tolérance — il la taxe d'indifférence — dont font preuve les autorités vis-à-vis des marges de la

population indienne plus flottantes et désœuvrées. Ne voyant pas dans cette attitude une preuve de clémence mais bien plutôt le signe d'une inégalité, il souhaite que leur soit appliqué le même décret sur le vagabondage qui frappe les Espagnols, et les Blancs en général.

Pour clore ces réflexions, le magistrat, usant de la métaphore des brebis devenues loups, met en garde : défions-nous de ce qu'on dit être de la passivité et de la couardise, car ces hommes, les Indiens, furent les maîtres de l'Amérique. Méfions-nous de la soumission que provoque la peur de la tyrannie : "Anéantir les nations n'est pas digne d'un vrai politique. Pour les assujettir, il est d'autres moyens, plus nobles, plus chrétiens, plus humains, pour qui sait réfléchir et connaît le grand art de gouverner les hommes. C'est dans leurs caractères mêmes, dans leurs sentiments que réside la façon de les manœuvrer et de les améliorer". Quel intérêt l'Indien, tranquille et libre, aurait-il à tout risquer, pour lui et ses enfants, à manquer d'obéissance envers son monarque ? A contrario "dans les mains sanglantes et terribles du désespoir, il n'y a d'ordre qui ne se rompt ni ne se renverse"¹⁷. Il suffit alors, parmi les Indiens esclaves, d'une étincelle, d'un meneur plus virulent... Si le gouvernement espagnol et les particuliers oublient leurs devoirs et ferment les yeux, il se pourrait qu'un jour tous les remèdes arrivent trop tard.

Le décret du 26 mai 1810 du Conseil de Régence ordonne au vice-roi de Nouvelle Espagne de dispenser les Indiens de ce territoire du paiement des tributs. Les *Cortes* confirment cette mesure le 13 mars 1811, l'étendant à toutes les Indes. Le 15 octobre de l'année précédente, elles avaient proclamé l'égalité des droits entre péninsulaires et Américains et la liberté de la presse le 10 novembre.

Quoi qu'en ait pu dire Eyzaguirre, l'abolition du tribut signifie la perte du plus fort impôt du vice-royaume péruvien et ce, précisément au moment où les besoins de la défense sont particulièrement lourds, en hommes et en matériel, et où la métropole, occupée par les Français, ne peut en assurer le coût. Abascal tente d'en retarder la publication, Mais la décision des *Cortes* va son chemin, échappant aux circuits officiels¹⁸. Aussi le vice-roi cherche-t-il à mettre en place une série de mesures pour pallier la banqueroute du trésor public, en s'appuyant sur un vaste consensus d'autorités administratives coloniales. Il convoque une Assemblée Extraordinaire, dite des Tribunaux, composée de trente-six membres. Parmi eux, Eyzaguirre. Lors des séances successives, des suggestions sont faites, des remèdes proposés : augmentation du prix du tabac, majoration des impôts sur le commerce d'outre-mer, introduction de nouvelles taxes sur des produits qui en étaient jusqu'alors exonérés¹⁹. Cependant Abascal reste persuadé que tout cela ne suffira pas et qu'il faut réintroduire l'impôt indigène, éventuellement sous une autre appellation ; il propose une

"contribution provisoire". Au cours des réunions, le vice-roi accorde une importance particulièrement grande aux rapports de l'Intendant d'Arequipa, du Président de l'Audience de Cuzco et du Chef de l'Armée du Haut-Pérou, qui font état des réticences indigènes dans leurs juridictions devant la suppression du tribut. D'après eux, un certain nombre de communautés semblent en effet tenir à continuer de payer le tribut. S'appuyant sur ces exemples l'Assemblée exprime l'idée que l'implantation d'impôts égaux à ceux des Espagnols, qui s'appliqueraient donc à des individus, s'oppose aux coutumes indigènes et prend le parti de confirmer aux communautés les privilèges que leur accordaient les lois qui s'attachaient à leur nature indienne.

C'est là qu'intervient Eyzaguirre. Il demande que figure dans les actes de cette assemblée son opinion, divergente. Il rappelle que la Constitution avait proclamé l'égalité entre Indiens et Espagnols, que les droits institutionnels étant imprescriptibles, les Indiens ont les mêmes droits que tout citoyen. Les mêmes devoirs aussi. Puisque toute distinction sociale d'origine ethnique est supprimée, ils doivent supporter les mêmes impôts que le reste de la population. Eyzaguirre émet enfin une objection d'ordre juridique : si le tribut est rétabli, des textes doivent être remis aux populations indiennes pour leur signifier une telle décision. Qui va les signer ? *El Común*, la communauté dans son ensemble obligatoirement, et non les Indiens individuellement. Mais dans ce cas, l'acte sera légalement nul...

Après avoir exposé ses arguments devant l'Assemblée des Tribunaux, il saisit du problème le Conseil des Indes et lui exprime ses doutes dans une lettre datée de décembre 1812, sur la volonté réelle des communautés qui sollicitaient la réimplantation de l'impôt personnel indigène. Il soupçonne les secteurs liés au recouvrement des tributs, subdélégués et agents à leur solde, intermédiaires obligés et rapaces, d'avoir induit les pétitions des communautés de Huamanga, Cuzco, Puno et la Paz afin d'éviter toute autre forme de charge fiscale qui risquait de leur échapper davantage, voire complètement, et réaffirme qu'on ne peut ériger un impôt personnel qui ne touchât que les Indiens tandis que pour les Blancs et les métis l'imposition "ne devait affecter que ceux qui l'acceptaient volontairement et quand ils le décidaient", faisant par là référence aux *alcabalas*²⁰.

Eyzaguirre ne s'en tient pas là. Dépasant les limites strictement administratives et officielles, le cercle restreint d'une assemblée extraordinaire et les rapports envoyés au Conseil des Indes, il porte le débat en place publique.

On sait le développement qu'ont connu à Lima les lieux de réunions depuis la fin du XVIII^e siècle, du premier café qui ouvre ses portes en 1770-1771, *calle del Correo Viejo*, à celui dit *del Comercio*, *calle de*

Bodegones ; de la *fonda del Caballo Blanco*, *calle de San Agustín*, à celle de *Batoloque*, à l'angle de la *calle de los Judíos*. On prend des rafraîchissements, du café ou du chocolat et on commente les événements. S'échangent livres et périodiques, pasquins et idées ; des mots aussi. Eyzaguirre, dans la capitale depuis quelques années, fait partie de l'élite liménienne qui fréquente ces lieux de sociabilité. Il est de ceux qui se réunissent à la *Tertulia del Campo*.

Le 18 avril 1811, est rendu public le décret des Cortes de Cadix sur la liberté d'imprimer et de publier sans licence. Il n'existait alors que la seule *Gaceta de Lima*, éditée de nouveau depuis 1810, organe du gouvernement vice-royal et réservée par conséquent aux informations officielles. Les habitués de la *Tertulia del Campo* s'engouffrent dans cet espace de liberté. De là naît *El Peruano*, en septembre 1811, dans lequel M. de Eyzaguirre signe plusieurs articles²¹ cependant que les noms de l'éditeur Guillermo del Río, et du principal rédacteur, le péninsulaire Gaspar Rico y Angulo, ne sont pas livrés tout de suite, pour des raisons de sécurité, on s'en doute. La confiance dans l'éducation et ses possibilités quasi illimitées pour transformer la société est un trait distinctif des auteurs du journal qui souscrivent au réformisme renouvateur des libéraux de la péninsule.²² Ignorance, tyrannie et despotisme sont les fléaux que *El Peruano* se propose d'éradiquer, privilégiant dans ses pages le débat et la discussion.²³

Le journal aborde tous les thèmes qui préoccupent le Pérou en ces temps de bouleversements, informe tant sur les événements de la Péninsule, particulièrement sur ce qui se passe à Cadix, que sur les différentes insurrections américaines, dénonce l'état d'abandon dans lequel se trouvent les secteurs productifs, la corruption administrative, l'exploitation des populations indiennes. Qu'il participe activement à la polémique autour de la disparition du tribut indigène n'a donc rien d'étonnant. Il fait entendre les voix non accordées des différents responsables qui interviennent à l'Assemblée des Tribunaux. Celle de l'auditeur et procureur de l'Audience de Cuzco, opposé à l'exemption, qui assure que ceux qui ont promulgué ce décret ne connaissent rien à l'Amérique, à l'indolence de l'Indien, à ses coutumes, aux problèmes financiers du moment, à la difficulté de remplacer un impôt si lucratif.²⁴ Mais dans les numéros qui suivent les responsables du journal laissent s'exprimer d'autres avis, avec lesquels ils sont d'ailleurs plus en accord, comme celui d'Ignacio de Orúe, membre du *cabildo* de Lima, qui ne croit pas que le dommage commis au Trésor royal par l'exemption soit irréparable et pense que d'autres recours sont possibles.²⁵

Une des interventions les plus significatives est précisément celle d'Eyzaguirre. En fait, là encore, le magistrat déplace le problème et cessant de parler contribution indienne adopte une vision plus globale, plus

dynamique aussi, de politique économique. Avant tout il faut faire du vice-royaume un pays économiquement fort, obtenir une balance commerciale favorable, restructurer le commerce colonial, s'adapter à la nouvelle conjoncture internationale. Il faut revoir les relations entre l'Espagne et les Indes, établir de nouveaux critères visant l'efficacité et sauvegardant les droits de la Couronne. Il défend la ville de Guayaquil dont il soutient que les impôts doivent être moins élevés que ceux de Lima, pense que les mesures visant à ne pas introduire de marchandises étrangères dans certaines régions comme le Chili peuvent accentuer les rivalités sans pour autant résorber la contrebande, considère comme une perte de temps inutile et un signe d'inégalité que les marchands d'Amérique soient obligés de passer par un port péninsulaire s'ils veulent commercer vers l'extérieur. Il attaque les commerçants de Cadix qui s'opposent à toute innovation, demande que soient étendues au Pérou les mesures extraordinaires appliquées à Panama et au Chili et se montre opposé à ce qu'on introduise de nouvelles taxes sur le commerce. Enfin, il suggère des exemples à suivre²⁶.

Cependant les éditeurs de *El Peruano*, qui accompagnent les textes d'Eyzaguirre d'une apostille louangeuse²⁷, dérangent. Depuis le début de l'année 1812, temps où Gaspar Rico a fait connaître son identité, les éditoriaux se sont radicalisés, prenant très nettement le contre-pied de la *Gaceta del Gobierno*. D'autre part, le journal se trouve mêlé à l'affaire Villalta, personnalité en vue dont il soutient les revendications²⁸. Abascal ne pardonne pas à Gaspar Rico de s'être engagé dans cette campagne. En mars 1812, il fustige les cinquante-quatre numéros déjà parus, et en juin la Commission de Censure interdit le journal. Une enquête est ouverte, Gaspar Rico arrêté et Guillermo del Río quitte Lima pour quelque temps²⁹.

Eyzaguirre, collaborateur épisodique mais influent du journal, n'était pas épargné. Dès le 23 mai 1812, était parti pour la péninsule un rapport signé du vice-roi, dans lequel ce dernier accusait le protecteur d'empêcher la réimplantation du tribut, par son attitude lors de l'Assemblée Extraordinaire et par sa participation au *Peruano*³⁰. Le 25 février 1813, dans un autre courrier, Abascal faisait état des premières résistances indiennes au paiement de la Contribution provisoire, affirmait que le document qu'Eyzaguirre avait élaboré, quatre ans auparavant, avait été pour beaucoup dans la décision de supprimer le tribut prise par les Députés de Cadix, et insistait sur le fait que les interventions de celui qu'il considérait comme son adversaire à l'Assemblée des Tribunaux étaient connues des indigènes³¹. Enfin, ne désarmant pas, en avril 1813, il engrangeait une série de témoignages remis, à sa demande, par des personnes de confiance, venant renforcer ses dires contre le protecteur général³².

Ce qui sourd de ces dénonciations c'est qu'un lien non négligeable a pu s'établir entre un représentant de l'élite liménienne et les populations indiennes. Il n'est pas de notre propos d'étudier ici les réactions des communautés aux nouvelles contradictoires de l'abolition du tribut et de sa réimplantation, ce qui nous entraînerait trop loin.³³ Nous en dirons juste un mot. Si pour les secteurs indigènes liés à la production et à un marché colonial intégré, dîmes et *alcabalas* signifient une pression fiscale accrue, l'abolition du tribut est, par contre, une mesure intéressante économiquement pour les communautés peu liées au système de marché ou dont les activités artisanales sont peu développées, pour les *yanacunas* travaillant dans les *haciendas*. Si les réponses indigènes à cette mesure dépendent aussi de la manière dont les autorités locales répercutent la nouvelle³⁴, si les pressions, les mesures d'intimidation se multiplient, menaces de coups et de prison dont usent les subdélégués qui, devant les difficultés de recouvrement, mobilisent parfois aussi les troupes, néanmoins il est vrai que les discours de 1812 sont très vite entendus par bon nombre de communautés peu disposées à payer la contribution, comme celles de Canta, Cañeta, Chíncha, Cunahuaná où les indigènes déclarent abruptement préférer "y laisser leur peau", plutôt que de payer ce qui est demandé.

On fait taire une imprimerie, un journal. Il est cependant difficile d'arrêter la parole quand le processus de diffusion est en marche. C'est bien ce qu'avait compris Abascal qui s'opposait à la liberté de la presse, à ce groupe réduit mais actif qui constituait une partie de l'élite coloniale et qui n'était pas loin de se convertir en communauté politique péruvienne, au *Peruano* et à Eyzaguirre en particulier dont il pressentait que les options portées sur la scène publique pouvaient devenir de l'opinion. Et c'est bien de cela qu'il s'agit, d'une opinion donnée, affirmée, qui correspond à une étape historique précise, concrète, dans le temps tout à fait singulier de l'absence du Roi, de la vacance du pouvoir en Espagne et de l'application de la Constitution de Cadix. Dans un temps de fracture de l'administration coloniale et dans un espace régional défini, le Pérou. À travers le duel Abascal / Eyzaguirre, ce sont deux positions qui s'affrontent. Selon les directives de la métropole, les autorités devaient abolir le tribut mais les nécessités fiscales croissantes font qu'une alliance s'établit au contraire entre elles et les secteurs créoles directement affectés, pour le réimplanter. Il y avait alors place pour une autre entente, possible, entre les créoles qui défendaient les libertés constitutionnelles et les indigènes qui refusaient de payer le tribut.

Eyzaguirre pensait les problèmes, celui de l'Indien notamment, tout haut et de façon obstinée. En 1812, la Régence lui offre la charge de procureur au Tribunal Suprême de Justice, en Espagne. En avril 1813 Abascal l'inscrit sur la liste des suspects et le même mois on demande sa démission dans *El*

Verdadero Peruano, journal aux mains du vice-roi. Le 15 janvier 1815, celui-ci réclame de nouveau le départ du magistrat. En vain. Lorsque Ferdinand VII revient au pouvoir, on propose à Eyzaguirre un poste vacant à Grenade, un autre à Valladolid, offres qu'il décline "pour raison de santé". En 1818 Pezuela, succédant à Abascal, l'accuse à son tour de conspiration. Le personnage, décidément, encombre. L'homme meurt trois ans plus tard

Notes

(1) Dans le premier rapport confidentiel que fait le vice-roi sur les membres de l'Audience de Lima et qu'il remet aux autorités péninsulaires, il consacre deux lignes, laconiques, à Miguel de Eyzaguirre, in Documento n°79, Lima, 23 de Mayo de 1808, Audiencia de Lima, 737, CDIP. (*Colección documental de la Independencia del Perú*), tomo XXII, vol. 1, Lima, 1972, p. 170.

(2) La "pratique" désigne ici la manière de procéder devant les tribunaux. Sur les carrières aux Indes et celle d'Eyzaguirre en particulier, quelques repères dans : Mark A. Burkholder, D. S. Chandler, *From Impotence to authority. The Spanish Crown, and the American Audiencias 1687-1808*, University of Missouri Press, Colombia, London, 1977, 255 p.

(3) Anne-Marie Brenot, *Pouvoirs et profits au Pérou colonial au XVIIIème siècle. Gouverneurs, clientèles et ventes forcées*. L'Harmattan, coll. Recherches et Documents, Amérique Latine, 1989, 529 p., pp. 286-287.

(38) Miguel de Eyzaguirre, *Ideas acerca de la situación del indio*, Lima, Octubre 5 de 1809, BNL, D214 in "Noticias sobre la Enseñanza Elemental en el Perú durante el siglo XVIII," Pablo Macera Dall'Orso, Separata de la "Revista Histórica" (t. XXIX, 1967), Lima, Pérou, 1967, pp. 367-376.

(4) Idem, p. 369.

(40). Se reporter, entre autres, aux exemples qu'offre le livre d'Anne-Marie Brenot, op. cit.

(5) Miguel de Eyzaguirre, ibidem, p. 371.

(6) Idem, p. 370.

(7) Idem, p. 371.

(8) Idem, p. 370.

(9) Idem.

(10) Idem, p. 371.

(11) Idem, p. 374.

(12) Idem, p. 373.

(13) Idem, p. 371.

(14) Cesáreo Armellada, *La causa indígena en las Cortes de Cadiz*, Madrid, Cultura Hispánica, 1959.

(15) Eyzaguirre, ibidem, p. 375.

(16). *Carta de Abascal al Excelentísimo Señor Ministro de Hacienda*, Lima, septembre de 1811, Audiencia de Lima, 741, CDIP, tomo XXII, *Documentación Oficial Española*, vol. 1, documento n° 117, 1972, pp. 235-237.

(17) *Carta de Abascal al Excelentísimo Señor Primer Secretario de Estado y su Despacho*, Lima, 23 de Mayo de 1812, Estado, 74, CDIP, tomo XXII, *Documentación*

Oficial Española, vol. 1, documento n° 133, 1972, pp. 263-264.

(18) *Carta de Miguel de Eyzaguirre al Consejo de Indias*, Lima, 2 de diciembre de 1812, AGI, Lima 977. Que des pressions aient existé ne fait guère de doute. Les témoignages sont là. On notera cependant que l'argumentation rationnelle et juridique d'Eyzaguirre néglige ici la logique de certaines communautés désireuses de continuer à payer le tribut afin de maintenir le pacte "ayllu-Etat" et d'assurer par là même la survivance d'une organisation collective et d'une relative autonomie culturelle. On se reportera sur ce point aux travaux de Carlos Assadourian, Thierry Saignes et Tristan Platt. Cf. notamment de ce dernier : *Estado boliviano y ayllu andino*, IEP, Lima, 1982.

(19) Sur cette période journalistique, on consultera avec profit le livre de Martínez Rianza Ascensión, *La prensa doctrinal en la independencia del Perú, 1811-1824*, Madrid, Ed. Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985, 375 p.

(20) Eyzaguirre ne déroge pas à la règle, lui qui utilise sa condition de protecteur de *Naturales* pour combattre en faveur de l'enseignement populaire.

(21) "Nuestro deseo es acertar y ser útiles a nuestros conciudadanos", *El Peruano* tomo I, n° XVII, martes 29 de octubre de 1811, p. 148, CDIP, tomo XXIII, vol. 2, p. 153.

(22) Il poursuit : "El vicio dominante del indio es la poltronería (...) El indio trabajaba por el tributo, ya no tiene este estímulo, no hará sino sembrar un pequeño terreno para comer la mitad, y la otra disponer a su breva. Serán en breve más bárbaros que en tiempo de los incas..." *El Peruano*, tomo II, n° XVII, viernes 28 de febrero de 1812, pp. 159-164, CDIP, tomo XXIII, vol. 3, pp. 185-190.

(23) *El Peruano*, tomo II, n° XI, XII, XIII, 7, 11, 14 de febrero de 1812, pp. 96-122, CDIP, tomo XXIII, vol. 3, pp. 101-127.

(24) *El Peruano*, tomo III, n° XLIV, XLV, mártes 2 de junio y viernes 5 de junio de 1812, pp. 401-413, CDIP, tomo XXIII, vol. 3, pp. 441-453.

(25) idem, p. 453, "Magistrat exemplaire, Eyzaguirre est connu pour sa modestie. Saluons toutefois la droiture de ses intentions et la sagesse qui les inspire."

(26) Manuel Villalta, dont les mérites étaient pourtant reconnus, d'une famille de notables créoles, s'était vu confisquer son poste de gouverneur du Callao au profit d'un péninsulaire. En juillet 1811, apprenant le décret sur la liberté de la presse, il adresse deux rapports accusateurs au *cabildo* de Lima. Ces documents sont rapidement connus des créoles. Abascal et la Commission de Censure se hâtent d'en interdire la circulation. Villalta charge alors del Río d'éditer son manifeste dans lequel il dénonce la politique discriminatoire de la péninsule pour les Américains alors même que les Cortes ont déclaré l'égalité entre les Espagnols des deux hémisphères.

(27) AGI, Lima 1016, *Expediente conjunto contra el Peruano y el Satélite del Peruano*.

(28) *Carta de Abascal al Excelentísimo Señor Primer Secretario de Estado y su Despacho*, Lima, 23 de Mayo de 1812, Estado 74, CDIP, tomo XXII, *Documentación oficial Española*, Vol. 1, document n° 133, 1972, pp. 264-265. Cf. notamment les passages suivants : "(Eyzaguirre) En lugar de aplaudir y fomentar unos arbitrios que la necesidad autoriza y hace justos y necesarios y convenientes, los combate con sofismas, errores de cálculo y notoria ignorancia de los principios de Economía Política y de administración de rentas del Estado, dando lugar a juicios nada favorables al sistema recto del gobierno que tanto se desvela por su felicidad y defensa. (...) Si es reprehensible este manejo, ese poco interés con que se mira la justa causa y medios de sostenerla, no lo es menos el haber franqueado el primero sus opiniones al público en periódico abominable que con el título de Peruano se imprime en esta capital y con cuyo motivo no puedo menos que quejarme de los males que ocasiona el abuso de la libertad de la imprenta..."

(29) *Carta de Abascal al Excelentísimo Señor Secretario de Estado y del Despacho de Hacienda*, Lima, 25 de Febrero de 1813, Lima 744, CDIP, tomo XXII, vol. 1, documento n° 145, 1972, pp. 277-290. En voici un extrait : *"La libertad del tributo que han decretado las Cortes a los indios no ha sido para estos una nueva idea : dos años antes la tenían por las copias que habían circulado en algunos pueblos y partidos inmediatos del célebre proyecto que presentó en este Gobierno el Fiscal Protector de esta Audiencia Don Miguel de Eizaguirre, pretendiendo debía quitarse el tributo, y es regular que este papel, que también remitió a la Metrópoli, fuera el catecismo que gobernase a los que con tanto empeño promovieron la extinción."*

(30) *Carta de Abascal al Excelentísimo Señor Secretario de Estado y del Despacho Universal de Indias*, Lima 27 de Marzo de 1815, Lima 749, CDIP, tomo XXII, vol. 1, documento n° 171, 1972, pp. 343-352. Le premier témoignage provient du Comte de la Vistaflorida qui reconnaît avoir toujours considéré Eyzaguirre comme un ministre probe et intègre mais émet cependant des réserves : *"Se me asegura que en el día corre expediente a nombre de los indios en que piden continúe de Protector, es decir que a su favor se trastorne la Constitución que igualándolos con los demas ciudadanos españoles los liberta de esa tutela. Todo esto para mi modo de pensar tiene una trascendencia dañosa."* D'autres sont plus virulents, comme celui de Frère Juan Gabriel Bracho, du Collège de Santo Tomás, qui écrit : *"Oigo con particularidad del Fiscal Eizaguirre, formalmente unido a la nación india en quienes influye y de aquí su actual altisonancia y desvergüenza"*. Ou celui de Fernando del Piélagos Calderón qui, péremptoire, affirme : *"El señor Fiscal Eizaguirre ha sido la ruina del Real Erario, con influir a los de las provincias de que no pagasen con ningún pretexto."*

(31) Pour un classement et une analyse de ces différentes réactions nous renvoyons au travail de Christine Hünefeldt, *Lucha por la tierra y protesta indígena : las comunidades indígenas del Perú entre Colonia y República 1800-1830*, Bonn, Université de Bonn, 1982, 258 p. Voir aussi N. Sala Vila, *Alborotos, alzamientos, inquietudes, tolle-tolles, en el espacio peruano (1782-1808)*. Tesis de licenciatura, Universidad de Barcelona, 1985, 426 p.

(32) Dans l'intendance de Puno, l'interprétation donnée est telle qu'elle provoque de la part des Indiens l'exclamation suivante : *"Il vaut mieux renoncer aux honneurs d'égalité avec les Espagnols !"* Dans l'intendance de Tarma, elle est à l'origine de rumeurs ; il allait falloir acquitter des impôts pour l'usage de la terre : *"Cela ne peut se faire. Mieux vaut payer nos tributs à Sa Majesté. S'il en est vraiment ainsi, autant nous ôter la vie."* Cf. les témoignages recueillis lors des interrogatoires qui ont lieu pendant le procès des insurgés de Huánuco, Huamalies, Panataguas (1812). *Colección documental de la Independencia del Perú*, tomo III, vol. I-IV.

Revendications et stratégies politiques des organisations indigènes amazoniennes

*Françoise Morin**

Deux dates permettent de mesurer la progression rapide et le dynamisme exceptionnel du «mouvement indigène» qui se développe depuis plusieurs années en Amazonie :

1964 — avec la naissance de la Fédération Shuar en Equateur,

1984 — avec la formation de la COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indigenas de la Cuenca Amazonica) au Pérou.

Vingt années séparent ces deux événements qui représentent deux étapes essentielles dans l'histoire du mouvement indigène amazonien : la première, constituée par la naissance de la première organisation indigène de la Forêt qui regroupe sur le plan ethnique des dizaines de «Centros Shuar», marque le début d'un processus organisationnel qui va servir de modèle à tous les groupes indigènes cherchant dans les années soixante-dix à se mobiliser et à s'organiser dans les différents pays du Bassin Amazonien ; la seconde, constituée par la formation d'une organisation non-gouvernementale transnationale qui regroupe cinq confédérations interethniques (ONIC, CONFENIAE, AIDSEP, UNI, CIDOB)¹ nées au début des années quatre-vingts, marque la réussite de cette coalition politique des indigènes amazoniens sur le plan international.

Plus de 80 organisations ethniques sont représentées au sein de la COICA. Si chacune d'elles résulte d'une histoire spécifique qui s'inscrit dans une conjoncture socio-politique particulière tant au niveau local, régional que national, toutes luttent néanmoins contre une même domination capitaliste qui se traduit par la spoliation de leurs terres et contre une même politique assimilationniste de la part des Etats dont elles dépendent, qui se traduit par une négation de leurs cultures. Face à ces situations de crise, elles développent des revendications identiques. Quelles sont-elles? Comment ont-elles été formulées au cours de ces vingt dernières années? Quelles sont

**Université Toulouse Le Mirail*

les stratégies mises en place pour faire connaître ces revendications? Comment rejoignent-elles celles d'autres peuples autochtones?

De la titularisation des terres indigènes à la revendication de territoires ethniques

Au début des années soixante, le mythe d'une Amazonie vide et opulente conduit les gouvernements des huit Etats latino-américains qui se partagent cet espace à promouvoir des politiques de colonisation et de grands projets d'exploitation du sol et du sous-sol. L'Amazonie, grenier de la terre (Martine 1983, Sioli 1983), devient donc l'alternative pour une redistribution des populations qui posent problème aux sociétés nationales, comme les paysans sans terre du Nord-Est brésilien ou les migrants andins qui envahissent les villes de la côte péruvienne. Pour permettre à ces populations de «conquérir l'Amazonie», sorte de paradis terrestre qui sauverait ces nations du désastre (Smith 1981), et pour attirer les investissements des sociétés multinationales dans l'exploitation des ressources forestières, pétrolières et minières, de grandes voies de pénétration routière sont entreprises. Face à cette invasion de leurs terres ancestrales, au pillage de leurs ressources (Chirif 1983) et à l'exploitation irrationnelle de la forêt (Santos 1980), les sociétés indiennes s'organisent sous différentes formes (conseil, fédération, association, ...) pour défendre leurs droits et combattre le mythe d'une Amazonie vide qui revient à nier l'existence de plus d'un million d'indiens. Aidés dans leur lutte par des missionnaires et des anthropologues et profitant de conjonctures politiques favorables, les premières organisations indigènes réussissent à faire reconnaître leurs droits à des terres communautaires. Ainsi au Pérou en 1974, le Gouvernement Révolutionnaire du Général Velasco (1968-1975) adopte la *Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva*, premier instrument juridique dans l'histoire de ce pays qui reconnaît l'existence légale des «Communautés Indigènes» et leur assure la démarcation et la titularisation de leurs terres. Si cette loi représente un acquis important pour les populations indigènes de la forêt péruvienne parce qu'elle leur assure une existence juridique, son application par contre, a accentué, selon certains (Chaumeil 1990 : 98), la fragmentation des territoires indigènes. En réalité, cette loi reflète l'état «naufragé» et morcelé des sociétés indigènes après plusieurs siècles de domination coloniale, qui ont largement contribué à la dislocation de leurs territoires ethniques comme le montre bien Alberto Chirif (1986), anthropologue ayant participé à l'élaboration de cette loi ; elle révèle aussi la conception centraliste du territoire national, inhérente à l'existence des Etats

du Bassin Amazonien, dont les législations ne reconnaissent pas de territoires ethniques mais des terres à des groupes communautaires ou familiaux (Chirif, Garcia, Smith 1991 : 63). La nouvelle constitution brésilienne de 1988 qui reconnaît pour la première fois «les droits originaires des Indiens sur les terres qu'ils occupent traditionnellement» montre que ces structures juridiques peuvent toutefois «évoluer» mais sur les pressions politiques de nombreuses organisations indigènes et de groupes de soutien (Carneiro da Cunha 1990 : 12).

Dans les années soixante-dix, ce droit à la terre, qui est synonyme pour les Indiens du droit à la survie, s'inscrit dans une stratégie défensive des fédérations indigènes qui se forment sur le plan ethnique. Si certains gouvernements y répondent par le vote de lois favorables, acquérir la titularisation de ces terres reste souvent problématique car l'application de ces lois requiert une volonté politique souvent absente dans les administrations et des moyens financiers qui font parfois défaut dans les budgets étatiques.

Avec le développement des organisations indigènes sur le plan national et international qui se traduisent par un plus grand nombre d'échanges d'informations, de rencontres entre leaders, on assiste, à la fin des années quatre-vingts, à un changement de stratégie. Il ne s'agit plus seulement de défendre des terres mais aussi de revendiquer des «territoires ethniques». De nouveaux concepts apparaissent dans le discours des organisations indigènes, ceux de «territorialité», de «territoire intégral», d'«autodéfinition territoriale». À la vision parcellaire du blanc qui classe les sols, différencie les droits sur le sol et le sous-sol, vote des lois spécifiques sur la chasse, la pêche et l'exploitation de la forêt... ils opposent une vision «holiste» (*integral*) du milieu amazonien. Pour les indigènes, «la forêt est une totalité composée de terres, d'arbres, de fleuves, de lacs, d'animaux et de poissons... pour nous il n'y a pas de bons ou de mauvais sols parce que les sols qui ne nous servent pas à cultiver nous servent pour chasser, collecter des fruits, recueillir des matériaux pour construire nos maisons et fabriquer tous les objets de notre culture matérielle» (Shajian 1990). À la vision extractive et accumulative des produits de la forêt développée par les colons, ils opposent leur conception globale de ce milieu qui, depuis les temps immémoriaux, leur apporte non seulement tous les éléments matériels de la vie, mais aussi une base conceptuelle pour la compréhension du monde dans ses dimensions naturelles et surnaturelles. Ils revendiquent par conséquent une autre représentation du territoire et du développement économique. N'étant donc plus réduit à une qualité de sol ni à un ensemble de parcelles, le territoire indigène est défini par la COICA comme «les bois, les vallées, les rivières et les lacs qu'on identifie à l'existence même d'un peuple

indigène et qui lui assurent sa subsistance ; la richesse héritée des ancêtres et le legs qu'ils doivent transmettre à leurs descendants ; un espace dans lequel chaque parcelle, chaque manifestation de vie, chaque expression de la nature est sacrée dans la mémoire et l'expérience collective de ce peuple et qu'on partage dans un système d'interrelation très étroite avec le reste des êtres vivants en respectant son évolution naturelle comme unique garantie du développement mutuel ; l'espace de liberté sur lequel ce peuple exerce son pouvoir et qui lui permet de développer ses éléments nationaux essentiels et pour la défense et la revendication duquel chaque membre de ce peuple sera prêt à verser son sang plutôt que d'avoir honte d'en voir ce peuple dépouillé.» (Chirif, Garcia, Smith 1991 : 27-28).

Cette conception du territoire développée par la COICA et reprise au niveau national par différentes organisations indigènes amazoniennes montre que l'action défensive des années soixante-dix est maintenant largement dépassée. Il s'agit aujourd'hui de développer un certain nombre de stratégies et d'alliances pour récupérer «les anciens territoires perdus» et proposer des alternatives de développement économique. Ainsi la CONFENIAE est en train de dresser les plans des territoires indigènes d'Amazonie équatorienne tels qu'ils se présentaient dans leur région avant l'arrivée des Européens afin de réclamer leur reconnaissance officielle par le gouvernement en 1992. Cette revendication politique symbolisera pour eux les «500 ans de Résistance Indigène» (Chirif, Garcia, Smith 1991). De même l'AIDSEP, lors de son Assemblée Générale en mai 1991, s'est donné comme objectif prioritaire d'établir pour le 12 octobre 1992 un plan de «réunification territoriale» pour chacun des peuples indigènes d'Amazonie Péruvienne, afin de manifester sa volonté politique d'en finir avec «500 ans de colonisation et d'ethnocide» (Voz Indigena, 1991).

La lutte des organisations indigènes pour leurs droits territoriaux ancestraux a donc remplacé l'attitude de résignation des dernières décennies face aux gouvernements qui ne répondaient pas à leur demande ou qui leur titularisaient des terres morcelées. Mais penser en termes de territorialité ethnique est un véritable défi pour ces jeunes leaders indigènes qui ont grandi dans des «communautés natives» et qui ont donc chassé, pêché, exploité le bois sur des terres réduites et fragmentées. Pour leur faire prendre conscience de ces enjeux territoriaux et pour qu'ils puissent eux-mêmes déterminer les frontières de leurs territoires ethniques (autolinderacion), AIDSEP organise des cours pour enseigner les éléments de base en topographie ainsi que des séminaires, comme celui d'Iquitos en mai 1990, sur le thème «Territoire et Droits Indigènes». Au cours de ces rencontres, les participants débattent des problèmes territoriaux propres à chaque fédération, apprennent à élaborer des stratégies de planification territoriale, à

penser en étroite relation la problématique territoriale et la problématique écologique indigène, à différencier le droit coutumier du droit positif, à apprécier les apports de la nouvelle Convention 169 de l'OIT (Voz Indigena, 1990). Les expériences récentes des organisations d'Amazonie équatorienne servent ici d'exemples, tels les acquis de l'équipe de topographes indigènes de la Fédération Shuar, et les stratégies élaborées en 1990 par l'Organisation des Peuples Indigènes du Pastaza (OPIP) pour créer une unité territoriale pluriethnique entre les communautés indigènes Huaorani, Quichua, Shuar, Achuar et Shiwiar du Pérou.

De la territorialité au développement autonome

Ces stratégies pour récupérer les territoires ancestraux s'accompagnent d'une politique de développement autonome. Contre la vision coloniale d'une «Amazonie à conquérir» qui se traduit par l'ouverture de divers fronts pionniers et d'une politique de la terre brûlée, les organisations indigènes opposent une vision autochtone du développement qui doit prioritairement répondre à la satisfaction des besoins des communautés, donc au renforcement d'une économie vivrière. Bien souvent les ressources de celle-ci ont été détériorées par l'expansion des fronts pionniers et l'imposition de l'économie de marché : d'une part, la déforestation, l'exploitation des mines, les politiques d'élevage, les travaux hydro-électriques ont ruiné l'environnement, d'autre part, les indigènes, de plus en plus dépendants des biens de consommation, des politiques de planification agricole et d'une technologie imposée ont été amenés à faire de la monoculture ou de l'élevage sur de grands espaces au détriment de leurs propres cultures alimentaires traditionnelles. N'ayant plus le temps de produire pour s'alimenter, ils deviennent alors dépendants des commerçants itinérants qui leur vendent à des prix exorbitants conserves et féculents. Ces produits ne leur apportent plus l'équilibre nutritionnel nécessaire, d'où un état de santé le plus souvent déficient. Pour remédier à ce dysfonctionnement, une organisation comme AIDSEP a développé en Amazonie Péruvienne depuis plusieurs années un programme pédagogique HIFCO (Huerto Integral Familiar Comunal) pour revaloriser l'économie d'autosubsistance basée sur la diversification des types de production et a incité les communautés à se développer selon leurs besoins d'une façon adaptée à leur environnement naturel. En réunissant plusieurs familles de différentes communautés pendant trois mois, on leur montre comment retrouver la variété des plantes que leur offre le milieu amazonien, y compris les plantes médicinales pour la médecine traditionnelle, comment enrichir et

protéger les sols avec des engrais naturels. On leur explique aussi pourquoi il faut éviter les pesticides et l'élevage de gros bétail qui détruisent l'environnement et élever de préférence des animaux mieux adaptés au milieu amazonien. En revalorisant les cultures traditionnelles, en apprenant à conserver les potentialités de la forêt tropicale, HIFCO se présente comme une des alternatives au développement intégral prôné par les gouvernements et les agences internationales. On retrouve cette même préoccupation écologique, cette même volonté de préserver l'environnement dans le programme de reforestation entrepris depuis 1984 par le CRIC en Colombie pour restaurer la forêt détruite par des exploitations minières et l'élevage intensif de bétail (Clay 1988). Territorialité, revalorisation de l'économie vivrière et conservation de l'environnement sont donc des priorités pour les organisations indigènes. Elles conditionnent leur revendication à l'auto-détermination (Voz Indígena 1991). Leur entrée dans l'économie de marché n'est envisageable qu'après avoir retrouvé le contrôle de leurs ressources et de leurs terres et à condition qu'elles maîtrisent tout le processus qui va de la production à la commercialisation des produits, comme l'a récemment déclaré l'UNI au Brésil (Gray 1991). Le CIDOB en Bolivie est jusqu'à présent l'unique organisation indigène qui ait réussi à mettre sur pied un service de commercialisation du bois grâce au développement d'un service de transport commun pour toutes les fédérations régionales (Chirif, Garcia, Smith 1991).

Vers une alliance des indigènes et des écologistes

Soucieux de transmettre aux générations à venir la terre qu'ils ont reçue de leurs ancêtres en héritage, les organisations indigènes développent pour la conserver un certain nombre d'alliances avec des partenaires qui peuvent leur apporter un support politique dans leur lutte pour recouvrer leurs territoires. Ainsi, depuis 1986, la COICA a établi des contacts avec les mouvements écologistes européens et américains pour les convaincre que les peuples indigènes sont les meilleurs gardiens de la biosphère amazonienne et que la sauvegarde de ce milieu est nécessairement liée à celle des peuples qui l'habitent et l'entretiennent depuis des siècles. En octobre 1989, une délégation de la COICA se rend aux Etats Unis pour persuader les représentants des deux courants écologistes (environnementalistes / conservationnistes) qu'il faut dialoguer et faire alliance. L'audace de cette initiative surprend le public américain et a un certain succès auprès des écologistes. En mai 1990, ils acceptent de participer à «la première réunion entre indigènes et écologistes» organisée par la COICA à Iquitos (Pérou) à

laquelle assistent 15 ONG qui apportent leur soutien à la cause autochtone. Dans un document, signé conjointement par la COICA et les 16 organisations écologistes participantes, ils considèrent notamment que «la reconnaissance des territoires indigènes, condition nécessaire pour les projets de conservation entrepris par ces peuples, est une alternative essentielle pour le devenir de l'Amazonie». Ils reconnaissent aussi «qu'ils doivent chercher des moyens pour atteindre cet objectif, entre autres des ressources techniques et financières sur le plan international». Cette déclaration d'Iquitos, qui fonde l'alliance entre indigènes et écologistes dans leur lutte pour la préservation de l'Amazonie pour l'humanité, est un fait historique d'importance : elle reflète, chez les sociétés industrialisées, une prise de conscience croissante des enjeux planétaires que représente la sauvegarde de l'environnement, et en particulier celle de la forêt amazonienne. Un véritable cri d'alarme a été lancé.

Outre les écologistes, la COICA a réussi à mobiliser un certain nombre d'hommes politiques européens en la personne des maires de 17 villes d'Allemagne, d'Autriche, d'Italie et des Pays Bas, situées dans l'axe économique et industriel le plus développé d'Europe et responsables d'une certaine pollution. Ils ont en avril 1991 conclu une alliance avec les représentants des peuples indigènes amazoniens (la COICA) pour protéger la forêt tropicale et appuyer leurs projets de titularisation territoriale et de développement autonome (Voz Indigena 1991). Mais parallèlement, des sociétés transnationales à capitaux européens s'investissent dans le développement prôné par les gouvernements des Etats du Bassin Amazonien. C'est ce qu'a révélé la campagne contre l'extension des plantations de palmier à huile africain en Equateur (Nugkuag 1991). Depuis plusieurs années, la COICA cherche à sensibiliser les institutions qui financent le développement amazonien et qui sont donc responsables de l'éventuel désastre environnemental. Elle a même rencontré, lors de son séjour en 1989 aux Etats Unis, des représentants de la Banque Mondiale et de la Banque Interaméricaine de Développement pour discuter des problèmes engendrés par les plans de développement amazonien qu'ils financent. La COICA leur a remis à cette occasion un document dans lequel elle rappelle que «les peuples indigènes ont, depuis des millénaires, utilisé et pris soin des ressources de la biosphère amazonienne avec beaucoup de respect parce que c'est (leur) maison et que leur survie comme celle des générations futures en dépendent...». Tout en soulignant que «la reconnaissance et la défense des territoires des peuples indigènes comme la promotion de leurs modèles de vie et de conservation durable des ressources sont les moyens les plus efficaces pour défendre la biosphère amazonienne», la COICA demande aux agences financières de développement de

«reconnaître les droits des Peuples Indigènes tels qu'ils sont définis par le Groupe de Travail sur les Populations Autochtones de l'ONU. Ces droits devraient être à la base de leur politique vis à vis des peuples indigènes qui vivent dans les régions où elles financent des projets de développement».

La COICA demande enfin une communication directe entre organisations indigènes et agences financières sous forme de consultation sur tous les aspects des projets qui affectent telle ou telle population indigène, et sous forme de participation des représentants des peuples indigènes dans le déroulement des projets de développement (Cultural Survival 1989). Bien qu'utopique, cette requête de la COICA n'a pas été inutile. Une opinion publique de plus en plus informée des enjeux environnementaux, des pressions politiques des mouvements écologistes et les campagnes menées par les organisations indigènes ont exercé une certaine influence sur les politiques de développement de ces institutions financières qui exigent dorénavant des Etats du Bassin Amazonien un certain nombre de garanties concernant les peuples indigènes et leur environnement. Mais la bataille n'est pas pour autant gagnée, et les organisations indigènes savent qu'elles doivent continuellement lutter pour faire reconnaître leurs droits comme «peuples indigènes ayant les plus profondes racines sur cette terre américaine» (Nugkuag 1991). Le nouveau défi, ce fut la Conférence des Nations Unies sur l'Environnement et le Développement (CNUED) en juin 1992 à Rio de Janeiro au cours de laquelle 167 chefs de gouvernements signèrent des accords qui régiront les utilisations des ressources naturelles de la planète dont dépend le devenir de l'humanité. La COICA faisait partie des organisations autochtones accréditées par l'ONU pour participer à la conférence. Et à ce titre, elle fit à la troisième réunion du Comité Préparatoire, en Août 1991 à Genève, quelques propositions sur l'autodéveloppement indigène, la participation indigène dans les recherches sur la biotechnologie et le droit de propriété intellectuelle sur les résultats. A la suite de cette réunion, les gouvernements approuvèrent une résolution soulignant que «les pratiques traditionnelles indigènes étaient des contributions au développement durable», reconnaissant «la nécessité de protéger les peuples indigènes des projets de développement néfastes sur le plan écologique et des processus d'intégration inappropriés» et stipulant que «la coopération technique et financière internationale devait être mobilisée pour participer à l'autodéveloppement de ces peuples et communautés». Enfin le COICA contribua au succès de la Conférence mondiale des Peuples indigènes sur le territoire, l'environnement et le développement qui s'est tenue à Kari-Oca du 25 au 30 mai 1992, en contrepoint en quelque sorte du sommet de la Terre de Rio. Elle donna lieu à une déclaration officielle (Declaración de Kari-Oca) dans laquelle les peuples indigènes réaffirment leurs droits inhérents à l'autodétermination et leurs droits inaliénables à leurs

terres et territoires, comme à leurs ressources du sol et du sous-sol. Ayant reçu ces terres de leurs ancêtres, ils s'engagent à les défendre pour les léguer en héritage aux générations futures.

La COICA et le nouveau pouvoir autochtone

La dynamique internationale des Peuples Autochtones n'est pas étrangère au développement rapide de ce mouvement indigène amazonien. Depuis 1984, Evaristo Nugkuag, président de la COICA, participe au Groupe de Travail sur les Populations Autochtones créé en 1982 par le Conseil Economique et Social de l'ONU. Composée de cinq experts, des représentants gouvernementaux et de 3 à 400 délégués autochtones du monde entier (venant d'Australie, de Nouvelle Zélande, d'Inde, du Sud-Est Asiatique, des Philippines, du Japon, de Sibérie et des deux Amériques...) ce Groupe de Travail a pour tâche de suivre le développement de la situation des populations autochtones et d'établir des normes pour la reconnaissance de leurs droits et de leur protection. L'agenda de chaque réunion annuelle comporte la discussion des différents articles d'une Déclaration Universelle sur les Droits des Peuples Autochtones en cours d'élaboration. Les thèmes de travail de la session à laquelle participe pour la première fois, en 1984, le président de la COICA, portent sur la définition des peuples indigènes et le droit à la terre et aux ressources naturelles. Ce dernier thème va mobiliser toute l'attention du bureau de la COICA puisqu'il est le problème majeur des sociétés indigènes amazoniennes. Quant au premier, la COICA va participer aux très vifs débats qui opposent les représentants autochtones et les représentants gouvernementaux. Les premiers refusent d'être considérés comme des minorités ethniques et rejettent le terme "population" (qui figure dans l'intitulé du Groupe de Travail) comme étant dégradant et généralement utilisé pour qualifier des espèces biologiques. Ils revendiquent leur appartenance à des «peuples» et dénie aux gouvernements le droit de définir l'appartenance indigène. C'est aussi la position de la COICA. Quant aux gouvernements, la plupart évite le terme «peuple» qui, selon la Charte de l'ONU, implique le droit à l'autodétermination et évoque implicitement, dans l'esprit des gouvernants, sécession et indépendance. Après plusieurs sessions dont les débats ont porté sur ce point épineux, le Groupe de Travail va se rallier à la proposition autochtone et proposera en 1987, à la «Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités» dont il dépend, de remplacer le terme «population» par celui de «peuple» dans le texte de la Déclaration, et sans l'assortir d'une définition précise (Morin 1992). Il est certain que la participation à ces débats a permis à la COICA d'approfondir cette question qui ne figurait pas

dans ses objectifs prioritaires au moment de sa création en 1984, même si les délégués équatoriens de la CONFENIAE, plus avancés dans cette réflexion politique, déclaraient représenter des «nationalités». Le fait que plusieurs articles de la Déclaration en cours de discussion à Genève portent sur les droits de «propriété, de possession et d'usage des terres et autres territoires et ressources traditionnellement occupés ou utilisés par eux (peuples autochtones)» a certainement renforcé les différentes organisations nationales comme AIDSESP ou la CONFENIAE dans leur volonté politique de revendiquer des «territoires ancestraux». Chaque année, au cours des sessions du Groupe de Travail, plus de 300 délégués d'associations autochtones du monde entier se rencontrent, échangent des informations, racontent leurs expériences, découvrent qu'ils sont confrontés à des problèmes similaires et que, au delà de leurs différences linguistiques et culturelles, ils partagent les mêmes valeurs, notamment leur relation à la terre-mère. En se coalisant sur des points importants comme, en 1989, pour s'opposer à la nouvelle convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT), ou, en 1991, pour dénoncer la célébration du «500ème anniversaire de la rencontre des deux mondes», ils se forment ensemble une identité et construisent un nouveau pouvoir autochtone. Si leurs priorités ne sont pas toujours les mêmes, l'expérience des uns profite au développement des autres. Ainsi l'action que mène la COICA sur le plan environnemental, les alliances qu'elle a réussi à conclure avec les écologistes, impressionnent beaucoup certaines organisations nord-américaines dont les populations sont souvent plus urbanisées. Mais, en sens inverse, la réflexion menée par la Conférence Inuit Circumpolaire sur l'auto-détermination et l'expérience du Home Rule au Groenland devraient permettre à la COICA d'approfondir sa réflexion sur ce point.

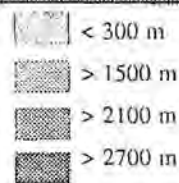
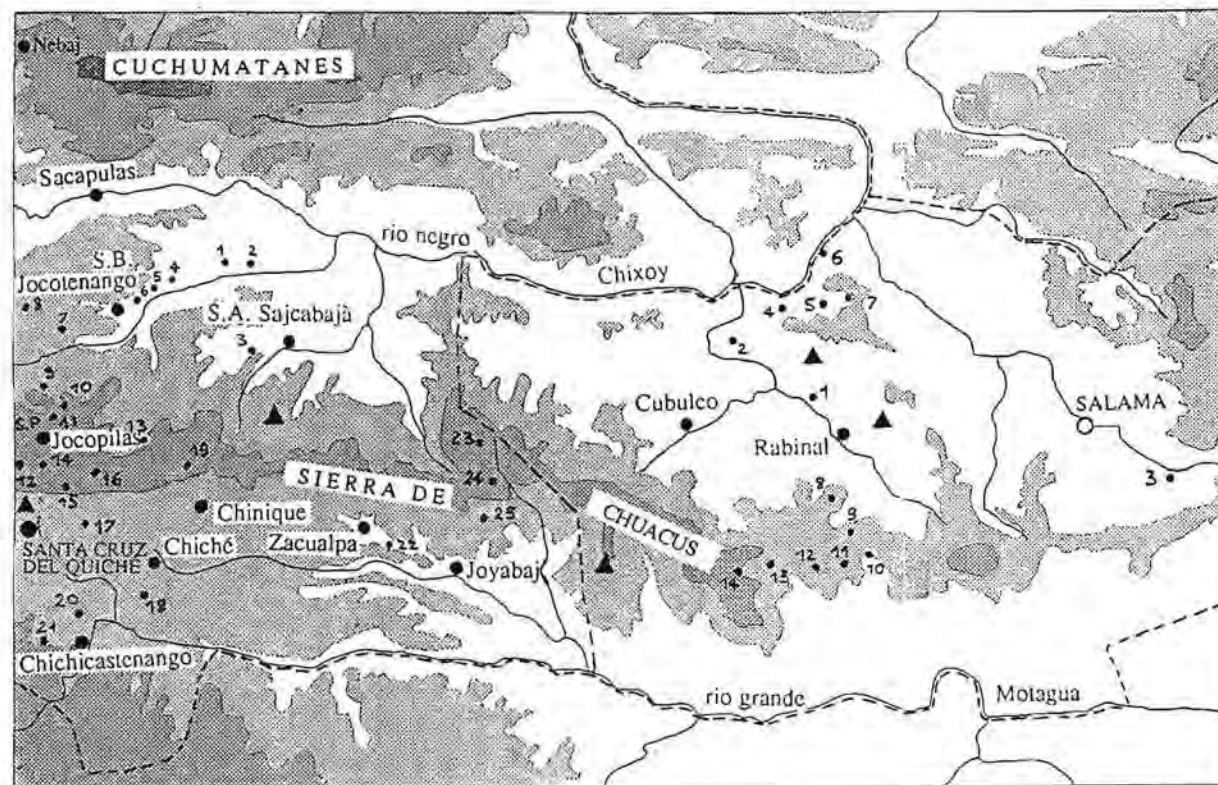
Ainsi, en dépit de sa position défavorisée dans l'hémisphère sud, aux marges des grandes zones de peuplement et de développement, un véritable mouvement indigène amazonien s'est constitué. Par l'ampleur de son action fédérative, par le succès de ses campagnes de revendications pour la protection de la biosphère amazonienne, il contribue de façon majeure au nouveau «pouvoir indigène» qui pourrait jouer un rôle important dans le monde au cours des années quatre-vingt-dix..

(1) Sigles : AIDSESP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana), CIDOB (Central de Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano), CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana), CRIC (Conseil Régional des Indiens du Cauca), ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia), UNI (União das Nações Indígenas).

Bibliographie

- Carneiro Da Cunha Manuela, «L'Etat, les Indiens et la nouvelle constitution», *Ethnies*, N°11-12, Printemps 1990, pp. 12-15.
- Chaumeil J. P. , «Les Nouveaux Chefs...» Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne», *Problèmes d'Amérique latine*, N°96, 2e trim. , 1990, pp. 93-113.
- Chirif Alberto, «El colonialismo interno en un país colonizado : el caso de la Amazonia Peruana» in A. Chirif (ed.), *Saqueo Amazonico*, Iquitos, Ed. CETA, 1983, pp. 45-80.
- «25 años de política de desarrollo rural en la Amazonia peruana y sus repercusiones en las sociedades indígenas de la región», in *Balances Amazonicos* (J. Gasche, J. M. Arroyo eds.), Iquitos, CIAAP-UNAP, 1986, pp. 171-223.
- Chirif Alberto, Garcia Pedro, Smith Richard Chase, *El Indígena y su Territorio son Uno Solo*, Lima, OXFAM et COICA eds, 1991.
- Clay Jason W. , *Indigenous Peoples and Tropical Forests, Model of Land Use and Management from Latin America*, Cultural Survival Report N°27, 1988.
- Cultural Survival, «Two Agendas on Amazon Development», *Cultural Survival Quarterly*, Vol. 13, N°4, 1989, pp. 75-78.
- Gray Andrew, *Between the spice of life and the melting pot : Biodiversity conservation and its impact on Indigenous Peoples*, Copenhagen, IWGIA Document 70, 1991.
- Martine George, «Recientes experiencias de colonización en el Brasil : las expectativas frente a la realidad», in A. Chirif (ed.) *Saqueo Amazonico*, Iquitos, Ed. CETA, 1983, pp. 84-94.
- Morin Françoise, «Vers une déclaration universelle des droits des «peuples autochtones» : l'état actuel des travaux de l'ONU», in *Les minorités en Europe, Droits Linguistiques et Droits de l'Homme*, (H. Giordan ed.), Paris, Ed. Kimé, 1992, 25 p. (sous presse).
- Nugkuag Evaristo, «To the International Community : The COICA. for the Future of the Amazon» in *IWGIA, Yearbook 1990*, Copenhagen, 1991, pp. 235-256.
- Santos Fernando, «Belaunde y la colonización de la Amazonia de la fantasía a la realidad», *Amazonia Indígena*, Año 1, N°2, octubre 1980, pp. 7-18.
- Shajian Roman, «Territorios Indígenas y Desarrollo Amazonico», Lima, 1990, ms.
- Sioli Harald, «Consecuencias previsibles e ideas alternativas de los actuales proyectos de desarrollo» in A Chirif (ed.), *Saqueo Amazonico*, Iquitos, Ed. CETA, 1983, p. 164.
- Smith Richard C. , «La selva peruana. Paraíso agropecuario o desastre ecológico?», *Amazonia Indígena*, Año 1, N°3, abril 1981, pp. 6-8.
- Voz indígena, *Boletín AIDESEP*, Lima, Año 9, N°25-26-27, Agosto 1990.
- Voz indígena, *Boletín AIDESEP*, Lima, Año 10, N°28-29, Octubre-Noviembre 1991.

**Topographie des massacres :
Quiché oriental et Baja Verapaz (1980-1983)**



- CHEF LIEU DÉPARTEMENTAL
- Chef lieu municipal (*pueblo*)
- Hamenu (*aldea*) et lieu dit
- ▲ Site cérémoniel indigène

QUICHÉ

- San Andrés Sajcabajá
- 1. Pacagtlux 2. Mixcolajá
- 3. Las Canoas
- San Bartolomé Jocotenango
- 4. Tacachat 5. Mulubá
- 6. Sinchaj
- San Pedro Jacopilas
- 7. La Estanzuela 8. Comitancillo
- 9. Xoljuyub 10. La Montaña
- 11. Chicatur 12. Pamesal
- Santa Cruz del Quiché
- 13. Santa Rosa Chujuyub
- 14. Chajbal 15. Xesic
- 16. Chocoman 17. Chorecales
- Chiché
- 18. Los Cerritos
- Chinique
- 19. Ximbaxuc
- Chichicastenango
- 20. Semeja I et II 21. Saquiyá II
- Agua escondida, Matzul, Patzibal
- Zacualpa
- 22. La Vega
- Joyabaj
- 23. Cruz Chich 24. Chec'nup
- 25. Churaxaj, Xoncá

BAJA VERAPAZ

- Rabinal et environs
- 1. Vega Santo Domingo
- 2. Xococ 3. Los Mangales (Salamá)
- 4. La Laguna 5. Canchun
- 6. Río Negro 7. Chitucan
- Mucabac, Nimabaj
- 8. Chategua 9. Chichupac
- 10. Xebaj 11. La Cumbre
- 12. Cumatza 13. Concul
- 14. Plan de Sanchez

Le palimpseste maya violence, communauté et territoire dans le conflit guatémaltèque*

*Yvon Le Bot***

à la mémoire de Jacques Arnauld

... "les communautés survivantes n'ont cessé de pratiquer le retour périodique au village, d'affirmer leurs droits sur la terre, et de maintenir ainsi, par cette alliance collective en un sol, un ancrage dans la particularité d'un lieu. Plus que des représentations ou des croyances (souvent cachées et fragmentées sous les systèmes de l'occupant), cette terre référentielle a lesté et défendu un 'propre' contre toutes les surimpositions. Elle était, et elle reste une sorte de palimpseste : l'écriture des étrangers n'élimine pas le texte premier, qui demeure tracé là, illisible pour les passants qui manipulent ces régions depuis quatre siècles, sacrement silencieux de 'forces maternelles', tombe des pères et sceau indélébile d'un contrat entre membres de la communauté. Le sol 'garde' un secret indien inatteignable malgré les altérations subies par ce Testament, par cette Table de la loi collective qu'est la terre"¹.

"La plus belle aventure de notre vie", "l'offensive des fusils en fleur" ... Au début des années 1970, une poignée de "semeurs du patient arbre du bonheur" inaugurent la guerre en terre maya en s'emparant d'un premier village, "une fleur au fusil".² Comment cette "guerre fleurie" s'est-elle transformée en cauchemar, en "la plus sale des guerres" ?

Les étapes, les mécanismes et les modalités de ce glissement ont été analysés ailleurs. On l'envisagera ici sous l'angle de sa relation avec la territorialité, une perspective qui n'est pas séparable de la question du contrôle des

* Ce texte est le fruit de notre participation à une recherche transdisciplinaire menée depuis 1988, dans le cadre du Centre d'études mexicaines et centraméricaines (CEMCA) autour du thème "Pouvoirs et sociétés locales dans les hautes terres maya du Guatemala". Il a son point de départ dans notre contribution à un séminaire réalisé à Ciudad Guatemala en janvier 1990. Il doit beaucoup à des échanges d'information et à des discussions (commencées il y a une vingtaine d'années) avec Alain Breton et François Lartigue (anthropologues), avec Charlotte Arnauld, Marie-France Fauvet et Alain Ichon (archéologues) et avec Denise Douzant (géographe). Il est aussi une tentative de prolonger un dialogue, à jamais inachevé, avec Jacques Arnauld.

** Sociologue au GRAL-CNRS, Toulouse.

populations, qui implique la prise en compte des dimensions politiques et symboliques, d'un imaginaire non réductible à du spatial (la "frontière intérieure" qui traverse la société guatémaltèque n'est pas d'essence géographique). Quelles articulations et désarticulations s'établissent dans la guerre entre la sphère communautaire et la sphère étatique, entre le niveau local et le niveau national, entre la coutume et la modernité ?

Le centre et la périphérie (l'espace symbolique)

La guérilla s'est formée et aguerrie, de 1972 à 1975, à l'ombre de la forêt, au-delà des montagnes qui délimitent l'espace repérable des communautés et l'espace historique des Ixil, des Quiché, des Achi, des Pokom...³, sur une terre souvent encore *incognita*, même si elle était parfois et partiellement revendiquée par les gens de Nebaj, de Chajul ou de Cotzal et même si avait commencé la longue marche vers ces basses terres du nord : création des coopératives de l'Ixcán et de la Zona Reyna avec des familles venues des *Altos* des départements de Huehuetenango et du Quiché, et migration aux débuts déjà anciens, moins planifiée et moins encadrée, des Kekchi d'Alta Verapaz, eux aussi à la recherche de terres libres.⁴

À partir de 1974-1975, les guérilleros ont entrepris de se hisser dans les hautes terres et de se rapprocher des communautés, notamment, dans un premier temps, de celles du triangle ixil (les Kekchi sont restés plus imperméables aux tentatives de pénétration de la guérilla⁵). Après l'étape propédeutique des "pirouettes dans l'espace"⁶, commencent les choses sérieuses ; le défi que représentent les communautés paysannes indiennes et que n'avaient pas su relever les guérillas "foquistes" des années soixante en Amérique latine.⁷

La vision du monde qui est celle de la guérilla continue cependant à se situer aux antipodes de l'ethnocentrisme communautaire indigène. La spatialité y est structurée selon l'axe ville-campagne ; le pôle est la capitale, siège du pouvoir politique, par rapport auquel les hautes terres sont plus ou moins périphériques et marginales, selon leur degré d'éloignement et l'importance de la présence étatique (l'Ejército Guerrillero de los Pobres-EGP a choisi de s'implanter dans le nord du Quiché parce que, à ses yeux, cette région était délaissée par l'État, échappait à son contrôle et à son emprise.⁸ Quelle que fût sa volonté affirmée de s'enraciner dans les communautés et d'y faire régner "son gouvernement invisible"⁹, la guérilla a tendance à les contourner, à les envelopper ou à se limiter à y faire des incursions à des fins de collecte d'information, de recrutement et d'approvisionnement¹⁰, laissant parfois sur place quelques cadres clandestins, chargés d'organiser des

“groupes d'autodéfense” et des “forces irrégulières locales”. Le plus souvent, elle reste ou se retire sur leurs marges, basée “au delà du *río* ” ou “dans le *monte* ”. Les montagnes et les forêts sont le champ que la guérilla guatémaltèque s'est elle-même donné, à l'échelon national : “La chaîne des Cuchumatanes et les basses terres de forêt comprises dans les départements du Huehuetenango et du Quiché, les plaines du Petén, la chaîne de la Sierra Madre dans les départements de San Marcos, Quetzaltenango et Sololá, les sierras de Chamá et de Chuacús dans les départements d'Alta Verapaz et de Baja Verapaz respectivement, ainsi que la Sierra de Las Minas et ses prolongements au nord-ouest, constituent le théâtre actuel ou potentiel de la guerre de guérilla rurale”.¹¹

Pourtant à l'échelon de la société locale, tout s'ordonne, prend sens et se joue à partir du *pueblo*, centre civique, cérémoniel et commercial (mais qui traditionnellement n'est pas, pour les Indiens, un lieu d'habitation permanent). Cela n'échappe d'ailleurs pas à la guérilla, qui réalise dans les bourgs des opérations coups de poing, y tient des meetings, y exécute des notables et des collaborateurs de l'armée, met le feu à des édifices municipaux. Elle a célébré sa “prise” de Nebaj (21 janvier 1979) comme un tournant de son action. Mais elle n'a jamais occupé durablement un *pueblo*. L'armée, en revanche, s'y installe : ses garnisons et détachements occupent des lieux symboliques, en général autour de la place centrale, en face de la *ceiba* (fromager), parfois dans l'église et ses dépendances. Elle recourt aussi à des mises en scène, souvent sanglantes (par exemple, la tuerie de Nebaj du 3 mars 1980 répond à l'action de la guérilla une année auparavant).¹² Souvent avec le concours des Ladinos, comme à l'occasion du carnage perpétré dans le *pueblo* de Rabinal le 15 septembre 1981, “jour de l'Indépendance”.¹³ Les Ladinos en effet considèrent le *pueblo* comme leur fief. À partir de ce camp retranché (ceux qui vivaient dans les *aldeas* s'y replient), des bandes de tueurs mènent (à San Andrés Sajcabajá, à Nebaj par exemple) une “chasse aux Indiens” dont les premières victimes sont habituellement les indigènes qui avaient osé braver leur monopole traditionnel dans les sphères du commerce et du pouvoir local. D'autres préfèrent fuir devant la “menace indienne”. Au bout du compte, et malgré les massacres, la violence aura sans doute contribué à accentuer la tendance au départ des Ladinos (non-indigènes) des hautes terres.

On sait de quelle connotation symbolique est chargé le lieu cérémoniel : sa fondation par les ancêtres, porteurs d'*ajaw*¹⁴ et bâtisseurs de l'église ; sa centralité incontestée, qui en fait un enjeu essentiel des conflits locaux, depuis sa (re)fondation au XVI^e siècle jusqu'à nos jours. À l'occasion du tremblement de terre de 1976, nombre d'églises coloniales se sont effondrées tandis que la plupart des temples, récents et bâtis avec des

matériaux modernes, ont résisté. Comment ne pas y voir un oracle ? À Joyabaj, il s'en est fallu de peu que les bulldozers ne déblaient entièrement l'église, emportant aussi la façade ; à San Andrés Sajcabajá, même certains protestants reconnaissent que, "malgré tout", la reconstruction de l'église aurait une valeur symbolique pour la communauté, mais, plus de quinze ans après la catastrophe, rien n'a encore été fait, alors que les temples évangéliques se sont multipliés. Les évangéliques cherchent à se démarquer, spatialement aussi, de la coutume et de l'Église catholique, celle-ci étant accusée d'avoir pris le relais de celle-là, d'en avoir assumé, au moins partiellement, l'héritage, de n'avoir pas radicalement rompu avec le "paganisme", d'avoir passé avec lui des compromis. Ils tiennent à se situer "parmi les gens", même s'ils ne dédaignent pas la compétition pour occuper un lieu central, un édifice visible et imposant (voir le temple à trois étages de l'Église Elim à Santiago Atitlán).

C'est aussi à la lumière de cette charge symbolique, qu'il faut analyser l'occupation profanatoire de nombreuses églises par les militaires durant les années de violence, et les rumeurs — fondées ou non — selon lesquelles certaines de ces églises et de leurs parties annexes (à San Andrés Sajcabajá, à Zacualpa, à San Pedro Jocopilas, à San Bartolomé Jocotenango...) ont été transformées en centres de torture et en charniers. L'armée supplante et châtie un catholicisme devenu "subversif" et qui, en 1980, s'est retiré du Quiché ou a pris le maquis.¹⁵ Le factuel et le fantasme se confondent ici dans une réalité imaginaire ou un imaginaire plus réel que le réel, plus porteur de sens que bien des événements, morcelés et éclatés, souvent inexplicables, de la chronique du temps de guerre ("Les assassins n'ont pu être identifiés", en est une observation récurrente).

Plus on s'éloigne du centre, du *pueblo*, plus les choses deviennent obscures, plus on entre dans le domaine de la guérilla, ou de groupes militaires ou para-militaires se faisant passer pour la guérilla (l'inverse a pu se produire aussi dans tel ou tel cas¹⁶). Ces contrées bientôt désertées par tous les Ladinos deviennent également insécures pour les indigènes, qui les avaient réoccupées depuis un siècle ou plus. On ne peut plus cultiver les parcelles éloignées du centre. Les marchés, éléments essentiels du lien communautaire et des échanges entre communautés, ainsi que de l'insertion de la communauté dans la société globale, sont paralysés ou démantelés. C'est en particulier le cas pour les marchés de villages et de hameaux qui s'étaient multipliés dans la sierra de Chuacús lors des dernières décennies. L'espace de la communauté se contracte et celle-ci est ainsi menacée dans l'une de ses composantes essentielles, la dimension territoriale.

La guérilla se déplace le long des sierras des Cuchumatanes et de Chuacús en suivant les lignes de crêtes, à l'abri des chênaies ; elle passe d'une chaîne

à l'autre en empruntant les contreforts largement déboisés. Du point de vue des membres des communautés — du moins de certains d'entre eux — les guérilleros appartiennent au monde marginal dit *qaq'es* : terrain vague, en friche, dépotoir où incursionnent les rôdeurs.¹⁷ Leur apparition et celle des bandes d'assassins tendent à conférer ce caractère à l'ensemble de la périphérie et des confins : on ne peut plus accéder aux lieux primordiaux, aux lieux de culte sur les sommets (tels le Chuiscarbaj au-dessus de San Andrés Sajcabajá ou la montagne de Juil au-delà de Chajul), ni même, parfois, à des sites plus rapprochés (les ruines de Gumarcaj près de Santa Cruz ou celles de Cajyub au-dessus de Rabinal).

L'espace symbolique de la communauté, structuré autour de la centralité du *pueblo*, est menacé d'une désintégration qui servirait la logique des acteurs nationaux, les communautés se banalisant en municipales inscrits dans une structure administrative et un espace homogène centrés sur la capitale. Les révolutionnaires ont maintes fois affirmé leur volonté d'arracher les communautés à ce qu'ils supposent être leur insularité, de les désenclaver, et, par ailleurs, les programmes mis en œuvre par l'armée consistent en un traitement militaro-administratif des territoires et de leurs habitants, sont guidés par un projet de "réduction", de déplacement, de regroupement et d'encadrement des populations. Les migrations de population ont réalisé, au moins partiellement, cette homogénéisation : pour les populations déracinées par la violence, déplacées sur la Côte Sud ou dans la capitale, l'ethnocentrisme communautaire traditionnel risque de s'effacer. Alors que depuis la Conquête toutes les tentatives délibérées et planifiées de *réduction* avaient finalement échoué, la guerre aurait-elle eu pour effet de condamner, à terme, l'irréductibilité de la culture maya ?

La guerre dans les confins (l'espace stratégique)

À plusieurs époques, dans le passé, la région qui s'étend de Jakawitz à Tzamanab, de Gumarcaj-Utalán à Cajyub, de Sacapulas et Santa Cruz del Quiché à Cubulco et Rabinal, a revêtu une importance stratégique cruciale. Après la chute d'Utalán (1524), elle fut une tête de pont dans les tentatives de pénétration dans les "terres de guerre" que continuaient d'être les régions de Rabinal et de Cobán d'une part, les montagnes et les forêts au nord d'autre part. À partir des années 1540, elle servit de base arrière à l'entreprise dominicaine de transformation de la première de ces "terres de guerre" en province de la Vera Paz. Mais, pendant au moins un siècle encore, la seconde fut considérée comme insoumise, aux mains des "infidèles des montagnes lacandone et chol et de la sierra de Sacapulas", ce

qui amène Jean Piel à suggérer une continuité entre la résistance à la conquête et la guérilla récente : "Les confins au nord des Altos guatémaltèques sont donc, durant une longue période, une 'frontière'. Sous la variante d'un front de colonisation pionnière et de guérillas anti-gouvernementales, ils le sont encore en 1972, quand commence notre enquête de terrain".¹⁸ Mais on pourrait aussi bien souligner les discontinuités et les différences : la colonisation de la frontière agricole du nord des départements du Quiché et du Huehuetenango se présente plutôt comme une reconquête territoriale indienne (notamment contre les adjudications faites de ces terres par la Réforme libérale de la fin du XIXe siècle) ; le groupe armé qui s'y implante en 1972 est à nette dominante non-indienne et est guidé par un autre projet que celui de la défense ou de la récupération des terres indiennes ; la jonction qu'il opère cependant, par la suite, dans cette zone et dans les hautes terres, avec le mouvement communautaire sur la défensive se fait par le biais des éléments qui expriment le mieux les visées de modernisation et d'intégration de ce mouvement ; les secteurs les plus attachés à la tradition seront en revanche les plus récalcitrants. D'ailleurs, au moins depuis la fin du XVIIIe siècle, la guérilla n'a plus constitué l'une des voies de la résistance indienne au Guatemala. Parfois les Indiens ont pris les armes¹⁹, mais il s'est agi de soulèvements circonscrits dans le temps et dans l'espace, au caractère stratégique limité et menés par des groupes peu mobiles. À la différence des Mapuche, des Miskito, des Paez ou des Campa par exemple, les Mayas guatémaltèques d'aujourd'hui ne se réfèrent pas à une tradition guerrière. Et, de leur côté, les guérillas récentes ne se sont explicitement et publiquement réclamé d'aucun précédent autochtone : contrairement à celles de Tupac Amaru ou de Tupac Katari dans les Andes, les figures d'Atanasio Tzul et de Lucas Aguilar ne sont pas revendiquées ; les références aux luttes de résistance à la conquête espagnole sont évasives et furtives, comme si les dirigeants guérilleros craignaient de voir mis en question leur propre héritage culturel hispanique.

Lors de ce conflit, la société locale a été prise en tenailles par deux forces qui se déployaient l'une et l'autre en se conformant à des stratégies politico-militaires. L'importance de la région tenait à ce qu'elle était, non pas une zone de front (dans la guerre de guérilla et de contre-guérilla, il n'y a pas de front militaire et, à aucun moment du conflit guatémaltèque, on n'a assisté à une guerre de position du type de celle du Salvador entre 1980 et 1983), mais une zone intermédiaire, de contact et de passage. Dans l'imaginaire des protagonistes et de la population, sinon dans la réalité, l'au-delà du río Negro était "zone obscure", zone de guérilla.²⁰ L'en-deçà des Chuacús était pour l'essentiel (sauf avancées des insurgés dans des périodes limitées) contrôlée par les forces armées, à partir notamment de la

forte garnison de Santa Cruz.

Depuis sa fondation en 1538, Santa Cruz del Quiché, aussi appelée Santa Cruz Utatlán, est présentée comme la cité héritière de la capitale des Quiché. Elle a joué un rôle moteur dans le mouvement d'émancipation indienne, dans sa formation et sa diffusion, puis dans sa radicalisation et son articulation à la guérilla. Quelques-uns des leaders indiens les plus notoires — Emeterio Toj, Domingo Hernández, Fabián Perez —, sont originaires de ce municipe et Pablo Ceto, quoique natif de Nebaj, a fait des études à Santa Cruz et y a commencé sa vie de militant. Après les "coups dans la fourmilière" portés à Chupol (Chichicastenango) et dans les autres poches de la rébellion dans le département de Chimaltenango et au sud du Quiché, la contre-offensive lancée fin 1981 et début 1982 par le général Benedicto Lucas, s'était efforcée de reprendre le terrain au pied des Chuacús et dans les Chuacús. De San Pedro Jocopilas à Joyabaj en passant par San Bartolomé Jocotenango, San Andrés Sajcabajá, Santa Cruz, Chichicastenango, Chiché, Chinique et Zacualpa, un grand nombre de villages et de hameaux ont été le théâtre de massacres, de saccages et de destructions.

La Baja Verapaz est une autre zone tampon, un autre lieu de passage, de pénétration de la guérilla par le nord, et de confrontation avec l'armée.²¹ Là aussi, le conflit s'est traduit par des centaines, voire des milliers de morts, avec un paroxysme fin 1981-début 1982. Là aussi, il a d'abord pris la forme d'une "guerre civile locale" entre Lladinos et indigènes (le massacre déjà mentionné du 15 septembre 1981 à Rabinal), ainsi qu'entre Indiens coutumiers et Indiens modernistes, ces derniers organisés dans le cadre du *Comité de Unidad Campesina* (CUC).²² La communauté de Xococ (Rabinal), fief de coutumiers, jaloux de leur contrôle sur le site précolombien de Chuitinamit et connus pour leurs appétits fonciers qui, déjà dans le passé, les avaient mis en conflit avec le municipe voisin de Cubulco ainsi qu'avec les habitants de la vallée du río Chixoy (les différends n'étaient pas effacés), a servi de bras armé de la répression dans la région.²³ En semant la mort alentour, dans des communautés ou des secteurs de communautés qui mettaient en cause l'autorité coutumière ou défiaient directement le pouvoir central, Xococ défendait sa suprématie sur les terres des confins de Rabinal ainsi que son accès aux terres de la montagne au-delà du río Chixoy et éliminait les bases sociales de la progression de la guérilla. Pas plus en Baja Verapaz que dans le Quiché, l'armée ne faisait de différence entre CUC et EGP, précipitant par la répression la fusion des deux, la dissolution de la lutte sociale dans la lutte armée.

C'est dans des villages des municipes de San Bartolomé Jocotenango, de Joyabaj, de Cubulco et de Rabinal, qu'ont été formées, à l'initiative du général Benedicto Lucas Garcia, chef d'état-major et frère du président

Romeo Lucas García, quelques-unes des premières patrouilles d'autodéfense civile (PAC), avant la généralisation aux hautes terres, par Ríos Montt, de ce système de contrôle du territoire et des populations.

Le coup d'État du 23 mars 1982, renversant le clan Lucas García et marquant l'irruption de Ríos Montt, ne mit pas un terme à la violence dans la région. Dans les semaines et les mois qui suivirent, des tueries, perpétrées par l'armée ou, sous ses ordres, par les patrouilles d'autodéfense civile, eurent lieu par exemple à Chichicastenango, à Santa Cruz, à Santa Rosa Chujuyub, à Chinique, à Zacualpa, à Chiché, à San Pedro Jocopilas... Dans ce dernier municpe, les massacres semblent directement liés, à cette époque, à des opérations de contrôle par l'armée de la route stratégique qui relie Santa Cruz del Quiché, et donc le centre du pays, au nord du Quiché, notamment au triangle ixil, l'un des bastions de la guérilla. En 1982 et 1983, les massacres se poursuivent aussi en Baja Verapaz, notamment dans la sierra de Chuacús²⁴.

Dans l'ensemble toutefois — les témoignages concordent — la violence a diminué dans la région, avec l'arrivée au pouvoir de Ríos Montt et la mise en place de sa stratégie *fusiles y frijoles*. En tout état de cause, la guérilla a dû, à partir de cette date, abandonner la plupart de ses campements dans les Chuacús et se replier au-delà du río Negro avec la plus grosse partie de ses forces, laissant à leur sort ses bases paysannes.

Cependant l'armée continuait à ne se hasarder dans les montagnes qu'accompagnée, guidée et protégée par les patrouilles d'autodéfense civile. En règle générale, durant ce conflit, les militaires se déplacent par les routes (dont ils font débroussailler préalablement les talus), au besoin ils en construisent ou font construire de nouvelles (c'est l'une des tâches assignées aux habitants dans le programme *fusiles y frijoles*), alors que les guérilleros se déplacent par les chemins de montagne, ses opérations sur les routes étant limitées comme celles dans les *pueblos*.

Le contrôle des populations

Le clan des Lucas García avait une conception essentiellement géographique ("lacostienne") de la guerre : devant la menace que la guérilla faisait peser sur la capitale et le centre du pays, leur réaction fut de desserrer l'étau, d'écarter la menace, d'écraser la population et de reprendre le contrôle du territoire. Avec Ríos Montt se met en place une stratégie plus complexe où la reconquête du territoire s'accompagne d'une reconquête des âmes, du retournement de la population.

Ceci s'est passé dans un des gros bourgs du Quiché. L'armée, soupçonnant des infiltrations de la guérilla dans le *pueblo*, y avait exécuté plusieurs

personnes, dont quelques Ladinos. Les Ladinos parlementèrent avec les militaires et obtinrent des armes. Ils organisèrent une bande qui, la nuit, sortait des indigènes de leurs maisons (quatre ou cinq chaque fois) ; leurs cadavres apparaissaient au petit matin en bordure du village. Ayant observé le manège et découvert les responsables, les Indiens décidèrent, au lieu de les dénoncer (ce qui eût été trop dangereux), de proposer à l'armée (qui voulait faire croire que les assassinats étaient le fait de la guérilla) d'assurer eux-mêmes la vigilance. Les autorités militaires saisirent l'occasion, donnèrent des armes à ce groupe et de là naquit la patrouille d'autodéfense civile (PAC) dans ce village. L'initiative venait donc dans ce cas de la population indigène et elle visait d'abord à mettre un terme à la "chasse à l'Indien" à laquelle s'adonnaient les Ladinos autochtones. Elle fut bien vite reprise par les militaires, utilisée à des fins contre-insurrectionnelles, appliquée en d'autres endroits et érigée en élément central d'une stratégie de contrôle de la population.²⁵ L'apparition des patrouilles d'autodéfense civile apparaît bien ainsi comme le moment du basculement de la violence "folle", dont les principaux auteurs étaient les bandes locales de Ladinos, avec l'aval de l'armée, et qui s'abattait sur la population civile indienne de manière relativement indiscriminée, sans distinguer entre ceux qui pouvaient avoir des liens avec la guérilla et ceux qui n'en avaient pas (violence "folle" qui avait donc un caractère nettement raciste), à une violence plus directement contrôlée par l'armée, utilisant les PAC, et plus clairement guidée par une rationalité contre-insurrectionnelle.

Dans le *pueblo* mentionné, comme dans nombre d'autres, les responsables de la patrouille acceptèrent d'autant plus facilement cette orientation qu'ils s'étaient convaincus de ce que la présence et les opérations de la guérilla avaient provoqué toute cette violence. C'est donc de leur plein gré, sinon à leur initiative, qu'ils se lancèrent dans des opérations à la périphérie du *pueblo*, et de plus en plus loin, dans la montagne alentour. Ils exigèrent seulement que l'obligation ne soit pas limitée aux Indiens conformément à la pratique habituelle, mais que les Ladinos aussi soient tenus de patrouiller, sous leurs ordres, et d'aller "au contact" avec les guérilleros dans les montagnes, ce qu'ils ne s'étaient jamais risqué à faire.²⁶ Les initiateurs de la patrouille maintenaient ainsi leur objectif premier — celui de contrôler les Ladinos — et, par ailleurs, faisaient leur celui de l'armée : récupérer la fraction de la population indigène "trompée" par la guérilla (ayant fui dans les hauteurs et s'étant mise sous sa protection) et couper celle-ci de ses bases. Il y eut des heurts, et des victimes dans les patrouilles. "C'est ce qui m'était le plus douloureux, commente l'un de ceux qui en avaient été à l'origine : que les guérilleros tuent plusieurs des nôtres". Il n'était pas toujours facile non plus de convaincre les civils sous influence de la guérilla que la patrouille était composée par des "frères", des indigènes comme eux,

qui ne leur voulaient pas de mal, qui n'allaient pas les tuer (comme pouvait le faire l'armée). Une fois convaincus, ils étaient souvent incorporés à la patrouille, pour laquelle leur information s'avérait très précieuse.

Dans un *pueblo* voisin, qui connut un processus similaire de formation des PAC, des *patrulleros*, notamment nombre de guérilleros retournés, furent plus organiquement incorporés dans l'armée et cette fraction de la population indienne, essentiellement des jeunes, vint à constituer un élément décisif de la lutte contre-insurrectionnelle ; s'avançant sur un terrain qui lui était connu et où les militaires n'osaient pas se hasarder seuls, elle fut à l'origine de quelques-uns des principaux revers de la guérilla dans cette zone. Plus tard, certains de ces jeunes reçurent une bourse pour aller étudier à l'École militaire, et parmi eux figurent quelques-uns des premiers indigènes guatémaltèques ayant accédé au grade d'officier.

Pour les indigènes qui ont pris l'initiative de former des patrouilles ou y ont volontairement adhéré, la décision s'inscrivait dans une logique communautaire, elle était commandée par l'objectif prioritaire de sauver leurs familles, "leurs gens", leur communauté, de les soustraire aux massacres. Il était clair, à leurs yeux, que pour cela, il fallait s'opposer à la guérilla dont la stratégie était celle de l'affrontement et provoquait donc les réactions de l'armée, et qui, en outre, se révélait incapable de protéger la population. "Qui est responsable de tous ces problèmes ? demandait un observateur à un indigène rencontré sur le chemin, près de Nebaj. Sans hésiter un instant il répondit : les *guerrillos* (il n'a pas dit *guerrilleros* mais *guerrillos*). C'est eux qui ont trompé tout le monde avec leur mensonge. Ils ont divisé tout le monde, moitié contre moitié. Mais grâce à Dieu, le peuple s'est uni de nouveau. Quand tous ceux qui se sont trompés se sont rendus compte de tous ces mensonges et qu'ils ont commencé à souffrir de la faim et à manquer de vêtements, ils ont commencé petit à petit à revenir de la montagne".²⁷ L'impact de la logique communautaire, le refus de la division (et donc de la logique de classes des révolutionnaires) n'est pas que le fait des coutumiers.

Espace, violence et pouvoir

La guérilla a, ici ou là, entraperçu le bénéfice qu'elle pourrait retirer à fonder sa légitimité sur celle des mythes anciens : "Quand les guérilleros descendent de la montagne, les habitants des bourgades indigènes les reçoivent en leur baisant la main. Dans la tradition maya-quiché il existe une légende selon laquelle des hommes vêtus de vert comme le *quetzal* (...) descendront de la montagne et poursuivront la guerre de libération contre les

Espagnols interrompue voilà quatre cent cinquante ans. Chez les indigènes le baiser de main est réservé aux personnalités importantes de la communauté. Saluer ainsi les combattants c'est, pour l'essentiel, reconnaître que ce sont eux qui continuent la tradition maya ; que celle-ci est en train de resurgir et qu'elle joue un rôle vital et décisif dans le processus de libération guatémaltèque. Un processus révolutionnaire qui n'est pas seulement militaire, mais aussi politique et religieux".²⁸ Une telle interprétation de l'histoire et de la coutume fait écho à l'approche littéraire du monde indien caractéristique du discours de certains militants ou sympathisants de la guérilla.²⁹ Elle peut toutefois s'alimenter, partiellement, à des sources indigènes : selon un anthropologue américain, dans un village du Quiché, un ancien disait que "les guérilleros étaient en fait envoyés par la Terre Sacrée pour venger les injustices faites aux Indiens ; car, quelquefois, ils ont la même apparence qu'eux, pieds nus et en haillons, et, d'autres fois, ils sont grands, avec de bonnes bottes et le visage jaune. Des bruits annonçaient que Tecun Uman, le grand héros quiché, était de retour et vivait à l'intérieur du volcan Tacaná avec de nombreux guerriers".³⁰

Habituellement cependant, aux yeux des tenants de la coutume, les guérilleros, quand ils n'étaient pas simplement des *mus*, c'est-à-dire des étrangers (beaucoup étaient des Indiens, mais appartenant en général à d'autres communautés qu'à celles sur le territoire desquelles elles opéraient), demeuraient des intrus, des "rôdeurs", des fauteurs de désordre, des pêcheurs en eau trouble, intervenant dans les conflits locaux internes, le plus souvent sans être appelés. Ils n'avaient pas accès au titre d'*ajaw*, auquel ont droit, en revanche, des personnes ou des instances appartenant aux différentes sphères du système du pouvoir, par exemple à celles du gouvernement ou de la plantation.³¹ Pour le monde coutumier, la guérilla n'a pas pu substituer sa légitimité à celle du pouvoir politique, des militaires et de l'oligarchie — légitime ne veut pas dire juste : le caprice, l'arbitraire, l'abus, l'excès sont des attributs du pouvoir, fût-il légitime ; tout indique même que, au moins par intermittences, le pouvoir est assoiffé de sang : l'*ajaw* participe de la puissance solaire, et le soleil s'alimente de sacrifices. La guérilla, elle, est irrévocablement restée — ou a été renvoyée — dans la zone d'ombre, du côté des modernistes, de ceux-là qui ont entrepris de subvertir la coutume et ont ainsi mis en péril l'ordre du monde.

Cette transgression ne pouvait que provoquer la colère des *ajaw*, et il a fallu en payer le prix. La guerre qu'ils ont déclenchée était une sale guerre, *una guerra basurienta*, dont le lieu était l'*aq'es*. D'ailleurs les gens parlent de *violencia* plutôt que de guerre.

N'y a-t-il pas, cependant, quelque chose d'inquiétant dans le refus du désordre quand il se confond avec le refus du conflit, de l'initiative, de la

possibilité d'invention et de variation ? Y aurait-il, dans la représentation maya du politique, un indépassable respect de l'autorité, une tendance à conforter l'autoritarisme — voire même, derrière les pratiques du consensus, des tendances à un communautarisme total, exclusif, qui aurait trouvé à s'articuler, depuis la colonie, avec une tradition autoritaire hispanique ?

Interrogations

Le cœur de l'univers symbolique maya, que les coutumiers conçoivent comme indestructible, est-il préservé ? La tradition a-t-elle gardé suffisamment de force pour alimenter et irriguer des dynamiques de recomposition, de reproduction et de développement communautaires ?

En obligeant d'importantes fractions de la population indienne à se déplacer au Mexique, sur la Côte Sud, dans les villes, la guerre n'a-t-elle pas accéléré un processus que l'atomisation des minifundios portait déjà en elle : perte des terres et perte du territoire ne débouchent-elles pas inéluctablement sur la perte de la culture et de l'identité ? La déterritorialisation, qui trouve son point d'achèvement dans le cas des migrants citadins, ne condamne-t-elle pas irrémédiablement un univers symbolique inséparable d'une représentation du territoire et de son inscription dans le cosmos ? Une nouvelle mouture de la culture et de l'identité maya peut-elle voir le jour en milieu urbain ? La réponse à cette dernière question dépend, en particulier, des chances de succès du projet, en partie indéterminé, d'une élite intellectuelle maya.

On aurait pu croire les campagnes exsangues, vidées de leurs élites par les massacres et les migrations — notamment de cette fraction des communautés qui avait animé le mouvement d'émancipation et de modernisation et s'était formée en son sein. On ne peut qu'être frappé pourtant par la force et la persistance du lien et des dynamiques communautaires.

Aujourd'hui, dix ans après les moments les plus noirs, après toutes ces exactions et tous ces excès, les communautés retrouvent leurs marques, occupent de nouveau les confins, se réapproprient l'espace et les lieux primordiaux, les lieux du culte aussi. La tradition s'affiche de nouveau, parfois articulée avec le culte catholique. À Cajyub (Rabinal) "la tradition de la messe dite sur le lieu présumé de la tombe de Job Toj chaque année à l'Ascension, a été délaissée plusieurs années mais a été reprise récemment".³² À San Andrés Sajcabajá, la coutume a surtout repris à la périphérie et le premier curé résident de la période de la post-guerre, lui-même indigène ³³, invitait les *costumbristas* à officier avec lui et les

accompagnait dans les montagnes sur leurs propres lieux de culte, par exemple sur le Chuiscarb — chose inconcevable dans les années soixante et soixante-dix. À défaut de pouvoir faire reconstruire l'église, détruite lors du tremblement de terre, l'un de ses objectifs était de pouvoir au moins dire la messe dans son enceinte, manière de réinvestir le lieu central, le sol de l'église. En attendant, lui et ses acolytes étaient réduits à occuper des locaux annexes : l'Église catholique est revenue quelques décennies en arrière, lorsque, depuis des bastions périphériques, elle menait le siège du lieu central du culte, occupé par les coutumiers ; la différence est que ce lieu est aujourd'hui un lieu vide et que, dans sa stratégie de reconquête, elle tente de faire alliance avec ses adversaires de naguère. À Chiché, comme à San Andrés, des processions rassemblent *catequistas* et *costumbristas*, qui hier s'entredéchiraient. La volonté de survie de la communauté semble avoir repris le dessus.

Les marchés aussi ont repris, témoignant d'une volonté entravée mais têtue de faire revivre l'économie paysanne.

Le territoire est marqué par la violence, qui a déchiré le tissu social (il est significatif que l'un des enjeux locaux du conflit à San Andrés ait été le contrôle du titre collectif de propriété, auquel les deux camps, les Lladinos et la communauté indigène, accordaient une importance sans commune mesure avec sa valeur instrumentale). Mais les morts qui y sont disséminés, les cimetières clandestins dont il est parsemé, consolident son statut de terre des ancêtres, à condition que les morts soient nommés, qu'ils soient remémorés, "rappelés" par la communauté, qu'ils ne soient pas oubliés dans un espace devenu anonyme, dans un espace "froid" : "qu'elles viennent ensemble, réunies, les âmes de nos ancêtres".³⁴ C'est pourquoi "le discours d'appel des âmes" nomme chaque mort et l'endroit où il a été jeté ou enterré — sans oublier les disparus pour lesquels manque une partie de l'information et en mentionnant aussi les âmes qui n'ont personne "pour se souvenir d'elles".³⁵ Ce rite consistant à nommer pour réunir, pour reconstituer la communauté dans l'unité des vivants et des morts, s'inscrit dans une logique différente de celle qui consiste à ouvrir les cimetières clandestins³⁶ : l'une recherche la réconciliation et la paix des âmes, la reconstitution ou la reproduction de la communauté, sa permanence ; l'autre répond à des exigences éthiques et politiques telles qu'elles sont définies par les déclarations des droits de l'homme et du citoyen, consiste en une dénonciation et une protestation au nom d'un idéal d'État de droit (exigence communautaire d'une part, logique de la citoyenneté et de l'universalité d'autre part). Mais les deux ne sont peut-être pas inconciliables³⁷. Il n'est pas interdit d'espérer une nouvelle expression, au Guatemala, de ce que Michel de Certeau voyait à l'œuvre dans nombre de sociétés indiennes d'Amérique latine : "ce corps torturé et

cet autre corps qu'est la terre altérée forment le commencement d'où renaît, une fois de plus, la volonté de se construire une association politique".³⁸ La recomposition du tissu social demande de rendre présent le texte ancien, enfoui, refoulé, d'en relier les fragments déchirés et épars, et de les lier avec les discours et les pratiques de la modernité.

Que le docteur Pedro Carrasco nous pardonne le détournement de concepts par lequel nous avons introduit cet article, mais, à la réflexion, le rapprochement qu'il permet n'est pas dénué de toute signification. Le concept de *guerra florida* (guerre de rapt, ritualisée) n'est certainement pas applicable à l'aventure romantique dont rêvaient les révolutionnaires. Le concept nahuatl de *guerra-basura* ou *guerra basurienta* renvoie, quant à lui, à une rupture de légitimité dynastique, à la participation des femmes dans la guerre, à l'écrasement de l'un des deux protagonistes et à la dispersion des vaincus. La guerre des dernières décennies visait à une rupture révolutionnaire et impliquait donc une discontinuité de légitimité politique ; la guérilla n'a cessé d'exalter l'image de la jeune indienne combattante, les armes à la main³⁹ (cela, qui était une preuve d'émancipation aux yeux des modernistes, était irrecevable pour les anciens) et l'armée vient elle-même d'introduire des femmes-soldats au sein des détachements présents dans plusieurs villages du Quiché ; chacun des deux protagonistes, le pouvoir en place et la guérilla, cherchait la destruction de l'autre ; avant d'être regroupée, partiellement, dans de nouveaux "villages de réduction", la population a été dispersée, déplacée, condamnée, par une stratégie de la terre brûlée, de destruction de l'habitat, des récoltes et du bétail, à se réfugier et à errer dans les *barrancos*, les montagnes et les forêts. Cette guerre était désordre, excès et transgression. Elle allait bien au-delà des actes de répression par lesquels le pouvoir a souvent, dans le passé, rétabli un ordre ébranlé ou menacé. Débordant également les cadres rituels et les catégories symboliques, elle était à tout point de vue scandaleuse. Que l'on se souvienne des protestations des survivants du massacre de San Francisco (Nentón) : "Quelle faute avons-nous commise ? Nous ne devons rien". Toutefois, dans cette protestation d'innocence, il y a aussi, implicite, la reconnaissance que l'action et les visées de la guérilla (*des guerrillos*) sont une faute, une cause de division et de chaos⁴⁰, même si ce sont les militaires, les groupes para-militaires et les bandes de tueurs qui sont les responsables de la quasi-totalité des massacres. Plus profondément, il y a, en négatif,

l'idée que toute cette violence ne peut venir que d'un manquement radical au principe d'autorité (*ajaw*), à la Loi coutumière. L'acceptation de la mort, la transmutation du massacre en sacrifice expiatoire par les vingt-trois *comuneros* d'un village de Chichicastenango, collaborateurs de la guérilla⁴¹, pourrait signifier une volonté de payer la dette, de rétablir les relations de réciprocité asymétrique avec les puissances tutélaires (délaissées et bafouées depuis plusieurs décennies déjà par une fraction grandissante de la communauté), de restaurer la loi communautaire et d'arrêter ainsi la spirale de la violence. Le sacrifice serait-il l'antithèse de la "guerre sale" et le seul moyen d'en sortir ? Faut-il voir dans de telles conduites une réminiscence des anciennes "sociétés à sacrifice" et une résistance à leur écrasement ou à leur transformation par des "sociétés à massacre" ? L'immense effort accompli par les Indiens modernistes, dans les dernières décennies, pour échapper à la répétition et à la régression, pour maîtriser leur destin et construire leur avenir, n'est cependant pas totalement annulé. Il renaît aujourd'hui des cendres et prend des formes multiples.

Bibliographie

- Breton Alain et Arnauld Jacques (1991), *Mayas. La passion des ancêtres, le désir de durer*, Paris, éditions Autrement, série Monde, H. S. n° 56.
- Breton Alain (1989), "El complejo ajaw'y el complejo mam' : actores rituales y héroes míticos entre los Quiché-Achi de Rabinal (Baja Verapaz, Guatemala)", *Memorias del II Coloquio internacional de Mayistas*, vol. 1, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM.
- Burin des Rozières Philippe (1988), *Le næud nicaraguayen*, inédit.
- Cahiers des Amériques Latines* (1974) n°11.
- Carmack Robert (ed.) (1988), *Harvest of Violence. The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Douzant-Rosenfeld Denise (1975), *Paysage et société en pays quiché* (thèse), Université de Paris VII.
- Douzant-Rosenfeld Denise (1979), "Quelques aspects de géographie humaine dans la vallée du río Chixoy (Cubulco-Rabinal, Baja Verapaz)", *Cahiers de la RCP 500*, n° 1, Paris, CNRS-Institut d'Ethnologie.
- Douzant-Rosenfeld Denise et Usselman Pierre (1986), "La vallée du río Chixoy et le barrage de Pueblo Viejo : Géographie et problèmes de la population déplacée par le lac de retenue (Cubulco, Rabinal, Baja Verapaz)", Synthèse de la RCP 500, Paris, CNRS-Institut d'Ethnologie.
- Falla Ricardo (1983), *Masacre de la finca San Francisco*, Copenhague, IWGIA.
- Fernandez José Manuel (1988), *El comité de unidad campesina : origen y desarrollo*, Guatemala, CERCA.

- Frank Luisa et Wheaton Philip (1984), *Indian Guatemala : Path to Liberation. The Role of Christians in the Indian Process*, Washington, EPICA Task Force.
- Harnecker Marta (1983), *Pueblos en armas*, Guerrero, Universidad Autónoma.
- Hernandez Sanchez Lorenzo (1986), *Chixoy, un proyecto energético ambicioso*, México, Ciencia y Tecnología para Guatemala (CITGUA), Cuaderno n° 11.
- Ichon Alain (1982), *Rapport sur le massacre de la population de l'aldea Río Negro (municipio de Rabinal, Baja Verapaz) le 13 février 1982*, manuscrit, Antigua, 10 mars 1982.
- Isbell Billie Jean (1990), "The Text and Contexts of Terror in Peru", communication présentée au séminaire "Violence and Democracy in Colombia and Peru", Columbia University, New York, 1990.
- Krueger Chris et Enge Kjell (1985), *Without Security or Development : Guatemala Militarized*, Washington Office on Latin America (WOLA), Washington.
- Le Bot Yvon (1992), *La guerre en terre maya*, Paris, Karthala.
- Lehmann Henri (ss la dir. de) (1983), *San Andrés Sajcabajá*, Paris, éditions Recherche sur les civilisations.
- PAVA (Programa de Ayuda para los Vecinos del Altiplano) (1983), *Guatemalan Displaced Persons Needs Survey Covering Huehuetenango, Quiché, Western Petén, Playa Grande. Final Report*, Antigua Guatemala, USAID.
- Payeras Mario (1980), *Los días de la selva*, La Havane, Casa de las Américas.
- Payeras Mario (1991), *Los fusiles de octubre*, México, Juan Pablos editor.
- Piel Jean (1989), *Sajcabajá. Muerte y resurrección de un pueblo de Guatemala (1500-1970)*, Guatemala-México, Seminario de Integración Social-Centre d'études mexicaines et centraméricaines.
- Richard Pablo et Meléndez Guillermo (comp.) (1982), *La Iglesia de los pobres en América Central*, San José de Costa Rica, DEI.
- Stoll David (1990), " 'The Land no Longer Gives' : Land Reform in Nebaj, Guatemala", *Cultural Survival Quarterly*, 14 (4).
- Tribunal permanente de los Pueblos, *Sesión Guatemala, Madrid, 27-31 enero 1983*, Madrid, IEPALA.

Notes

- (1) M. de Certeau (1986), "La longue marche indienne", *Ethnies*, n° 4-5, p. 6.
- (2) "La más hermosa aventura de nuestras vidas" — "sembradores del lento árbol de la felicidad" — "la ofensiva de los fusiles en flor" — "al empezar la guerra, habían salido a tomar por las armas la primera aldea, con una flor colocada en las bocas de los fusiles", Payeras 1980, p. 27, 35, 92 et 100. Dans le présent article, les groupes armés et les autres protagonistes mentionnés sont ceux qui sont intervenus dans la région qui est au centre de notre recherche : le Quiché et la Baja Verapaz. Ailleurs, dans la même période, des variantes sont décelables au niveau des acteurs et de leurs stratégies.
- (3) Les guérilleros furent surpris d'y rencontrer des ruines de vieilles cités précolombiennes, cf. M. Payeras 1980, p. 71-72, et le film de Jean-Marie Simonet, *La guerre des Mayas*.
- (4) A. Breton et J. Arnauld 1991, p. 40 ; M. Payeras 1980, p. 39.
- (5) M. Payeras évoque leur "hermétisme" et leur méfiance, et raconte un premier contact qui eut lieu au tout début de la guérilla et faillit lui être fatal (*ibid.*, p. 37-38).

(6) *Ibid.*, p. 79.

(7) "En nuestro pensamiento estaba presente la derrota de Bolivia — la guerrilla solitaria en la selva, perseguida y sin base campesina" (*ibid.*, p. 18).

(8) "Planteamos romper la soga por su parte más delgada", écrit Rolando Morán, commandant en chef de l'EGP dans la préface à *Los días de la selva*, p. 12. "El punto más débil de la pita" est une autre expression favorite des guérilleros (cf. par exemple *Por Ésto*, Mexico, n°7, 13-8-1991 et M. Payeras 1991, p. 15).

(9) M. Payeras 1980, p. 67.

(10) M. Payeras 1991, p. 15.

(11) *Ibid.*, p. 75.

(12) De juillet à novembre 1981, la guérilla multiplie les opérations dans les *pueblos* de la région, ce qui entraîne des représailles des militaires sur la population civile. C'est aussi en juillet-août 1981 que le pouvoir écrase les bases de la guérilla dans la capitale, prélude à la contre-offensive dans les campagnes qui atteint le département du Quiché en novembre.

(13) Témoignage d'Alain Breton ; cf. aussi Americas Watch (1984), *Guatemala : A Nation of Prisoners*, p. 106.

(14) "Le terme *ajaw* désigne un titre, lié à une fonction de père, de gardien, de protecteur, de responsable" (A. Breton 1989, p. 3).

(15) La pire persécution contre l'Église catholique dans le Quiché eut lieu sous Lucas García (1978-1982). Se défendant d'avoir mené une guerre de religion, le général Ríos Montt (1982-1983) argue de ce que l'Église du Quiché se serait reconstituée alors qu'il était chef de l'État et de ce qu'il aurait donné l'ordre à son ministre de la défense, Mejía Victores, de lui restituer les édifices et les locaux religieux occupés par l'armée. Il n'en demeure pas moins que c'est sous sa présidence que le clivage protestants/catholiques a été massivement utilisé comme un ressort de la lutte contre-insurrectionnelle.

(16) Voir par exemple M. Payeras 1980, p. 33.

(17) Témoignage d'Alain Breton relatif à Rabinal (le terme *qaq'es* désigne notamment la partie en friche du terrain domestique, où l'on dépose les ordures ménagères, où viennent traîner les porcs). À noter qu'au Pérou, les paysans andins qualifient les guérilleros de Sentier lumineux de *puriruna* = "les hommes qui marchent", par opposition aux résidents sédentaires des communautés. Il y est souvent plus difficile qu'au Guatemala de dire à quel camp appartiennent les hommes en armes ("Les soldats s'habillent comme Sendero et les *terrucos* s'habillent comme des soldats. Ils portent des masques. En une occasion nous avons dû procurer des vêtements à des militaires afin qu'ils se fassent passer pour des paysans. Comment pourrions-nous dire qui est qui ?", déclare un paysan, interrogé sur les auteurs d'un massacre), mais les uns et les autres sont le plus souvent étrangers à la communauté (B. J. Isbell 1990, p. 5 et p. 7).

(18) J. Piel 1988, p. 30-32.

(19) R. Carmack (1988, p. 47) signale par exemple un soulèvement armé en 1830 à La Estancia, village jouxtant Gumarcaj-Utatlán, l'ancienne capitale des Quiché. La Estancia est un des points où s'opère, dramatiquement, le basculement de la société quiché dans la guerre à la fin des années 1970 et au début des années 1980. La dispersion qui suit le massacre perpétré à cette dernière date se présente comme une lointaine réplique de celle qui suivit la destruction de Gumarcaj-Utatlán en 1524 (J. Piel 1988, p. 92).

(20) M. Payeras parle d'un "territoire de la guérilla", mais dans les faits il n'y eut pas de "zone libérée".

(21) Déjà le tout premier foyer de guérilla des années 60 s'était établi au dessus de la vallée du Motagua, dans la partie de la sierra de Chuacús qui sépare le département de

Baja Verapaz du centre du pays, et le survivant le plus notoire du groupe — le seul survivant ? —, celui qui plus tard se fera appeler Gaspar Ilom, fut incarcéré quelques mois à Salamá où, dira-t-il, il découvrit la face indienne du pays. Par la suite, les quelques rares Indiens qui participèrent à la guérilla de la sierra de Las Minas et notamment "Pascual", le seul d'entre eux à avoir eu un rôle dirigeant, étaient originaires de Rabinal. Comme l'étaient les quatre indigènes faisant partie du groupe initial de l'EGP qui pénétra dans le nord du Quiché en 1972 (M. Payeras 1980, p. 24).

(22) Le CUC chercha à s'implanter dans les années 1978-1980 et l'une des victimes du massacre de l'ambassade d'Espagne en janvier 1980 était de Rabinal (J. M. Fernández 1988, p. 16, 18 et 29, et témoignage personnel de l'un des organisateurs).

(23) Environ 3. 500 personnes de la vallée devaient être déplacées pour cause de construction du barrage hydroélectrique sur le río Chixoy. Récalcitrante à l'évacuation et soupçonnée d'avoir des liens avec la guérilla, la communauté indigène de Río Negro (800 habitants) fut particulièrement frappée.

(24) Selon R. Falla, qui reproduit des témoignages détaillés concernant le massacre de Plan de Sánchez, celui-ci aurait fait de 200 à 250 victimes et aurait eu lieu le 18 juillet 1982, soit le lendemain de celui de San Francisco Nentón (*in* Tribunal Permanente de los Pueblos, p. 201).

(25) Lorsque plus tard les habitants se montraient réticents à continuer les tours de patrouille, les militaires les menaçaient : ne venez pas demander de l'aide lorsque les enlèvements reprendront (D. Stoll 1990, p. 4).

(26) Dans une autre localité, le curé lui-même fut obligé de participer aux patrouilles (communication de A. Breton).

(27) Ph. Burin des Rozières 1988, p. 67.

(28) P. Richard et G. Meléndez 1982, p. 249-250.

(29) Rodrigo Asturias qui emprunte son pseudonyme à consonance indienne, Gaspar Ilom, à un personnage littéraire, fait cependant preuve de plus de prudence que Pablo Richard et Guillermo Meléndez dans son interprétation de l'attente millénariste qu'il décèle, lui aussi, au sein de la population indienne : "Je crois que cela aussi a à voir — bien que peut-être ce genre d'affirmations ait quelque chose de risqué — avec une attente historique qui s'était perpétuée au sein du peuple indigène au travers de la tradition orale. Nous avons été surpris de recueillir, fin 1971, dans la montagne et dans les villages, des témoignages ou des expressions qui se maintiennent et se sont même renforcés, selon lesquels le grand-père du grand-père avait dit qu'un jour des hommes descendraient de la montagne et allaient libérer le peuple. Cette croyance surprenante, je l'ai rencontrée, sous une forme ou sous une autre, en zone mam, en zone cakchiquel et en zone tzutuhil. Je crois qu'il faut l'interpréter comme un élément de la tradition, de la mémoire et de l'espoir d'un peuple qui a été assujéti par la colonisation et qui crée sa légende et ses attentes pour pouvoir supporter cette situation..." (*in* M. Harnegger 1983).

(30) Daniel Conde, *in* A. Breton et J. Arnauld 1991, p. 226. On trouve sous la plume de R. Carmack une variante de cette rumeur (puisée à la même source ?) : "un chaman d'une communauté voisine de Santa Cruz annonçait que Tecum, le héros indien, martyr de la conquête espagnole, était revenu sur terre. D'après ces dires, Tecum était revenu pour apporter la justice au Guatemala ? Significativement, il était dit qu'il avait amené avec lui deux millions de guerriers (des *guerrillos* rouges), bien qu'ils ne fussent autorisés à se présenter au combat que par groupes de deux ou trois à la fois" (R. Carmack 1988, p. 69). Verts, jaunes ou rouges ? les différentes versions ne s'accordent pas sur la couleur de ces libérateurs.

(31) À Rabinal "appartiennent au niveau AJAW les puissances et représentations suivantes : Vierges et Saints, Jésus, Église et Cabildo, Sacristie et Couvent, Terre et Ciel, Soleil, ainsi que le Gouvernement et le Président de la République" (A. Breton, "Quelques réflexions autour de l'espace symbolique", notes manuscrites). Il n'est toutefois pas entièrement exclu, d'après cet auteur, que, au départ, les guérilleros aient pu eux aussi bénéficier de cette image.

(32) Témoignage de Charlotte Arnauld. Cependant, certaines zones, particulièrement éprouvées, demeurent comme frappées de stupeur, comme interdites : ainsi, en 1990, la population hésite-t-elle toujours à se hasarder au nord de Chuitinamit sur les lieux dévastés par les patrouilles du "village maudit" de Xococ (témoignage de Marie-France Fauvet).

(33) Le *padre* David Ventura Lux Herrera a été victime début 1992 d'un accident de la route dans des circonstances confuses. En 1988, il avait été chassé de la paroisse de Chichicastenango par les patrouilles d'autodéfense civile.

(34) Extrait d'un "discours d'appel des âmes" recueilli par A. Breton ("Quelques réflexions autour de l'espace symbolique", manuscrit, p. 4.).

(35) *Ibid.* Dans les Andes péruviennes aussi, l'un des aspects les plus intolérables de la guerre est qu'elle empêche d'accomplir les rites funéraires selon la coutume : "Nous ne pouvons même pas protéger les droits de nos morts ou de nos disparus. Nous ne contrôlons plus rien", déclare un paysan qui raconte comment l'armée a empêché les veuves d'une communauté d'enterrer leurs morts et n'a pas permis aux gens d'un hameau voisin d'assister à la veillée funèbre. "Ces pauvres femmes ont dû enterrer leurs morts seules comme si elles enterraient des chiens" (B. J. Isbell 1990, p. 7).

(36) Amnesty International (1991), *Guatemala : Lack of Investigations into Human Rights Abuses : Clandestine Cemeteries*, Londres ; Americas Watch — Physicians for Human Rights (1991), *Getting Away with Murder*, New York, p. 65-76.

(37) Le travail de deuil est lui-même entravé, garde un caractère inachevé, tant qu'il est impossible d'accéder, sans s'exposer soi-même, aux cimetières clandestins et de donner aux êtres chers une sépulture selon le rite.

(38) M. de Certeau, *op. cit.* .

(39) La guérilla indienne du Quintin Lame en Colombie diffusait des images très similaires (communication de C. Gros).

(40) Après la mort d'un commerçant et usurier ladino, exécuté par la guérilla dans un village du Quiché, et aux funérailles de qui peu de gens s'étaient rendus, "un des anciens a dit : 'La loi qui gouverne la face de la terre s'en est allée. La seule autorité qui demeure est le Monde [divinité de la terre]' " (cité par Daniel Conde, in A. Breton et J. Arnauld 1991, p. 226).

(41) Cf. Y. Le Bot, "Dans l'autre pays de l'apartheid", in A. Breton et J. Arnauld, 1991.

Les guerriers du sel : chronique 92

*France-Marie Renard-Casevitz**

De la Conquête à l'époque du caoutchouc, les forêts amazoniennes recouvrant les versants abrupts des piémonts andins du centre et du sud Pérou étaient définies comme terres insoumises défendues par des "Indiens de guerre". Expression à préciser tant on en abusa dans une grande confusion. La guerre qui oppose périodiquement les piémontais Campa à leurs voisins montagnards des hautes civilisations andines est de caractère politique : elle est très généralement une réponse orchestrée à moyenne ou grande échelle aux essais de conquête spirituelle, territoriale, économique lancés par d'encombrants voisins non-amazoniens. Adaptant ses capacités d'action aux menaces potentielles, l'ensemble des Arawak subandins a développé la solidarité de ses composantes idéalement inscrites dans une sphère de paix et a régulé un vaste partenariat guerrier interethnique à travers des réseaux sans cesse étendus d'alliés commerciaux. Un marché parallèle propre aux Amazoniens et axé sur le Cerro de la Sal (mines de sel gemme) fournissait le cadre et le moyen de créer et d'entretenir chaque année, l'étiage venu, des réseaux d'alliances multiformes ; liens politiques entre chefs, liens d'amitié qui établissent de communauté à communauté un commerce d'hospitalité par l'accueil des négociants, enfin liens matrimoniaux mis à contribution pour former de vastes confédérations guerrières à chaque crise majeure avec le monde andin. Toutefois, sans organe institutionnel permanent, les confédérations avaient un temps de vie n'excédant pas celui d'une guerre ; elles se faisaient au cas par cas et se défaisaient l'objectif atteint.

Au fil des siècles, on assiste donc dans cette vaste zone à des guerres qui opposent des confédérés interethniques, définis comme Amazoniens unis par le commerce du sel, aux expéditions et troupes d'invasion venues des hautes terres andines. Au fil des siècles, on constate les victoires de ces confédérations et le repli derrière les frontières héritées de l'empire inca des missionnaires, des colons et de l'armée : étrange ballet où des avancées souvent précautionneuses, parfois foudroyantes au sein de communautés accueillantes ou indifférentes, sont brusquement balayées et ramenées pour dix ou vingt ans à la case départ. Dès le XVII^e siècle cette volonté intransigeante d'autonomie conduisaient les Campa du Chanchamayo (zone proche du Cerro de la Sal) à exploiter des gisements de fer et à forger haches,

sabres d'abattis, couteaux, en sorte qu'aux périodes troublées, ils assuraient leur indépendance du marché national. Plus tard, à l'époque du caoutchouc, cette même volonté poussait des groupes matsiguenga à se fortifier dans des vallées reculées et à revenir à la hache de pierre, plutôt que d'accepter les formes esclavagistes du travail extractif ou agricole imposées aux populations indiennes. Jusqu'en 1985 sur le haut Mishagua, jusqu'à aujourd'hui sur le haut Timpia, plusieurs de ces groupes ont défendu, armes à la main, toute velléité de pénétration de leurs vallées par les chercheurs de peaux, puis de bois et furent donc dénommés *Kugapacoris*, en quelque sorte les "Archers de la mort".

L'installation régionale de quelques haciendas et de vastes concessions pour le bois commençait dans la seconde moitié du XIX^e siècle, profitant des lois avantageuses qui fleurirent alors pour favoriser la colonisation de l'Amazonie péruvienne. C'était l'époque de mini-boom extractifs (notamment la salsepareille), suivie de celle de la navigation à vapeur, des grandes vagues migratoires et du boom du caoutchouc. Les effets directs et immédiats sur la population "Campa"¹ furent beaucoup moins sévères ou destructeurs qu'ailleurs ; les effets à plus long terme tout aussi graves. Faute d'hévéa dans leurs terres, aucune compagnie caoutchoutière n'en effectua le quadrillage comme dans le Putumayo ou l'Acre, laissant ces régions relativement à l'abri des exploitations forcées pratiquées en basse Amazonie. Aussi, les plus fortes razzias esclavagistes chez les Campa, très nombreux et de ce fait très convoités, eurent-elles lieu juste après le boom du caoutchouc, au moment de la reconversion de patrons caucheros dans l'ouverture et la mise en exploitation de grandes plantations de barbasco (base du DDT).

L'époque du caoutchouc entraîna l'affaiblissement puis la disparition des grands marchés strictement interamazoniens, engloutis dans la mise en place de relations de servage, la prise de contrôle des communications et des échanges à longue échelle par le monde blanc, le morcellement des territoires indiens et la disparition de groupes entiers. Avec la perte des réseaux commerciaux couvrant tout l'Urubamba et l'Ucayali sur un axe nord-sud, s'effondraient les possibilités de vastes confédérations guerrières interethniques. Le mouvement de désagrégation de son système atteignait le cœur même de l'ensemble arawak. Avec les besoins en main d'œuvre, des milices armées de Campa furent d'abord lancées contre leurs ennemis traditionnels, Amahuaca et autres Pano de l'interfluve, puis contraintes à mettre à mal la norme culturelle de paix interne régissant les rapports intracampa. Elles firent des razzias parmi les sous-ensembles voisins composant le stock arawak (Amuesha, Nomatsiguenga, Ashaninka, Matsiguenga et Piro). Enfin, la confiscation des mines de fer désormais en zone colonisée et des mines de sel gemme par l'Etat accélérât la dépendance et la nécessité de l'insertion économique dans un rapport de force défavorable.

Toutefois, les cohésions régionales campà restaient fortes. En témoigne la guerre ashaninka qui, en 1913-1914, balaya comptoirs caoutchoutiers, établissements portuaires, exploitations agricoles et missions de la zone Pichis-Palcazu. Elles laissaient ouvertes des possibilités de solidarité interrégionale que réactivent aujourd'hui les coalitions des organisations coopératives et fédératives et les associations défensives. Travail idéologique enraciné dans la culture commune : les traumatismes culturels des razzias intracampa sont désormais mémorisés en mythes sur le thème d'une folie meurtrière, maladie importée par les Blancs ; cette folie esclavagiste, devenue malheur de quelques uns, les guerriers fous, affranchit tous les autres d'une mémoire vindicative, permet une nouvelle extension des solidarités entre les différents ensembles des Arawak subandins.

C'est dans cette optique de la guerre politique que je ferai une courte présentation de la confrontation actuelle entre les mouvements révolutionnaires et les Campa. On ne peut qu'être frappé d'étonnement devant l'apparent immobilisme du rapport de force qui modèle les relations entre des secteurs de la société nationale, agents de l'Etat ou groupes révolutionnaires, et les ethnies amazoniennes. Les acteurs en présence ont considérablement changé, mais leur type de relations perpétue d'anciens schémas marqués par la violence et la coercition : "violence fondatrice [...] qui provient de la Conquête quand la barbarie et le génocide s'abattent sur les peuples indigènes, [...] violence actuelle, omniprésente, apparemment incontrôlable"² dans la déliquescence des structures administratives, l'impuissance d'un pouvoir central ayant laissé dès l'époque du caoutchouc s'installer "la loi de la winchester" dans ses forêts. Et face à ces violences, l'explosion guerrière comme réponse politique et éthique depuis longtemps testée. Ces cinq dernières années, la guerre a resurgi en zones campà et la cause immédiate de son renouveau, c'est la percée en basses terres du *Movimiento Revolucionario Tupac Amaru* (MRTA) au nord-est et de *Sentier Lumineux* (SL) au sud et à l'ouest. Ces deux mouvements cherchaient à la fois de nouvelles zones-refuges et une prise de contrôle des populations locales : colons, Ashaninka, Amuesha et Nomatsiguenga (tous "Campa"). Résumons leur action, souvent imprégnée d'archaïsme envers ces populations.

Movimiento Revolucionario Tupac Amaru

En 1988, le MRTA, expulsé du Huallaga par SL, entreprend de pénétrer la région Pichis-Palcazu. L'encadrement économique-politique qu'il impose crée des tensions qui vont se coaguler au premier grave dérapage de la violence :

— le 8 décembre 1989, le président des communautés ashaninca du rio Pichis, A. Calderon Espinoza et deux autres Ashaninca sont capturés "mediante engaños"³ par le MRTA qui les détient prisonniers dans son camp de Chaparral. Le président et un autre prisonnier, R. Cauja, sont exécutés à la mi-décembre, accusés d'avoir livré en 1965 M. Velando du MIR⁴, père d'un assaillant. Quant au troisième prisonnier, B. Caverio, il profite d'un bombardement du camp par l'armée pour s'échapper. À la fin Décembre, 9000 Ashaninca se sont déjà confédérés pour organiser leur "autodéfense".

— le 5, 6, 7 et 8 janvier 1990, près de 15. 000 Ashaninca du Pichis et des environs, soit près de 2500 guerriers⁵, se sont constitués en armée qui marche sur la base MRTA ; ils l'attaquent, tuent 27 Tupac-Amaristes et mettent les autres en déroute. Après avoir détruit la base, une grande partie des troupes se dirige sur Puerto Bermudez, les autres restant en vigies. Ils envahissent cette capitale de district (1500 habitants permanents), retiennent les autorités en otage et prennent le contrôle provisoire de Puerto Bermudez. Une avant-garde continue sur La Merced (l'ancienne Quimiri) où elle attaque l'antenne MRTA, tuant 9 de ses membres et mettant les autres en fuite avant de se retirer. Huit jours plus tard, quand ils quittent Puerto Bermudez, ils ont obtenu des autorités un accord en bonne et due forme sur "les transports, la commercialisation, l'ordre et la justice" dans le droit fil de leurs déclarations publiques :

"Nous n'allons pas nous laisser abuser et tuer sur notre propre terre [...] nous aussi nous représentons une force [...], nous allons lutter comme nous l'avons fait par le passé contre d'autres exploiters, contre les envahisseurs de nos terres et contre la répression, nous allons lutter jusqu'à ce qu'on nous reconnaisse et que tous nous respectent comme uniques maîtres de nos territoires..." (La Republica, 4.janvier 1990)⁶ et de citer dans leurs communiqués de presse d'illustres guerriers campa du XVIII^e siècle au XX^e (voir *infra*).

— Le 18 janvier 1990, en réponse à l'assassinat du président des fédérations du Pichis, l'assemblée des chefs de 40 communautés du Pichis et des environs et des communautés du Perene-Pangoa (représentant 15. 000 Campa) déclare la guerre au MRTA, à SL et aux narcotrafiquants. Elle le fait savoir par voix de presse et dénonce en même temps l'incurie des autorités légales les obligeant à de telles mesures, tout en exigeant que les militaires dont ils font le travail leur donnent des armes.

— le 21 et 22 janvier 1990, l'un des nombreux affrontements entre sendéristes et Ashaninca-Nomatsiguenga de Cutibireni (rio Ene), fait une dizaine de morts dans chaque camp (voir *infra*).

— le 29 janvier 1990, une cinquantaine de sendéristes attaquent à 5 heures du matin le village d'Alto Sanibeni (district de Pangoa, Satipo) ; ils y font 35 morts, hommes, femmes et enfants nomatsiguenga.

— le 5 février 1990, Victor Polay, chef du MRTA, reconnaît dans la revue "Si" la pleine autonomie des communautés natives, avoue qu'il n'y a aucune justification à l'action du groupe MRTA de Chaparral et annonce le retrait de la zone d'influence ashaninka⁷.

— le 24 février 1990, 80 chefs de communautés campa (40 du Pichis, 40 du Perené-Pangoa et du Tambo, près de 24 000 Ashaninka, plus quelques Yanasha) décident de leur union non plus comme Ceconsec et Anap (les confédérations respectivement du Perené et du Pichis), mais comme armée ashaninka regroupant les communautés volontaires, fédérées à Aidesep, à Conap⁸ ou non fédérées (après avoir désarmé de graves tensions locales). Là encore, guerre psychologique par communiqués de presse montant l'accord en épingle.

— le 5 mars 1990 des communautés yanasha décident de s'unir à la confédération guerrière ashaninka, notamment toutes celles de la vallée du Palcazu et bien sûr celles du Pichis et des environs (soit un apport de 6 000 personnes). Ils votent leur participation à toute action future des confédérés, estimant la situation du Palcazu identique à celle du Pichis (confiscation des bonnes terres par les colons, vol, insécurité et violence créées par les mouvements révolutionnaires et les narcotrafiquants).

— le 17 mars 1990, enfin, un nouveau communiqué annonce que les Ashaninka du Pichis déposent les armes pour le moment, ayant démontré que "nous, les hommes et les femmes ashaninka, savons en un effort approprié défendre nos territoires et notre culture".

Ce résumé d'événements récents montre déjà une continuité avec le passé : guerre politique comme contre-violence, activation de la solidarité intracampa, amplification rapide de la coalition et mise en défense régionale par une armée de confédérés. Les formes prises par cette guerre semblent bien être une reviviscence de mécanismes anciens ; maintenus en latence, ils apparaissent retravaillés par des innovations et pratiques modernes induites par les formes nationales et internationales de lutte syndicale et politique auxquelles adhèrent certaines communautés à travers leurs fédérations. Telle est l'utilisation médiatique de l'histoire régionale, les communiqués ashaninka rappelant diverses rébellions et guerres : celles menées par les Torote, père et fils (1737, 1742), celle fort célèbre de Juan Santos Atahualpa ou encore en 1913 et 1914, la guerre qui fit fuir "les sanguinaires *caucheros*" de la région de l'Apurucayali et détruisit la mission franciscaine et ses annexes régionales ; la modernité encore dans certaines formes de discours, l'occupation des locaux administratifs et la séquestration des autorités de Puerto Bermudez.

Sendero Luminoso

Durement réprimé par l'armée dans les montagnes d'Ayacucho, SL déplacera des dirigeants locaux vers des zones de la forêt centrale voisine, mettant à profit l'expérience acquise dans la vallée du Huallaga⁹. Voici une brève chronique des relations entre Sentier Lumineux et les Campa selon trois fronts régionaux marquant la discontinuité des contrôles exercés par la guérilla sendériste.

Le Río Ene

Dès 1986, SL tente de s'implanter à partir de la province de La Mar en grande partie colonisée, dans la vallée de l'Ene à l'époque¹⁰ presque entièrement ashaninka. Il en contrôlera rapidement certains secteurs (bas Ene). Mais si des communautés inorganisées acceptent par contrainte et manque de moyens défensifs coordonnés l'autoritarisme violent de SL, des Ashaninka, par petits groupes, s'enfuient vers le Tambo (estimés à 1000 au total) et d'autres le combattent après une période de rançonnement forcé, d'endoctrinement à leur yeux insupportable et de rapt-déportation des enfants vers les écoles révolutionnaires. De 1987 à 1990, les gens de Cutibireni (mission franciscaine) et des communautés environnantes entraînent dans la lutte armée contre SL pour en empêcher l'implantation chez eux (haut et moyen Ene). Ces trois ans de combats de communautés régionalement isolées se soldent par plus de 400 morts dans chaque camp, ruinent l'économie campa et posent de si graves problèmes de subsistance que plus de 800 Ashaninka migrent brusquement fin 1990 vers des zones plus paisibles (près de 400 seront aéroportés¹¹, les autres entreprendront à pied un voyage de plusieurs semaines). Les Ashaninka restés sur place (estimés à 2500 pour la vallée) se trouvent encore plus désarmés face à SL ; le projet de l'armée ashaninka du centre d'entrer dans la région à partir du rio Tambo ne peut se concrétiser par suite de difficultés majeures et beaucoup sur l'Ene doivent se soumettre à SL et grossir ses troupes jusqu'à l'entrée de l'armée en 1991 à Cutibireni et Valle Esmeralda. Aussitôt des opérations militaires récupèrent ceux enrôlés dans les camps sendéristes voisins, aidées et guidées par des Ashaninka revenus avec l'armée et qui prennent en charge leurs parents libérés. Plus de 80% de ceux-ci souffrent au moment de leur récupération d'un état de dénutrition avancée et de l'une des maladies qu'elle favorise : tuberculose, parasitose aiguë, choléra... L'état des enfants est tel qu'ils font l'objet d'un reportage télévisé et d'articles aux titres parlants : "le Biafra au Pérou !" "Le Vietnam à nos portes". Actuellement plus de 1000 Ashaninka se sont regroupés à Cutibireni et alentour, 200 à Valle Esmeralda. En partie armés et entraînés par les militaires, ils organisent des *rondas*¹² et la mise en

défense des communautés locales (fosses de défense et de protection, piègeage des accès, etc...). Ainsi l'inorganisation de la vallée la fit passer du contrôle sendériste au contrôle militaire. Le contrôle par SL de larges secteurs de la basse vallée de l'Ene lui avait donné accès au rio Tambo. L'établissement d'une base près du confluent Ene-Perené, interdisant aux secours campà venus du nord de rejoindre Valle Esmeralda, avait pour objectif la liaison avec les camps sendéristes du Perené et l'extension de la mainmise vers l'Ucayali. Elle se heurtera à des verrouillages ashaninka.

Rios Chanchamayo et Perené

Dans les zones ashaninka depuis longtemps colonisées du Chanchamayo, du Perené et de Satipo, SL entame le travail politique en 1988, la même année que le MRTA dans la vallée du Pichis. Dans divers secteurs de ces régions il y avait des organisations représentatives unissant les communautés voisines : coopératives et fédérations dont la tâche prioritaire était d'obtenir la titularisation des terres. Certaines, nées sous le gouvernement Velasco, avaient vingt ans d'expérience¹³. Là, SL rencontre d'abord une neutralité qui tourne vite en opposition à ses menées, contrairement à son entrée relativement facile dans les secteurs inorganisés ou désorganisés par la colonisation sauvage. Dès 1989, SL augmente la pression sur les communautés indiennes : il entre chez elles, les assemble pour leur enseigner la "pensée Gonzalo, la quatrième épée de la pensée marxiste mondiale, après Marx, Lénine et Mao" ; il commence les recrutements forcés et prêche la dissolution des communautés natives, "vestiges" du vieil Etat, l'abandon des cultures commerciales au profit des seules productions d'autosubsistance pour les Ashaninka et l'entretien des sendéristes. La surdité ashaninka à ces commandements entraînera l'escalade sendériste dans la terreur : en janvier et février 1990, pour accélérer la destruction communale, sont assassinés cinq chefs communaux qui entendaient se maintenir dans leur charge (à Monterrico, Bas Anapate et Haut Anapate, Somontonari et Alto Sanibeni) et divers opposants notoires dans ces cinq villages et dans trois autres voisins (voir *supra*). Puerto Ocopa sur le Perené était investi par des troupes sendéristes et ses 500 habitants ashaninka soumis au contrôle de SL qui en déportera 150 à Shimavetza ; à ce jour, la moitié seulement a pu fuir ou être récupérée lors d'attaques ashaninka.

On remarquera la coïncidence des dates entre l'assassinat d'À. Calderon et de R. Cauja par le MRTA (fin 1989) et ceux perpétrés par SL (début 1990). Elle marque une forte compétition entre ces mouvements révolutionnaires pour délimiter "leur territoire". Ici comme là-bas, les exécutions déclenchent la résistance active et les coalitions défensives des sous-ensembles. Toutefois la stratégie plus souple du MRTA a permis à l'armée ashaninka du

nord (Pichis) de déposer les armes "provisoirement". En effet le MRTA "s'est toujours targué de représenter la volonté populaire et non d'imposer la sienne au peuple".¹⁴ En ce sens, il reconnaît la réalité des problèmes ethniques et surtout le droit à "la pleine autonomie des communautés natives", comme le proclamait la déclaration de son chef, V. Polay (voir *supra*).

En revanche dans l'idéologie de SL, les ensembles culturels composant la réalité sociale péruvienne sont un impensé qui renvoie à ses propres racines sociales inavouées et inexplorées de métis provinciaux¹⁵, et leur autonomie est un impensable aux regards des aspects fondamentalistes de cette même idéologie. Aménageant la formule de Favre (*op. cit.* : 174), on voit dans les faits la guerre populaire de SL être une guerre contre le peuple et les peuples, lesquels une fois militairement organisés et culturellement unis, quand ils sont *campa*, opposent "un mur de fer", selon leur propre expression, aux tentatives de pénétration *sendériste*.

C'est dans ce contexte d'une première phase apparemment conquérante de violence révolutionnaire qu'à la fin de février 1990, les fédérations (Ceconsec) de Satipo et de Chanchamayo réunissent les chefs des communautés affiliées pour décider et organiser l'autodéfense locale et régionale : elle s'appuie pour chaque zone sur un escadron de 200 guerriers entretenus par un impôt volontaire. L'escadron mobile prête main-forte à l'autodéfense des communautés peu peuplées de sa sous-région ou, fédéré à d'autres, à la mise en échec d'actions importantes lancées par SL. En même temps les fédérations se coordonnent à celles de la région nord et leurs leaders font partie des 80 chefs de communautés *campa* (voir *supra*) qui déclareront la guerre au MRTA, à SL et aux narcotrafiquants. Depuis les coups de mains et les actions militaires plus importantes des *sendéristes* continuent, notamment contre les contrôles établis par la résistance *ashaninka* sur la "route marginale" et contre leurs représentants (trois dirigeants Conap, cinq chefs *ashaninka* dont une femme et leurs proches tués entre août 1990 et octobre 1991).¹⁶ Pourtant à partir de la mi-1990, SL n'a cessé de reculer en effectifs et en territoires contrôlés.

Rio Tambo

C'est également en 1988 que SL commence ses opérations dans la haute vallée du Tambo à partir de l'Ene et en 1989 qu'il généralise son offensive : ses colonnes occupent les communautés du haut Tambo jusqu'à Chení, vivent sur l'habitant auquel elles interdisent toute activité commerciale, extorquent des fonds, endoctrinent et recrutent de force, destructurent la vie communale, etc... Jusque là plutôt neutre, la CART (voir note 13) rejoint les autres fédérations *campa* et prend position contre SL. En juillet 1990, les

délégués des 18 communautés du moyen et bas Tambo votent l'organisation d'un système d'autodéfense de leurs terres et leur entrée dans la résistance active. Peu après (octobre 1990), S. Santos, élu maire du district du Tambo sous l'étiquette Gauche Unie, est sequestré puis tué par SL. Nouvelle assemblée des chefs, nouvelles mesures :

— constituer une garnison permanente de 180 hommes par tour (100 pour le village, 80 pour les flancs) basée à Poyeni en appui aux forces locales d'autodéfense.

— Faire de Poyeni un verrou infranchissable à SL pour préserver l'autonomie des communautés du rio Tambo. Poyeni est un village situé sur un promontoir dominant un coude retréci du haut Tambo ; il ouvre sur un large panorama amont et aval et offre le double avantage d'être un lieu de surveillance naturel et d'avoir une partie haute inexpugnable.

— former un bataillon mobile de 400 hommes prêts à porter à tour de rôle la contre-offensive.

Tout au long de l'année 1991, SL, qui a considérablement régressé dans la région Satipo-Perené, va se heurter vainement à cette mise en défense et connaître d'importants reculs. Si en forêt l'encadrement sendériste est "serrano", selon le propre qualificatif ashaninka qui inscrit *ipso facto* SL dans la sphère de l'ennemi traditionnel, nous avons vu que ses troupes étaient massivement constituées d'Ashaninka levés et conditionnés de force (Ene, Puerto Ocopa, etc..., une cause non négligeable des échecs militaires de SL). Chaque action de guérilla sera l'occasion de fuites ou de récupérations d'Ashaninka frères par les communautés attaquées. Ainsi au cours d'une des plus fortes offensives sendéristes, 150 Ashaninka sont "capturés" par les gens de Poyeni. Aussi en mars 1991, la garnison permanente de Poyeni est déjà forte de 400 hommes et peut être rejointe en un jour par l'armée principale mobile grosse de 800 hommes. Entre-temps, la majorité des gens des communautés du haut Tambo conquises par SL a rejoint les siens sur le Tambo libre : 232 familles de Cheni, 180 de Caperitia, 108 de Potzoteni, 15 de Anapate, 10 de Mazarateni, etc... sont recensées en juin 1991 dans le Tambo libre.

Ainsi, dans toute la région Chanchamayo-Perené-Tambo, les colonnes sendéristes après un contrôle rapide, par surprise, de plusieurs communautés ashaninka voient leur mainmise se retrécir comme peau de chagrin et suscitent une mise en défense coordonnée qu'elles ne peuvent plus emporter. Du côté campà, la réintégration de la masse des Ashaninka récupérés pose de multiples problèmes. Il y a d'abord les problèmes de subsistance quand les communautés d'accueil doublent ou triplent leur population en moins d'un an. Il y a la confiance à accorder aux Ashaninka capturés au cours d'attaques sendéristes ou soustraits dans les camps de SL.

Le lendemain d'une victoire sur SL et de la retraite précipitée de la colonne

attaquante, le chef de Poyeni décide qu'on ôte les entraves mises aux 50 prisonniers faits pendant l'assaut et les harangue : "nous sommes tous frères de sang. Il est de notre tradition de ne pas nous tuer entre nous [...] Redevenez Ashaninka et démontrez-le en nous aidant à récupérer les autres Ashaninka et à interdire le passage à SL [...]". Mais, ajoute le secrétaire du comité de défense de Poyeni, "nous ne pouvons faire confiance du jour au lendemain à un Ashaninka qui a tué un autre Ashaninka".

Nous avons vu la société campa prohiber les combats en son sein et attribuer à l'Ashaninka tueur d'Ashaninka un retournement de personnalité et une identité blanche ou métisse : il devient un guerrier fou envoûté par la folie meurtrière de l'étranger. Cette folie est très dangereuse, difficile à exorciser. Dans le cas présent, les "récupérés" sont "retenus" par la communauté d'accueil et mis à l'épreuve pendant un an comme agents de renseignement et comme défenseurs ayant à démontrer avec constance leur dévouement, leur ardeur et leur solidarité à la résistance.

Aujourd'hui toutes les régions campa témoignent d'une mobilisation armée et d'une coordination de plus en plus poussée entre elles, autant pour répondre aux différents fronts ouverts par le MRTA et SL, que pour refuser les velléités de mise en tutelle par l'armée, sauf sur l'Ene. Cette mobilisation, enracinée dans des formes traditionnelles de guerre, obéit à un schéma commun : période d'attentisme qui permet l'expansion de ces nouveaux "conquérants", puis rejet et organisation de la résistance et de la libération selon trois niveaux de solidarité. Il y a la "ronda communale", le bataillon mobile sous-régional et l'armée fédérant ces unités. Dès le premier niveau, l'autonomie est l'enjeu déterminant. Cela explique la pauvreté en armes des Ashaninka qui refusent le marché : équipement en armes, mais tutelle militaire, et revendent : des armes — puisqu'ils font le travail de la police et de l'armée —, mais sans militaires — qui créent de nombreux problèmes. À travers la solidarité de proximité et les associations de voisinage, c'est de proche en proche toutes les régions qui se coordonnent à travers la modernisation de l'ancien schéma fédératif. Dernièrement, dans la prolongation de l'assemblée de 1990 qui donna naissance à l'"armée ashaninka", une assemblée générale "campa", tenue fin 1991, programmat le développement des bataillons mobiles régionaux pour que leur union constitue une force armée de 12000 hommes opposable aux tentatives les plus vastes. En même temps pour désamorcer les effets négatifs d'une bellicosité montée en épingle par la presse conservatrice, ils décidaient d'une politique de discussions avec les autorités et d'une campagne d'information privilégiant cette fois-ci leur pacifisme et leur patience et incluant une minimisation de leurs combats contre SL.

Ainsi d'un 92 à l'autre, une nouvelle ignorance de l'autre, un nouveau type de "réduction", un nouveau projet de conquête politique écrivent une même

chronique de violence sanglante sur les peuples indiens et sur les plus oubliés d'entre eux, l'Amazonien, dès qu'il n'est plus convoqué comme figure de l'ogre par l'imaginaire citadin. Cette brève chronique des années 1988-1992 chez les Campa a laissé volontairement dans l'ombre la situation générale, l'analyse socio-économique, les politiques et stratégies gouvernementales, MRTA et sendéristes. Proche du constat campà, elle montre dans la nudité des faits la constance d'une relation d'asservissement à leur encontre et les contre-offensives coordonnées qu'elle suscite, telles que les institue et les vit la société campà, telles qu'elle nous les transmet à travers ses communiqués et publications corroborés de témoignages de ces descendants des guerriers du sel : autonomistes et libertaires, souterrainement unis par la paix, publiquement associés par les armes.

Notes

- (1) Nom global des différentes composantes des Arawak subandins, à l'exclusion des Piro.
- (2) Ch. Gros, 1991, *Colombia Indígena*, Bogotá : 116 et référence à J. Piel, 1980, "Le caoutchouc, la Winchester et l'Empire", *Rev. franç. d'hist. d'Outre-Mer*, LXVII, n°248-49 : 227-252.
- (3) "par tromperie".
- (4) *Movimiento de Izquierda Revolucionaria*. En 1963 à Lima, sous l'impulsion de Luis de La Puente Uceda, son groupe guevariste se transforme en Mouvement de la Gauche Révolutionnaire (MIR). Dès 64, De La Puente annonce le passage du MIR à la lutte armée et à la guérilla ; ses maigres troupes sont divisées en trois fronts d'activisme et de guérilla (nord, centre et sud). Celui du Pérou central, sous la direction de Guillermo Lobatón qui y rejoint M. Velando, prend en avril 65 le nom de Tupac Amaru. Mais avant même la fin de l'année, La Puente dans la province de la Convención, puis Lobatón dans celle de Satipo, chez les Campa, disparaîtront. Bien plus tard en 1986, les quelques membres restants du MIR se rallieront au MRTA, né vers 80 et passant à l'action armée en 82.
- (5) Notons la rapidité de la coordination et la façon ashaninka de se compter : la population concernée et non les seules forces armées, tous participant à l'effort de guerre.
- (6) "No vamos a dejar que nos abusen y nos maten en nuestra propia tierra [...] nosotros también somos fuertes... así vamos a luchar como antes ya hemos hecho contra otros explotadores, contra los invasores y contra la represión, hasta que podamos lograr que se nos reconozca y se nos respete por todos como únicos dueños de nuestros territorios..."
- (7) "... se tomó la decisión de retirarse de la zona de influencia ashaninka para evitar enfrentamiento con esta población..." (MRTA, sept. 1990). Innovation notable que cette reconnaissance sous le "paysan" ou "l'ouvrier rural" de la diversité culturelle et de l'autonomie. SL, en revanche, se distingue par son acharnement meurtrier contre les villages ruraux indociles ou les représentants des communautés les plus pauvres des banlieues liméniennes ("pueblos jóvenes"). Rappelons qu'on estime de 23 à 25000 les morts causés par les 12 ans de lutte armée de SL.
- (8) ANAP = Apatyawaka Nampitzi Ashaninka Pichis (Regroupement des communautés ashaninka du Pichis) ; AIDSESP = Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana ; CECONSEC = Central de Comunidades Nativas de la Selva Central ; CONAP = Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú.
- (9) La vallée de l'Huallaga est un gros producteur de coca et de sa transformation en cocaïne-base. Voir sur SL et les Campa, A. Arroyo, "la guerra del Ene : el retorno de los Ashaninkas", *Caretas*, 21 X 1991 ; M. Benavides, 1991, *Amazonia indígena*, n°17-18 : "Autodefensa Ashaninka en la selva central". En général, voir C. I. Degregori, 1989, *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*, I. E. P., Lima ; 1990, *Ayacucho 1969-1979. El Surgimiento de S. L.*, I. E. P., Lima ; H. Favre, 1990, "Ayacucho entre S. L. et cocabusiness", *Esprit*, n°158 : 23-27, etc. ; G. Gorriti, 1990, *Sendero, Historia milenaria de la guerra en el Perú* ; "Terror in the Andes", *The New York Times*

Magazine, XII, 1990 ; Ch. Gros, 1990, "2-Guérillas et Organisations indigènes : 20 ans après" in *Document de recherche du Credal*, n°219, Ersipal, n°48 ; 1991b, "Les paysans des Cordillères Andines face aux mouvements de guérillas et à la drogue : victime ou acteurs ?", *Revue Tiers Monde*, t. XXXII, n°128 : 811-830. Enfin 1989 sq., nombreux articles dans la *Republica* et autres quotidiens ou hebdomadaires péruviens.

(10) Au cours des années soixante-dix, la Organización Campa del río Ene, *Ocare*, avait fédéré quelques communautés ; très affaiblie, elle disparut à l'assassinat de son chef en 1988, la vallée restant inorganisée. Cela corrobore *a contrario* la remarque de Ch. Gros : "Là où il y avait de solides organisations indiennes ou paysannes, la mafia et la guérilla avait le plus grand mal à entrer", *op. cit.* 1991b : 830.

(11) Véritable exploit du pilote d'un petit Cessna qui, en une noria de voyages ininterrompue, fit passer par cinq ou six, la Cordillère de Vilcabamba aux immigrants pris sous les feux senderistes et qui devaient tenir la piste.

(12) Rondas : groupe d'autodéfense chargé d'assurer la protection des communautés

(13) Deux de ces coopératives établies le long de la *via central* agissent actuellement comme des entreprises contrôlant toute la chaîne : production, transport et commercialisation à Lima. Les communautés ashaninka du Chanchamayo d'une part, du Perené et du río Satipo d'autre part forment la Central de Comunidades Nativas de la Selva central, respectivement *Ceconsec* — Chanchamayo et *Ceconsec* — Satipo, celles de Satipo (ville) et des environs, la Federación de comunidades nativas Campa, *Feconaca*. Les gens de la vallée du Pangao sont fédérés dans le Consejo Nomatsiguenga y Ashaninka del Pangao, *Conoap*, ceux du Tambo dans la Central Ashaninka del río Tambo, *Cart*. Ces fédérations et celles des Ashaninka du Pichis, du Gran Pajonal et d'Atalaya, des Matsiguenga et des Piro pour s'en tenir aux Arawak subandins relèvent de deux confédérations péruviennes souvent concurrentes : Aidesep qui domine, en gros, dans les régions arawak nord et ouest et Conap, dans les régions sud et est. Ainsi les *Ceconsec* et *Anap* sont Aidesep, alors que *Conoap* et *Cart* sont Conap comme les fédérations matsiguenga. Début juin 90 un grave incident dans les contrôles exercés par *Ceconsec* et *Feconaca* sur la *carretera marginal* opposaient les deux fédérations, mais un apaisement au conflit fut trouvé lors de la première convention des organisations natives de la Selva central à Satipo, 18-20 juin 1990.

(14) H. Favre, 1991, "l'Entropie Péruvienne" in *Approches polémologiques. Conflits et violence dans le monde au tournant des années 90* : 169-179. Dans ce texte, H. Favre rappelle que sur 4263 actes de violence politique dénombrés au Pérou en 1989 et 1990, seuls 250 ont été commis par le MRTA et que la plupart de leurs cibles avaient valeur symbolique : commissariats, casernes, magasins de luxe... causant beaucoup plus de dégâts matériels que de victimes.

(15) voir Degregori, *op. cit.* 1990, cap. XV : 212 : "si se leen los documentos del PCP-SL podría pensarse que el Perú es una sociedad tan homogénea como la japonesa o las escandinavas : ni una sola línea alude en ellos a problemas étnicos o raciales. Y, sin embargo, los cuadros senderistas exhiben un perfil étnico-regional muy definido : son, abrumadoramente, provincianos serranos mestizos... o hijos de ellos nacidos en Lima."

(16) En Octobre 1991, une autre femme, Lidia Lopez Pauro, chef de la communauté de Boca Chén, était séquestrée avec toute sa famille, mais cette fois-ci l'action vint des "ronderos" de San Juan de Ipoke, village de colons serranos armés et dirigés par les *sinchis* (commando d'intervention) de la caserne de Mazamari (Zone de Pangao). Selon les communiqués campa, "cette dirigeante nationale des Ashaninka de la selva centrale s'opposait à la formation de rondas dirigée par l'armée en terre campá". Alors, leurs intérêts convergents, colons et *sinchis* l'ont "satanisée", l'accusant d'être senderiste, puis l'ont fait disparaître. Le problème des Ashaninka, comme celui d'autres peuples de l'Amazonie péruvienne, est d'avoir à gérer une image nationale négative et agressive qui sert depuis cinq siècles de rideau de fumée ou d'absolution aux exactions variées des colons, industriels et militaires sur leur terre et sur leur personne. C'est pourquoi, par exemple, au moment où le MRTA fait amende honorable à propos du meurtre de Calderon, *El Comercio* titrait : "Les Sauvages Ashaninka mettent 10 villes à feu et à sang", (*sic*, pour Pto Bermudez et une incursion à La Merced), les désignant à la vindicte publique, et que d'autres articles prônaient des actions prioritaires et exemplaires de l'armée contre eux, fléau plus redoutable que SL. Cela exige d'eux qu'ils se gardent des appétits et senderistes et militaro-coloniaux et qu'ils rusent avec l'image du "sauvage" pour inspirer une saine crainte dans les négociations et du civilisé inséré dans les circuits économiques et commerciaux.

Fondamentalisme protestant et populations indiennes : quelques hypothèses

*Christian Gros**

Le succès rencontré en Amérique latine par les sectes protestantes d'origine anglo-saxonne et pratiquant un fondamentalisme religieux (Pentecôtistes, Évangélistes, Adventistes, Témoins de Jéhovah, Église du Verbe, etc.)¹ est un fait bien connu;² En particulier quand il s'agit de leur pénétration au sein des populations indigènes. Ce succès n'a d'égal que la constance et la force avec lesquelles depuis une vingtaine d'années, et même davantage, leur présence est dénoncée par de nombreux intellectuels, militants politiques et avocats de la cause indienne, et membres de l'Église catholique.

À la critique générale portant sur le caractère ethnocidaire du prosélytisme religieux quand il s'exerce sur des sociétés amérindiennes, critique qui devrait en toute logique s'appliquer à l'ensemble des missions, qu'elles soient catholiques ou protestantes, s'ajoutent des griefs particuliers, un traitement spécifique en ce qui concerne les sectes protestantes et parmi elles tout particulièrement deux institutions, l'ILV (Summer Institute of Linguistic) et les NTM (New Tribes Missions), spécialisées dans l'évangélisation des populations indiennes.

Que leur reproche-t-on en particulier ?

1 — Leur origine étrangère : la présence et l'action des missions fondamentalistes d'origine anglo-saxonne, nord-américaine, constitueraient une atteinte à la souveraineté nationale. Les sectes seraient en fait "les avant-postes de l'impérialisme sur les frontières indigènes du capitalisme".³ Pour certains, les missionnaires de l'ILV ne seraient que des agents de la CIA camouflés en linguistes.

2 — Dans le même ordre d'idée, et ceci venant renforcer cela, on leur reproche de ne pas limiter leur endoctrinement au domaine de la religion ou de la foi, mais de véhiculer un anticommunisme virulent et primaire et de détourner leurs fidèles de toute action socialement et politiquement contestataire : Satan et l'Empire du mal n'étant ni plus ni moins pour elles que le communisme et la révolution. La propagation du protestantisme de type fondamentaliste, parmi les populations rurales (et urbaines) favoriserait ainsi la reproduction d'un ordre social particulièrement injuste.

3 — Pour ce qui est du caractère éminemment ethnocidaire propre à toute entreprise fondamentaliste et sectaire se proposant d'introduire un système de croyance élaboré dans un univers culturel radicalement étranger au

** Professeur de sociologie, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique latine - Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, CREDAL-ERSIPAL.*

monde indigène, celui-ci serait doublé du fait que les missionnaires seraient aussi étrangers à la tradition culturelle latine et porteurs des valeurs individualistes et matérialistes propres au monde anglo-saxon capitaliste. La prédication protestante irait de pair avec une éthique favorable à l'accumulation et au capitalisme, et les modèles de conduite donnés en référence seraient en totale rupture avec ceux prédominant dans les sociétés indigènes comme, dans une moindre mesure, avec ceux ayant cours dans les sociétés nationales. Ils seraient ceux de la *middle class* américaine, un *american way of life* de type WASP totalement inaccessible à l'Indien.

4 — Enfin, *last but not least*, les missions protestantes exerceraient aussi un effet de division au sein des communautés indiennes (entre *creentes* et non *creentes*, entre traditionalistes, *costumbristas* et protestants) alors même que la situation difficile de ces dernières nécessiterait la présence d'un front uni pour répondre au défi de leur survie et de leur intégration. Le "factionalisme" toujours latent au monde indigène trouverait là une bonne occasion de se développer. Une des raisons poussant les forces obscures agissant derrière les sectes à les inciter à pénétrer le monde indigène serait précisément ce fractionnement fatal à la constitution d'un front uni, communautaire ou pan-communautaire.

5 — À cela s'ajoute pour l'ILV (et les NTM) toute une série d'accusations supplémentaires qui se nourrissent du fait que l'ILV avance "masquée" et s'est toujours attachée à occulter sa véritable finalité missionnaire, un certain nombre de ces accusations relevant de ce que D. Stoll appelle le "réalisme magique" (l'ILV est parfois accusée de couvrir un trafic de drogue, des recherches minières, des activités de contrebande, etc.).⁴

Grossissons les traits et résumons : les adeptes, après avoir été soumis à un véritable lavage de cerveau, deviendraient des êtres soumis et aliénés, oublieux de leurs cultures et de leurs traditions. Ce seraient de "bons Indiens", acceptant d'être dominés (et exploités) et disposés aussi, le cas échéant, à s'enrichir, à dominer et à exploiter les autres. Les *creentes* seraient ainsi triplement perdus : perdus pour leur Peuple, leur Ethnie, leur Culture et pour toute revendication ethnique ; perdus pour la Révolution ; perdus pour la Nation.

On ne s'étonnera pas de trouver ces critiques particulièrement vives parmi trois entreprises en rivalité sur le terrain avec les sectes protestantes : l'Église catholique, les militants révolutionnaires et les organisations pro-indiennes.

Au sein même de l'Église catholique cette position sera particulièrement forte parmi les tenants d'une théologie de la libération qui professent un populisme révolutionnaire, anticapitaliste et antimoderne, se fondant sur des valeurs égalitaristes et solidaires : la pauvreté évangélique ne fait pas bon ménage avec des mouvements religieux qui voient dans la réussite

économique et l'enrichissement personnel, le signe que Dieu vous est favorable et vous récompense. Mais la dénonciation du fondamentalisme protestant est aussi le fait de la hiérarchie conservatrice qui voit son monopole battu en brèche et sera aussi, dans un autre domaine, un leitmotiv de la gauche radicale qui pense que le prosélytisme mené par les *creentes* au sein des "masses" lui fait une concurrence déloyale et ne travaille pas pour des lendemains qui chantent. Quant aux fondamentalistes de la cause indianiste, tentés d'envisager toute modification culturelle, toute acquisition de nouveaux langages, discours et pratiques comme une perte intrinsèque de substance pour les populations indiennes, et qui ont aussi leurs brebis à défendre, le thème de l'ethnocide se surimposera aux autres.

Le fait est, me semble-t-il, que la critique du fondamentalisme protestant reste souvent au stade de la simple dénonciation et fait plus appel à un esprit militant, à un engagement auprès des pauvres, des Indiens, pour des changements révolutionnaires, ou à un nationalisme exacerbé, qu'à une analyse du pourquoi et du comment du succès rencontré par ce type de prédication.⁵

Quelques hypothèses

Mon propos n'est pas d'ironiser sur le caractère peu consistant du traitement inégal entre missions catholiques (supposées moins "ethnocidaires" et plus "nationales, alors que très souvent dans les mains d'un clergé étranger) et sectes protestantes, ou de faire un parallèle avec les modes d'intervention (à coup sûr moins couronnés de succès) du prophétisme marxiste ou du fondamentalisme ethnique professé par des non-indiens. Il est encore moins de défendre l'œuvre de missionnaires pratiquant un fondamentalisme religieux qui m'est totalement étranger.

N'étant en aucune mesure spécialiste des religions, mais ayant rencontré à plusieurs reprises ce phénomène sur le terrain alors que je m'intéressais à d'autres formes de mobilisations sociales, je propose seulement de changer de perspective : au lieu de rechercher le pourquoi de la présence de missions protestantes (la main invisible de l'impérialisme, l'intérêt des oligarchies nationales ?), ou de prononcer à leur égard un jugement de valeur (leur introduction est-elle bonne ou mauvaise pour les populations concernées ?), où encore de prononcer de subtils distinguos sur ce qui peut séparer les sectes entre elles, essayons, ici, de mieux comprendre quels sont les mécanismes qui entraînent l'adhésion (pourquoi on devient protestant) et comment cette dernière peut se combiner (ou s'opposer) avec une revendication d'appartenance ethnique.

En effet, les critiques généralement formulées à l'égard de l'action menée

par les sectes protestantes me paraissent souffrir de plusieurs insuffisances :

1 — elles ne permettent pas de comprendre le succès rencontré par les missions,

2 — elles laissent entendre que les populations concernées n'auraient aucun moyen de se défendre, seraient le simple jouet de forces extérieures, sans moyen de savoir ce qui est bon pour elles et ce qui ne l'est pas,

3 — elles affirment, ou du moins laissent supposer, l'existence d'une incompatibilité entre adhésion au protestantisme et participation à des mouvements contestataires, ce qui mérite d'être démontré.

À contre-pied des discours de dénonciation, formulons quelques hypothèses. Hypothèses qui laisseront de côté ce qui probablement en matière de conversion est le plus important : la force intrinsèque du message religieux, la transcendance, la foi, la révélation.⁶

1 — Face au prosélytisme protestant, la population indienne n'est ni passive ni désarmée. Son attitude peut aller du rejet violent jusqu'à une adhésion enthousiaste.

2 — Acceptation ne veut pas dire soumission pure et simple et, si il y a manipulation, celle-ci peut se trouver des deux côtés.

3 — Le succès des missions se bâtit grandement par occupation d'un espace laissé vacant : un des enjeux est l'accès à toute une série de services, d'instruments, de savoirs, qui sont fortement désirés et font cruellement défaut..

4 — Le protestantisme joue à bien des égards un rôle modernisateur et intégrateur pour des populations indiennes et paysannes qui aspirent très largement à la modernité et désirent une certaine forme d'intégration à la société dominante.

5 — Il peut en même temps être retenu dans certains contextes comme un facteur d'identité, porteur de différence pour des hommes et des femmes pour qui modernité et intégration ne signifient pas nécessairement abandon ou rejet d'une identité ethnique, d'une appartenance communautaire.

6 — L'adhésion au protestantisme n'est pas en soi incompatible avec la participation à des mouvements contestataires éventuellement violents et radicaux.

Quelques exemples

Pour tenter d'asseoir ces hypothèses on pourra s'appuyer sur les travaux menés par plusieurs chercheurs. J'en retiendrai cinq parmi d'autres parce qu'ils traitent de pays, de périodes et de groupes bien différents : Darcy Ribeiro pour son analyse des phénomènes de "transfiguration ethnique" chez les Terena et les Xokleng du Brésil, Carlos Guzman Navarro pour le travail

qu'il a mené à Ixtepec au Mexique, Roberto Santana pour son étude de la région de Cotla en Équateur, Joanna Rappaport pour ses recherches menées dans le Cauca (Colombie) et David Stoll (déjà cité) bien connu pour ses multiples écrits concernant l'ILV⁷.

Darcy Ribeiro⁸, à la fin des années cinquante, analysait déjà les phénomènes de "transfiguration ethnique" chez les Bororo, les Terena et les Xokleng du Brésil : comment la personne marginalisée, le groupe en voie de détribalisation réagit, cherchant de nouvelles voies qui lui permettent de se structurer en entité viable. Les réponses, nous dit-il, vont du fondamentalisme indigène à la construction d'une identité nouvelle. Dans le premier cas on trouvera les Bororo qui se construisent une "identité compensatrice" et dans le deuxième les Xokleng qui ont vu leur ancienne identité détruite et ce qui en restait se dissoudre dans une nouvelle histoire. Détribalisés, les Xokleng essaient par le biais du protestantisme de passer d'une identité générique négative à une intégration comme non indien dans la communauté des *creentes*. Pour Darcy Ribeiro, les Terena seraient à l'époque les seuls "indiens-civilisés" (parmi les groupes étudiés) à avoir accompli une conversion religieuse effective. Cette conversion qui a bien lieu comme Terena dans une société brésilienne catholique serait un élément important expliquant le dynamisme exceptionnel de ce groupe. Nous aurions donc au Brésil trois types de réponses, données par des sociétés indiennes différemment touchées et transformées par leur incorporation à la société dominante. Ces réponses peuvent être considérées comme autant de "bricolages" plus ou moins réussis dans lequel le protestantisme est utilisé comme un des matériaux mis à disposition du groupe par la société dominante.

David Stoll⁹ dans son ouvrage "Pêcheurs d'hommes et fondateurs d'empire" ainsi que dans plusieurs articles met en question un certain nombre de clichés concernant la pratique de l'ILV et sa pénétration en milieu indigène. Résumons en deux phrases son point de vue : s'il ne fait pas de doute que l'ILV est bien un des vecteurs de l'expansion de la société nord-américaine en direction du tiers-monde, expansion qui repose largement sur sa force matérielle et son messianisme religieux, inversement, quand on regarde du côté des secteurs populaires et des populations indigènes, on peut lire l'adhésion au protestantisme comme "l'expression de la capacité d'innovation de la part de secteurs populaires quand les champs politique et économique sont fermés ou sous contrôle étroit des classes dirigeantes".¹⁰ En quelque sorte le succès du protestantisme ne serait pas que le fruit de la seule aliénation...

Carlos Garma Navarro¹¹, dans sa thèse sur les Totonaque d'Ixtepec dans la région de Puebla au Mexique, nous propose une analyse minutieuse d'un mouvement social conduit par un leader pentecôtiste. Il apparaît que le

pentecôtisme intervient comme un élément dynamique de transformation de la société indienne qui débouche sur une remise en cause du contrôle économique et social exercé par les *ladinos* sur elle (un des enjeux du mouvement est de libérer le petit producteur de café indigène du contrôle de ce négoce exercé par les *ladinos*.) Après avoir divisé la communauté et fait l'objet d'un affrontement avec les traditionalistes, la fraction protestante saura trouver de larges appuis parmi la population indienne non protestante et prendra le pouvoir local. Le protestantisme joue ici le rôle d'un élément modernisateur et contestataire qui ne dissout pas l'identité ethnique mais en suit les contours (seuls les Indiens sont protestants, même s'ils ne sont pas tous protestants) et en quelque sorte la renforce. Ajoutons que l'étude de Garma Navarro nous montre comment le protestantisme favorise par sa structure la formation de nouveaux leaders destinés plus que d'autres à jouer un rôle politique dans les communautés.

Le travail mené par Roberto Santana en Équateur sur la région de Chimborazo et sur Cotla en particulier confirme largement cette hypothèse.¹² L'intérêt de Cotla est qu'ici le protestantisme est d'introduction ancienne (1938) et que l'on peut donc évaluer sur l'espace de deux générations l'évolution du phénomène. Selon Santana, le protestantisme intervient ici comme un élément central d'une dynamique communautaire et on ne peut dire qu'il "désindianise" le groupe. Loin de diviser la communauté, il travaillerait à sa cohésion sociale et renforcerait son autonomie. S'il est vrai que son succès questionne la vision égalitariste que l'on peut avoir du monde indigène, on aurait aussi à Cotla l'exemple d'un mouvement modernisateur trouvant dans la religion protestante une éthique favorable au changement social. Le travail de Santana nous offre, par ailleurs, quelques pistes permettant de mieux comprendre le recours au protestantisme. Elles tiennent à la nature traditionnelle de l'Église catholique liée aux puissants, à l'acceptation par le protestantisme du bilinguisme, à son projet de former des églises natives et à son apolitisme (la politique étant perçue comme un élément de division au service des métis et des Blancs). Le protestantisme fonctionne comme un agent extérieur de changement et sa réussite, dans le cas de Cotla, est possible dans la mesure même où cet agent rejoint une dynamique sociale interne et lui permet de mieux s'affirmer.

Protestantisme et population indienne dans le Cauca Indigène (Colombie)

Ces différentes études, on aurait pu en citer d'autres menées en Amérique centrale, au Pérou, au Chili, etc., nous fournissent quelques points de repère sur lesquels nous appuyer pour traiter avec plus de détails d'un cas situé en

Colombie dans la région du Cauca indigène. Le protestantisme dans cette région a fait l'objet d'une recherche menée par Joanne Rappaport¹³, et le Cauca est connu, d'autre part, pour être le siège d'un fort mouvement indigène, mouvement sur lequel j'ai moi-même eu l'occasion de travailler durant quelques années.¹⁴ L'intérêt de cette région est qu'elle nous permet de mettre à l'épreuve un certain nombre d'hypothèses concernant la pénétration du protestantisme au sein de communautés indigènes, à commencer par celle qui voudrait que, là où il y a protestantisme, un mouvement social de nature contestataire aurait le plus grand mal à se construire.

Les hautes terres du département du Cauca sont peuplées par les Indiens Paez et Guambiano qui constituent la plus forte minorité indienne du pays (120 000 personnes environ). Il s'agit d'une population indienne-paysanne au passé belligérant qui connaît depuis l'époque coloniale l'institution du *resguardo*.¹⁵ La capitale du département est Popayan, ville au passé aristocratique qui avait construit sa fortune sur l'exploitation de l'or et ensuite sur un contrôle toujours plus grand des territoires indigènes. En 1971 se crée dans la région une organisation indienne, le CRIC (conseil régional indigène du Cauca) qui va avec succès rassembler les communautés autour d'un programme dont les principaux objectifs sont : la récupération des terres et la reconstruction des *resguardos*, la fin du travail gratuit, la défense de la culture indigène et la mise en place d'un programme d'éducation bilingue, la création de coopératives, la définition de programmes de santé et le développement de la production. Dans des travaux antérieurs j'ai essayé de dégager quelques caractéristiques propres à cette mobilisation signalant comment à la défense des valeurs culturelles s'ajoutait une forte dimension modernisatrice et intégratrice, comment ce mouvement était à la fois doué d'une forte valeur expressive et d'une réelle capacité instrumentale, et comment enfin sa dimension autogestionnaire passait aussi par un appel constant à l'État. J'ai aussi défendu l'hypothèse que l'affirmation identitaire traversait ces différentes contradictions et en était souvent aussi l'enjeu. Mais, et c'est ce que nous retiendrons ici, nous sommes bien dans le Cauca en présence d'un mouvement social, contestataire, revendiquant une autonomie, s'opposant frontalement aux intérêts et à la domination d'une oligarchie régionale. Un mouvement qui a fait preuve d'une singulière constance et dont on peut dire aujourd'hui qu'il a obtenu, en dépit d'une forte répression, gain de cause sur une large partie de son programme initial, à savoir : la fin du travail gratuit, la récupération de la plus grande part des terres communautaires accaparées par l'oligarchie locale, la reconstruction des *cabildos* avec leurs autorités indigènes, la mise en place d'écoles bilingues, la création de coopératives..

Ce qui est moins connu est la présence du protestantisme dans cette région et son développement contemporain du mouvement de récupération des terres.

En effet, si l'arrivée du protestantisme dans le Cauca indigène est chose ancienne (1929) et a lieu à un autre moment particulièrement troublé dans l'histoire de ce pays et de la région, l'ILV commence son travail en 1970 chez les Guambiano (c'est-à-dire un an avant la naissance du CRIC) et connaît alors un assez grand succès. Aujourd'hui des villages, des communautés entières sont évangélistes ou — dans une moindre mesure — pentecôtistes et, selon les données de J. Rappaport, le Cauca indigène compterait 200 temples avec quelque 22 000 fidèles Paez et environ 200 à 300 Guambiano, soit 20% environ de la population indienne totale.

Une double interrogation

La présence simultanée de ces deux formes de mobilisation, de ces deux mouvements en apparence aussi éloignés, nous conduit à une double interrogation :

1 — Pourquoi le protestantisme connaît-il, ici, un développement aussi rapide ; quelles sont les raisons de son succès ?

2 — Que se passe-t-il avec le mouvement social de récupération des terres et avec le CRIC (son expression organisée) : opposition et affrontement, indifférence, participation ?

Ne pouvant dans ce texte entrer dans les détails, je me limiterai à la présentation d'un certain nombre d'arguments qui chacun mériterait de plus amples commentaires. Au lecteur qui veut en savoir davantage on proposera de consulter le travail de J. Rappaport, largement utilisé ici, et de le compléter par mes propres textes concernant le mouvement indigène.

L'hypothèse défendue — avec J. Rappaport — est que dans une situation de crise aiguë de la société traditionnelle, le succès du fondamentalisme protestant tient autant aux éléments négatifs attachés dans la région à l'Église catholique et à l'action de l'État, qu'à des éléments positifs propres à ce que l'on pourrait appeler le "modèle protestant". Voyons donc quelle était, vis-à-vis des populations indiennes, la position de l'Église catholique, de l'État, et des sectes protestantes quand, en 1971, débute le mouvement de récupération des terres.

Un catholicisme blanc et "conservateur"

En 1970, à la veille de la création du CRIC, quand l'ILV fait son apparition dans la région, l'Église catholique est toujours en Colombie une puissance considérable à qui l'État par un Concordat datant de 1887 (complété par la loi 89 de 1890) a dévolu un certain nombre de ses prérogatives, tout particulièrement en ce qui concerne l'éducation et l'administration des

régions indigènes. La hiérarchie catholique tend par ailleurs à se confondre avec l'oligarchie colombienne et cette Eglise est dans son ensemble fortement conservatrice et respectueuse de l'ordre établi. La puissance de l'Eglise et son rôle institutionnel dans l'administration des "territoires nationaux"¹⁶ (une partie du Cauca indigène entre dans cette catégorie et relève de la préfecture apostolique de Tierradentro) contrastent assez fortement avec la faiblesse, bien réelle, de sa présence sur le terrain et avec l'extrême modestie des moyens mis en faveur des populations indiennes : peu ou pas d'écoles (alors qu'elle a encore le contrôle de l'éducation), une très faible présence pastorale, pas de programmes d'action sociale, etc.). À cela s'ajoute, toujours à cette époque, un ensemble d'éléments que l'on va énumérer :

1 — L'Eglise catholique est dans des mains "blanches" : pas de curés indigènes (Le père Ulcue, seul curé indigène du pays et animateur des écoles bilingues du CRIC, sera ordonné en 1973¹⁷)

2 — L'Eglise catholique est elle-même un grand propriétaire foncier utilisant parfois le travail gratuit¹⁸ et ses *haciendas* se sont bâties au détriment des terres communautaires (une des premières invasions-récupérations accomplies par les communautés se fera comme par hasard sur des terres appartenant à l'archevêché de Popayan...). Quand commence le mouvement, elle serait par ailleurs plutôt favorable à la destruction des *resguardos* indigènes.

3 — L'Eglise catholique est fortement liée au parti conservateur et a laissé dans la région un mauvais souvenir pour son attitude partisane au moment des guerres civiles et à l'époque de la "violence"

4 — L'Eglise refuse l'éducation bilingue et n'a recours qu'à l'espagnol dans ses offices religieux (alors que la revendication linguistique va devenir très forte au sein du mouvement indien)

5 — L'Eglise manifeste une grande méfiance vis-à-vis de toute forme de messianisme indigène (particulièrement présent parmi les Paez) et rejette les expressions du syncrétisme religieux traditionnel.

6 — L'Eglise propose peu ou pas de services pouvant répondre aux besoins de développement économiques des *comuneros* indigènes (création de coopératives, crédit, assistance technique, santé, ...).

Pour toutes ces raisons, l'Eglise catholique est perçue dans la région comme une institution extérieure au monde indigène et clairement liée à la reproduction d'un ordre social traditionnel qui est celui où s'exerce la domination de l'oligarchie foncière. Par ailleurs, par l'origine de son clergé et sa pratique, elle répond mal aux attentes religieuses et aux besoins des populations indiennes du Cauca.

Un État défaillant

Regardons maintenant du côté de l'État et de ses carences. Le Cauca indigène est une des régions les plus pauvres du pays, au dernier rang pour les indices de mortalité infantile et de scolarisation. Avant que l'émergence du mouvement social ne la contraigne à intervenir, la puissance publique s'en est totalement désintéressé, laissant la région sous le contrôle exclusif de l'oligarchie locale et de l'Église. Ici, pas de réforme agraire, pas de crédit et d'assistance technique, pas d'écoles ou de dispensaires médicaux, pas d'infrastructures et de services. Ne pouvant compter sur l'État, et l'Église étant liée aux intérêts conservateurs, la population indienne qui manque de terres, fait face à une crise aiguë de l'ordre communautaire et voudrait voir son sort s'améliorer, devra donc chercher ailleurs l'aide, les nouveaux modèles, les nouvelles pratiques et les nouveaux discours dont elle a le plus grand besoin pour assurer sa survie, son accès à la modernité et une nouvelle forme d'intégration à la société dominante.

L'occupation d'un espace laissé vacant

Parmi les raisons "positives" permettant maintenant de comprendre l'attrait du protestantisme, on retrouve des éléments qui ont déjà été mis en évidence ailleurs. Citons :

1 — l'existence d'un fort sentiment religieux parmi les populations Paez et Guambiano, sentiment attesté par de nombreux observateurs¹⁹ qui, dans une situation de crise, attend de nouvelles voies pour se canaliser et s'exprimer. Or le protestantisme, comme toute religion, est d'abord un message religieux, cohérent et prophétique. J. Rappaport note la présence dans la région de nombreux indigènes mystiques, de messies parcourant les campagnes. Les *siervos de dios*, les visionnaires et les prophètes y sont respectés. De même que l'on attend beaucoup de leur capacité de guérisseur. Or, nous dit-elle, le messianisme indien semble faire bon ménage avec le millénarisme pentecôtiste, son goût pour le prophétisme, son appel aux situations de transe, son acceptation de toutes les démonstrations émotionnelles, sa thaumaturgie.

2 — Les sectes protestantes ont le grand mérite de n'être pas liées aux "blancs" locaux, à ceux de Popayan, d'être étrangères à l'oligarchie, de ne pas être compromises dans le jeu politique et de se vouloir même "apolitiques"²⁰, de ne pas avoir d'intérêts fonciers.

3 — Elles se proposent aussi de créer des temples indiens avec des pasteurs indigènes.²¹ Elles respectent de fait beaucoup plus les autonomies locales (ce que demande pour sa part le mouvement indigène) et n'imposent pas la même structure d'organisation hiérarchique que l'Église catholique.

4 — Elles mettent l'accent sur le bilinguisme, l'accès à l'écriture (la Bible doit pouvoir être lue par tous et elle doit l'être en langue indienne) et sont présentes réellement dans les communautés (or nous avons signalé l'importance que revêtent dans le mouvement indigène la revendication linguistique et l'accès à l'éducation).

5 — Les évangélistes arrivent porteurs de petits projets de développement (coopératives, crédits, aide technique et assistance médicale). Ils proposent aux populations de nouveaux canaux d'accès à l'extérieur, des relais et des appuis qui, pour une fois, ne sont pas sous le contrôle étroit de la classe dominante.

On le voit, les sectes protestantes et l'ILV sont à même d'occuper un espace social laissé en friche par l'État, et leur présence constitue un relatif contrepoids à la domination locale exercée par les propriétaires terriens associés à l'Église catholique. Elles offrent aux croyants un nouveau lien communautaire et une certaine réponse aux aspirations de changement et de modernité. Enfin, elles favorisent une forme nouvelle d'expression à la religiosité indienne. Ajoutons que pour un Paez ou un Guambiano, devenir protestant dans un pays catholique n'est pas abandonner sa "différence" mais en quelque sorte la signifier tout en modernisant sa forme. Surtout quand le pasteur est lui-même un membre de la communauté et que l'office a bien lieu en langue indienne.

CRIC et protestants, même combat ?

On pourrait maintenant regarder du côté du mouvement indigène et du CRIC et voir combien certaines de ses orientations paraissent proches de celles qui font la réussite du protestantisme : le besoin d'un profond changement social et d'une réarticulation avec la société dominante, le désir de se moderniser tout en restant soi-même, la défense de la langue comme support de l'identité culturelle et l'accès à l'éducation et à des biens culturels nouveaux, la volonté de récupérer et d'étendre une autonomie relative dans de multiples aspects de la vie sociale, économique, culturelle et politique.

Reste que le parallélisme ne saurait être poussé trop loin. Le mouvement indigène est d'abord un mouvement contestataire, mettant en cause une domination sociale et revendiquant, éventuellement avec violence, la récupération des terres, et ses promoteurs ou assesseurs (qui ne sont pas eux-mêmes des Indiens) peuvent clairement être identifiés comme provenant des secteurs de la gauche colombienne d'inspiration révolutionnaire. Comment ces aspects du mouvement social pourraient-ils faire bon ménage avec le fondamentalisme protestant dont on connaît l'origine nord-américaine, son aversion pour tout ce qui serait "communiste" et sa soumission aux autorités ?

Joanna Rappaport nous montre très bien les étapes par lesquelles sont passées les relations entre les communautés protestantes et le mouvement indigène : d'abord la rivalité, ensuite l'opposition, enfin un relatif apaisement du conflit et l'adhésion d'une grande part des indigènes protestants aux objectifs généraux du mouvement.

Résumons à l'extrême. Dans un premier temps la hiérarchie protestante, d'origine étrangère, confrontée aux demandes indigènes propose des solutions alternatives à des prises de terres qu'elle condamne ouvertement (création de coopératives, rachat des terres, crédit, etc.), et les protestants restent en majorité à l'écart des invasions quand ils ne s'y opposent pas. Ensuite, le mouvement de récupération s'amplifiant, les missionnaires étrangers pris dans les antagonismes locaux (et violemment dénoncés par le CRIC) vont quitter la région, laissant les temples dans les mains de leurs pasteurs indigènes (en accord avec une forme d'organisation qui permet une sorte d'expansion en "tache d'huile" des Eglises locales). Troisième étape, les invasions de terres se poursuivent avec succès et touchent de plus en plus de communautés dans lesquelles il y a une forte population protestante. Dans ces dernières, les *creentes* participent autant que les autres, sinon davantage, aux récupérations. Les protestants engagés dans la lutte feront clairement comprendre à la hiérarchie blanche (et en grande partie étrangère) que la question des terres ne ressort pas de sa compétence : elle fait partie des affaires intérieures des communautés indiennes. Joanna Rappaport illustre ce processus de convergence avec le cas de la communauté Guambiana où le protestantisme est particulièrement présent (c'est dans sa proximité que se trouve le siège local de l'ILV) : après un temps où la communauté dans son ensemble maintient une grande réserve face aux prises de terres et au mouvement indigène, on constate une mobilisation particulièrement décidée pour la récupération du sol, le tout intervenant dans le cadre d'une forte affirmation ethnique.²² J'ajoute pour ma part que plusieurs membres du Comité exécutif du CRIC sont des protestants et que l'organisation indienne qui a toujours eu des relations tumultueuses avec l'Eglise catholique — celle-ci essayant d'éloigner ses fidèles d'un mouvement jugé subversif — ne manque pas de signaler que certains *resguardos* à population protestante sont à la pointe du mouvement.²³ Enfin, signe que les temps ne sont plus à l'affrontement idéologique et à la démonisation de l'adversaire, ce seront des représentants des organisations protestantes y seront invités, en 1991, comme observateurs lors de la remise des armes par le Quintin Lame, guérilla indigène censée représenter le bras armé du mouvement social.²⁴

La contre-offensive catholique

Quelle sera la réaction d'une Église catholique doublement menacée dans ses terres de mission par l'expansion du protestantisme et la présence agissante du mouvement indien ? Après une époque de raidissement durant laquelle on verra la hiérarchie religieuse appuyer ouvertement les intérêts fonciers menacés et protester contre l'action menée par l'ILV, l'Église catholique va profondément modifier sa politique vis-à-vis des populations indienne. Le préfet apostolique se réclame aujourd'hui d'une nouvelle évangélisation à la fois plus moderne et plus respectueuse des cultures indigènes. Signe des temps, la contre-offensive passe par le ralliement à une éducation bilingue (l'Église ne refusant pas l'aide de l'ILV pour assurer la formation de ses maîtres...²⁵), par la création d'un séminaire indigène (le premier de ce type en Amérique latine²⁶) et d'un collège technique, l'établissement d'un plan de développement intégral pour la région de Tierra dentro (PDITD), la diffusion de programmes de radio en langues indiennes, le tout devant être à même de lui donner une nouvelle image et de reconquérir une partie du terrain perdu. Ce qui semble bien être le cas.

Sous la pression des événements, l'Église catholique a donc dû renouveler sa pratique, s'inspirant en partie des méthodes qui, dans la région, ont fait le succès des protestants. Cela est à même de renforcer l'idée qu'entre les différentes Églises et les populations indiennes le jeu est complexe et s'organise autour d'un certain nombre de demandes, matérielles et spirituelles qui peuvent évoluer et être plus ou moins satisfaites suivant les moments et les intervenants.

Quelques conclusions

En définitive, le cas du Cauca indigène semble confirmer les hypothèses formulées par D. Stoll, G. Guzman Navarro ou R. Santana. Le protestantisme ne pénètre pas que des groupes déstructurés et en situation d'anomie. Dans les sociétés traditionnelles, il peut être mis à profit par des individus et des groupes en quête de transformations et de modernité. L'attrait qu'il exerce alors est d'autant plus fort que les vecteurs du changement social mis à la disposition des individus sont généralement rares et que les groupes indigènes n'ont guère le choix. En fait, peut se convertir au protestantisme et devenir leader de sa communauté un individu qui, dans d'autres circonstances, aurait pu être attiré par les nouveaux discours et les moyens proposés par des acteurs extérieurs, non nécessairement religieux (organisations internationales, ONG, partis, groupes de base de l'Église catholique, etc). De fait, il n'est pas rare de trouver dans les organisations

paysannes et indiennes des dirigeants qui sont nés à la vie publique et à l'action militante par le biais du protestantisme (ce qui est vrai aussi des militants formés par l'action de l'Eglise catholique).

Cela dit, on ne saurait oublier que le protestantisme dans sa version sectaire est d'abord une religion doublée d'une éthique et d'un code de conduite extrêmement rigide. Il délivre un message religieux et sa force tient en ce domaine autant à sa cohérence qu'aux formes prises pour sa mise en œuvre. À sa manière, il répond à une attente, donne des réponses globales et cohérentes. Il permet de se moderniser, de devenir chrétien et d'adhérer à une religion universaliste (comme celle des Blancs catholiques), tout en restant "Indien", différent. Il crée aussi de nouvelles solidarités transethniques tout en favorisant l'émergence d'un clergé indigène, l'usage des langues natives et des formes d'expressions religieuses à certains égards mieux adaptées aux cultures locales.

On voit combien il est nécessaire de faire la séparation entre ce que peut être la stratégie et le contenu politique propre aux sectes protestantes dans leur dimension institutionnelle et ce que devient la dynamique des groupes locaux ayant adhéré au protestantisme face à un mouvement social contestataire. Dans le cas du Cauca, la rentrée progressive des protestants dans le mouvement social suppose un éloignement, voire une rupture avec leur hiérarchie, mais pas un abandon de leur nouvelle croyance. Les valeurs individualistes, modernisatrices véhiculées par le protestantisme pourront parfois se heurter à un versant du mouvement social qui prône la défense des traditions communautaires ou reprend à son compte la critique de gauche, mais elles pourront aussi faire bon ménage avec une situation nouvelle qui demande des initiatives et des prises de responsabilité de la part de nouveaux leaders pour faire face aux multiples besoins et aux attentes dont sont porteuses les communautés. Ailleurs, il pourra en aller autrement, la diffusion du protestantisme se constituant en obstacle à l'apparition de mouvements contestataires ou venant diviser gravement les communautés. On ne peut l'ignorer. Mais l'important est de reconnaître aux groupes indigènes une certaine liberté de manœuvre et de repérer dans leurs conduites l'existence de logiques cohérentes et opérationnelles.

Notes

(1) Le concept de "fondamentalisme protestant" est couramment utilisé avec celui de protestantisme évangéliste ou sectaire pour faire référence à une grande variété de sectes d'origine plus ou moins récente (le pentecôtisme date lui-même du début du 19^e siècle) qui se différencient par un ensemble de croyances, de préceptes et de dogmes et un fort prosélytisme religieux du protestantisme historique ou "civilisateur" (luthérien, baptiste, méthodiste, presbytérien, épiscopalien, etc.). Parmi les interdits imposés à la communauté des fidèles

(appelés communément *creentes* — croyants — au Brésil) et qui contribuent fortement à assurer leur visibilité sociale au sein des communautés on citera l'interdiction du tabac et de l'alcool, le refus de la danse et des fêtes profanes (dont le football) des travaux collectifs, la démonisation de toutes pratiques et rituels qui pourraient s'apparenter à des cultes traditionnels ainsi que de la médecine traditionnelle, etc.

Pour une caractérisation des Églises protestantes on pourra consulter : Lalive d'Épinay "Les protestantismes latino-américains", *Archives de Sociologie des Religions*, n°30, 1970. Sur le Pentecôtisme, traité dans sa version urbaine et brésilienne : Aubrée, M. *Voyages entre corps et esprits*, Thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Paris VII 1984 ; et du même auteur : "L'expansion du pentecôtisme au Brésil", in *Braise*, n°2, 1985.

(2) Pour l'histoire de ce succès consulter : Chaunu, P. "Le protestantisme latino-américain", *Cahiers de Sociologie Économique*, 1965 ; Meyer, J. "Les Protestantismes en Amérique latine, Une perspective historique", *Cahiers des Amériques latines*, n°9, 1990 et aussi Stoll D., *Is Latin America turning Protestant ? The politics of evangelical growth*, Berkeley, University of California Press, 1990.

(3) Selon le point de vue de W. Hart résumé ainsi par David. Stoll, dans Stoll, D., "¿ Con que derecho adoctrinan usted a nuestros indígenas ? : la polemica en torno al Instituto linguistico de Verano", in *América Indígena*, vol. XLIV, n°1, Mexico 1984. (p. 12)

(4) Ces positions critiques sont bien représentées dans le recueil d'études consacré au travail mené par l'ILV : Aaby, P. Hvalkof, S. : *Is God an American ? An anthropological perspective on the missionary work of the Summer Institute of Linguistics*, Copenhagen, 1981, Copenhagen : IWGIA — et London : Survival International

(5) Je ne fais pas, ici, allusion à la position des chercheurs qui est, comme on va le voir, beaucoup plus partagée

(6) La réduction de type fonctionnaliste à laquelle nous allons donc procéder ne se justifiera à nos yeux que par notre incapacité à traiter du protestantisme sous ce dernier aspect

(7) L'Amérique centrale, le Guatemala en particulier, donne aussi de très bons exemples de la pénétration du protestantisme sectaire au sein des populations indiennes. Sur cette région, cf. : Vayssières P. "Les minorités religieuses en Amérique centrale" (dossier), *L'ordinaire du mexicaniste*, 1987, n°110 ; Garcia Ruiz, J. F., "L'État, le religieux et le contrôle de la population indigène au Guatemala", *Revue Française de Science Politique*, 1988, n°5 ; Le Bot, Y. "Cent ans de protestantisme au Guatemala (1882-1982)", *Problèmes d'Amérique latine*, n°86, 4^e trim. 1987, et du même auteur "Communauté, violence et modernité : luttes sociales, question ethnique et conflits armés en Amérique centrale et en Amérique andine, 1970-1992, Thèse de doctorat d'État, EHESS, 1992.

(8) Darcy Ribeiro, "Frontières indigènes de la civilisation", trad. C.Bricot D'Ans, Paris, Union générale d'édition, 1979. 476 p. (Collection 10-18). La question du prophétisme religieux au sein des populations indigènes au Brésil a fait l'objet de nombreux travaux. On pourra lire entre autres ouvrages : Cardoso de Oliveira, Roberto, *A sociologia do Brasil indígena*, Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1978 ; Clastres, Hélène, *Terra Sem Mal, o Profetismo Tupi-Guarani*, São Paulo, Brasiliense, 1978 ; Pereira de Queiroz, Maria Isaura, *O messianismo no Brasil e no mundo*, 2^eme édition, São Paulo, Alfa-Omega, 1977. L'article de Oro Ari Pedro, "Messianisme, Eglise et Etat en Amazonie brésilienne", in *Cahiers du Brésil Contemporain*, n°11, fournit une saisissante analyse du développement récent du messianisme religieux chez les Indiens Tikuna de l'Amazonie brésilienne. Cf. aussi, Caixeta de Queiroz, R. *Índios Wai Wai : de Xamas a pastores evangelicos*, mimeo, Universidad estadual de Campinas, Dpto de antropologia, 1991

(9) David Stoll "¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio ?", Ed DESCO 1985.

(10) Jean Pierre Bastian, "Protestantismos minoritarios y proletarios en Mexico", Taller de teologia (Comunidad teologica de Mexico), n°10, Cité par D. Stoll (1984) p. 16

(11) Carlos Garma Navarro : "Poder, conflicto y reelaboracion simbólica : protestantismo en

una comunidad totonaca" tesis presentada en la Escuela nacional de Antropología e Historia, México, 1983

Carlos Gama Navarro : "Liderazgo protestante en una lucha campesina en México" in *América Indígena*, vol. XLIV, n°1, México 1984

(12) Cf. Santana R. "Le protestantisme chez les Indiens du Chimborazo en Equateur, *Problèmes d'Amérique latine*, " n°86, 4° trim. 1987 ; et du même auteur : Santana R. *Les Indiens d'Equateur, citoyens dans l'ethnicité ?* Ed. du CNRS, 1992. Pour une analyse beaucoup plus négative du développement du protestantisme en Equateur on pourra consulter aussi : Alban Estrada, M. et Muñoz JP, *Con Dios todo se puede - La invasión de las sectas al Ecuador*, Ed Planeta, Quito 1987 ; Muratorio, B. "Protestantismo, ethnicity and class in Chimborazo", in *Cultural transformation and ethnicity in modern Ecuador*, Norman E. Whitten Ed urbana : University of Illinois Press, 1981. Enfin, le travail de Perroud C., *Les indigènes en Equateur : du rejet de l'envahisseur au projet politique*, Mémoire de DEA, IHEAL, Université de Paris III, 1992, propose une excellente discussion des diverses approches sur ce thème.

(13) Joanna Rappaport : "Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia" in : *América Indígena*, vol. XLIV, n°1, México 1984

(14) Ces travaux ont été rassemblés dans l'ouvrage : Gros, Christian, *Colombia indígena, identidad cultural y cambio social*, Ed. CEREC, Bogotá, 1991

(15) *Resguardo* : Terre dont la possession collective est reconnue à une communauté ou *parcialidad*. La terre du *resguardo* est inaliénable Le *resguardo* est gouverné par un *Cabildo* élu.

(17) Les territoires nationaux, constitués par la majeure partie des régions de colonisation, disposent d'un statut administratif spécifique donnant à l'Eglise des prérogatives particulières.

(18) Il sera assassiné en 1981 pour avoir appuyé l'organisation indienne.

(19) Cf. sur ce sujet le livre dénonciation de Victor Daniel Bonnilla qui paru à cette même époque prend pour cas la région voisine du Putumayo : Bonnilla, Victor Daniel, "*siervos de Dios y anos de indios*"

(20) Enquête personnelle menée au près du clergé catholique et protestant de la région et qui confirme ce qu'en dit Joanna Rappaport (op. cité)

(21) À signaler toutefois, que cet apolitisme veut dire ne pas s'engager dans la compétition électorale entre libéraux et conservateurs, le communisme étant mis, pour sa part, hors jeu, et rejeté du côté des forces du mal.

(22) Pasteurs qui, contrairement aux prêtres catholiques ont l'avantage considérable de pouvoir se marier et d'avoir une descendance.

(23) La communauté protestante de Guambia prendra soin d'affirmer solennellement sa solidarité avec les autorités élues du Cabildo (communication personnelle de M. T. Findji)

(24) Comme celui de Tumbichucué situé dans la région de Tierra dentro à proximité de la préfecture apostolique...

(25) De cet événement historique restera un film de propagande tourné par les évangélistes dans lequel on voit les missionnaires distribuer des bibles aux combattants indigènes qui viennent de déposer leurs fusils...

La relation entre les différents groupes de guérillas ayant mené une activité dans la région et les fidèles catholiques ou protestants mériteraient d'être explorées en détail. Ainsi certains informateurs signalent des tentatives de séduction menées par la guérilla des FARC (liée au Parti Communiste) en direction de certaines communautés protestantes — interdiction de l'usage de l'alcool par exemple — et cela pour faire pièce à une possible collusion entre les partisans de la théologie de la libération — dont le Père Ulcué serait le héros et martyr — et la guérilla du Quintin Lame qui n'a jamais caché qu'une des raisons de sa création était le besoin de protéger le mouvement indigène de l'action des FARC...

(26) Ce qui n'empêche pas Mgr Garcia d'expliquer la promotion du fondamentalisme protestant en Amérique latine par la volonté américaine de diviser des pays et des peuples jusque-là unis dans une même foi afin de faire échec à leur réveil et à leur demande d'indépendance (communication personnelle).

Les femmes indiennes et la reproduction culturelle : réalités, mythes, enjeux.

Le cas des femmes indiennes au Chiapas, Mexique

*France-Jules Falquet**

En étudiant la non-scolarisation ou scolarisation différentielle des femmes indiennes dans le Chiapas, au Mexique, nous avons fait une étrange découverte. Au terme de deux ans de travail, et malgré les fausses lueurs de l'évidence quotidienne, nous sommes en mesure d'affirmer que ce n'est pas la pauvreté des familles indiennes, ni le manque d'écoles, qui fait que les filles ne sont presque pas scolarisées même quand les garçons le sont. Il s'agit au contraire d'un élément tout à fait fondamental dans la pratique des populations indiennes confrontées depuis cinq cents ans à l'acculturation, souvent agressivement imposée par le monde métis. Nous verrons ici comment le rôle social de reproduction culturelle attribué aux femmes, en tant que mères, a fait des populations indiennes ce qu'elles sont aujourd'hui, ni tout à fait victimes, ni tout à fait coupables, l'ombre d'elles mêmes. Alors que beaucoup s'appêtent à fêter cinq cents ans de résistance culturelle indienne, il est bon de s'interroger sur ce qui différencie une stratégie d'une inertie culturelle, et la survie de la vie.

Nous nous proposons ici de démonter les mécanismes de la transmission-reproduction des cultures indiennes, en montrant comment y est impliqué le groupe social des femmes-mères. Nous verrons non seulement que les femmes-mères sont l'élément principal de la transmission culturelle, mais encore qu'elles sont pour ainsi dire dressées — ou socialement construites si l'on préfère — pour la reproduction. Puis nous nous interrogerons sur les raisons de cette pratique sociale : est-ce une stratégie défensive ingénieuse ? Ou s'agit-il plutôt d'une forteresse vide, d'un cercle vicieux du non-développement culturel ? Quelles sont les perspectives pour rompre ce cercle ?

**CREDAL-ERSIPAL*

Les femmes-mères : chargées de la transmission de la culture, ou confinées à la reproduction ?

Les femmes-mères et la transmission de la culture

Précisons d'abord ce que nous entendons par culture. Sans vouloir trancher dans les polémiques qui entourent cette notion, nous définissons une culture comme un ensemble, une constellation de perceptions, langues et langages, et de comportements sociaux reconnus comme légitimes et corrects, justes, par l'ensemble des personnes porteuses d'une constellation culturelle semblable ou similaire. Il s'agit d'un ensemble de normes et de codes plus ou moins cohérent, historiquement et politiquement construit par un ensemble social donné, en fonction de rapports de production et de pouvoir. On reconnaît une culture à sa quotidienneté, à son évidence "naturelle" : même si les institutions politiques ou religieuses, les systèmes de parenté et autres structures constituent une armature culturelle spécifique, c'est une langue et mille langages, une façon de se sentir au monde, une pratique quotidienne de gestes anodins qui font réellement la chair d'une culture. La preuve en est que si bien peu de personnes peuvent répondre à brûle-pourpoint à la question : "pourquoi" faites-vous comme vous faites, en revanche chacun/e sait instantanément "comment" se comporter en fonction des codes en vigueur dans sa culture. Et l'éducation des enfants ne se fait pas autrement : il s'agit d'abord de leur faire acquérir des automatismes de pensée, de comportement, avant de dévoiler à certains éléments triés sur le volet les vraies règles du jeu.

La culture propre à une personne est le résultat d'un processus permanent d'introjection plus ou moins complète et réussie des normes culturelles en vigueur dans le groupe de référence de la personne. Ce processus d'introjection est grandement influencé par la position passée, présente et espérée de la personne au sein de son groupe social de référence et par rapport aux autres groupes sociaux. Le processus d'apprentissage culturel le plus important se fait dans l'enfance : il est constitutif de l'identité culturelle, d'une identité évolutive mais difficilement dépassable.

Dans les communautés indiennes du Chiapas (Tzeltal, Tzotzil, Zoque, Cho'ol et Tojolaval principalement),¹ l'éducation-élevage des enfants des deux sexes pendant les cinq premières années environ est confiée aux femmes. Les observations de Nancy Modiano² montrent amplement comment la mère est la première responsable des enfants, celle qui passe le plus de temps avec eux. Pendant la ou les premières années, l'enfant est presque perpétuellement sur le dos de la mère, ou d'une femme de la famille, en général une sœur plus grande. Et s'il/elle n'est pas en contact physique

direct avec la mère, l'enfant est dans son voisinage immédiat, dans la maison ou du moins à portée visuelle ou auditive. Les communautés indiennes vivant dans une stricte ségrégation sexuelle des occupations et des lieux de travail et de "détente", l'enfant se trouve dans un monde presque exclusivement féminin pendant le plus clair de la journée. Les hommes passent la majeure partie de la journée aux champs, puis "après le travail" entre hommes. À moins qu'ils ne soient obligés de quitter la communauté pendant de longues périodes pour aller chercher du travail dans les grandes propriétés ou en ville. Quoi qu'il en soit de leur tendresse ou de leur sens des responsabilités paternelles, ils sont absents du monde quotidien des enfants. Les filles aînées, les grand-mères et les voisines secondent les mères souvent débordées de travail et d'enfants (en général entre six et huit enfants par femme, espacés d'un à deux ans).

L'éducation se fait quotidiennement, l'apprentissage de la langue comme celui des comportements élémentaires vis-à-vis des différents membres de la communauté s'effectue jour après jour, dans la pratique, sans qu'apparaissent de systématisation pédagogique clairement formulée et "institutionnalisée". L'apprentissage se fait à partir de la répétition des gestes, de leur pratique, par imprégnation et imitation. Même dans le cas de savoir-faire techniques, le processus n'est ni formalisé ni collectif, comme le montre Marie Noelle Chamoux pour les Nahuas³ : la mère fait des tortillas devant sa fille jusqu'à ce que celle-ci l'imiter, le père emmène les fils aux champs et les amène progressivement à travailler.

Ainsi, les enfants des deux sexes passent presque exclusivement avec des femmes leurs plus tendres années, années que la plupart des psychologues et des linguistes s'accordent pour reconnaître comme déterminantes pour la formation de la personnalité, de l'identité linguistique et culturelle. Ce monopole des femmes ne leur est guère contesté, au contraire. Une preuve en est que dans les rares communautés où existent des jardins d'enfants (non obligatoires), ni la communauté dans son ensemble, ni les pères, ne poussent les femmes à se dessaisir des enfants pour les envoyer à l'école, pourtant gratuite et qui joue souvent le rôle d'une garderie. Au contraire, tous les moyens sont bons pour tenter de retarder l'entrée à l'école des enfants, même dans les familles qui ont l'intention de scolariser tout ou partie de leur progéniture. L'âge moyen à la première inscription en primaire est plus élevé d'un ou deux ans dans les communautés indiennes que dans les zones métisses, malgré le caractère obligatoire (et également gratuit) de l'école primaire. Dans tous les cas, même dans les jardins d'enfants ou à l'école primaire, ce sont encore à 95% des femmes qui s'occupent des enfants des plus petites classes.

Ce sont donc bel et bien les femmes dans leur ensemble, en tant que mères,

futures mères ou grand-mères, qui prennent en charge l'éducation des enfants depuis leur naissance jusque vers cinq ans pour les garçons, et jusqu'au mariage pour les filles (entre douze et dix-sept ans).

La production d'un corps social spécialisé : les femmes-mères et la reproduction de la culture

Cette constatation semble presque banale, tant on y retrouve un schéma familial : les femmes, parce qu'elles ont la capacité de mettre au monde les enfants, sont obligées de faire des enfants si elles veulent se voir reconnaître une place dans la société. Parmi les populations indiennes, une femme qui n'a pas d'enfants ne vaut rien, est une aberration. Le plus souvent, elle est condamnée à partir, à moins qu'elle ne réussisse à s'occuper des enfants d'une autre femme (dans les cas — qui se rencontrent encore mais semblent relativement marginaux — de polygamie, généralement un homme se marie avec plusieurs sœurs, surtout si la première ne peut avoir d'enfants). Et une fois les enfants produits et sevrés, les femmes se voient attribuer également les soins quotidiens et le travail d'éducation des enfants, accomplissant ainsi le rôle social de mères. Dans ce cadre tracé à l'avance, il semble aller de soi que les femmes transmettent la culture. Nous allons voir que le mécanisme est davantage construit qu'il n'y paraît : les femmes ne sont pas seulement chargées de la transmission culturelle, mais de la reproduction culturelle, elles en sont non seulement chargées mais sont obligées à le faire. Elles sont formées et dirigées vers ce but, à l'exclusion de tout autre.

C'est ce que fait apparaître l'étude de la scolarisation des filles⁴. Les filles sont moins souvent envoyées à l'école que les garçons : pour les trois municipalités que nous avons étudiées, on trouve en première année 674 filles pour 750 garçons à Cancuc, 423 filles pour 524 garçons à Pantelho, et 1490 filles pour 1580 garçons à Venustiano Carranza. Au fil des années de primaire, le nombre de filles diminue davantage que celui de garçons, et plus de la moitié des filles inscrites en première année de primaire ne dépasse pas la troisième année, qui constitue le "nec plus ultra" de la scolarisation pour la plupart des fillettes. Or il est impossible de trouver du travail dans le monde métis avec moins que la sixième année de primaire (sauf aux champs, comme servant-e ou comme prostitué-e). L'idée semble bien d'envoyer le moins possible et le moins longtemps possible les filles à l'école, afin de les "protéger" à la fois de la promiscuité sexuelle et du harcèlement bien réel dont elles font l'objet, et du contact avec la culture métisse.

La scolarisation différentielle des filles n'est qu'un des éléments de l'isolation culturelle dont les femmes font l'objet. Les chiffres de bilinguisme donnent un éclairage complémentaire : pour Cancuc, on trouve 21% d'hommes "bilingues débutants" pour seulement 11% de femmes, et

7% de "bilingues coordonnés" masculins pour 2% de femmes. Le fait que les femmes maîtrisent l'espagnol à un degré bien moindre n'est pas seulement lié au passage par l'école : les femmes ont peu l'occasion de sortir de la communauté, et si elles se rendent en des lieux hispanophones (plantations, villes), c'est presque toujours chaperonnées par un homme de la famille qui se charge de parler.

Alors que les garçonnets se montraient bavards et parfois exubérants, les fillettes que nous avons vues dans les écoles se cachaient presque invariablement sous leur châle quand nous leur adressions la parole. Les réponses qu'elles fournissaient aux questions que nous leur posions étaient monosyllabiques, toutes semblables et manifestement copiées sur celles des autres filles. Alors que leurs camarades masculins faisaient preuve d'imagination et de créativité, les filles se montraient muettes, laconiques dans le meilleur des cas, rougissantes toujours, et d'un conformisme absolu, même dans le cas de femmes adultes (institutrices). Il ne s'agit pas là d'un hasard : chez les filles, la timidité — et son corrolaire, le conformisme — sont vivement recommandés, exigés et construits par un ensemble de sanctions-récompenses redoutablement efficaces.

Ainsi, donc, les femmes indiennes sont élevées et vivent le plus possible hors de tout contact avec le monde métis. Elles sont comme mises hors d'atteinte de l'acculturation, en même temps qu'elles sont formées à l'obéissance et au conformisme. C'est cela qui fait d'elles, astreintes à transmettre la culture aux enfants de par leur rôle obligatoire de mères, bien plus que des éducatrices : de véritables reproductrices de la culture indienne. Un certain nombre d'instituteurs / institutrices soulignent à quel point les Ecoles Normales les formaient au conformisme professionnel : il n'en va pas autrement des femmes indiennes éduquées et contrôlées en permanence par l'ensemble de la communauté pour transmettre l'orthodoxie culturelle. En tout état de cause, on retrouve ici encore une situation familière, que l'homme de la rue reconnaîtra avec bonheur : les hommes produisent, les femmes reproduisent. Serait-ce donc si naturel ? Ou s'agit-il d'une réponse culturelle particulière des populations indiennes face aux permanentes et souvent violentes tentatives d'acculturation dont elles font l'objet ?

Résistance culturelle ou forteresse vide : les mécanismes de la survie culturelle indienne

Un mécanisme de préservation culturelle ?

Il faut rappeler d'abord que le Mexique a systématiquement tenté de planifier et d'organiser scientifiquement l'acculturation, l'éradication totale,

contrôlée et définitive des cultures indiennes, tout particulièrement à partir de la Révolution de 1910-17. À cette fin a été mis au point un corps de doctrine "indigéniste", produit de l'Anthropologie Sociale suscitée par les successifs gouvernements "révolutionnaires". De Gamio à Bonfil Batalla, de Vasconcelos à Julio de la Fuente, de Gonzalo Aguirre Beltrán à Lourdes Arizpe, la pléthorique intelligentsia indigéniste témoigne de la formidable volonté d'intégration que l'État mexicain a manifestée et développée à travers des institutions diverses dont l'Institut National Indigéniste (INI, fondé en 1958) est la pierre de touche. L'ensemble du continent américain a été influencé en matière "indigéniste" par l'initiative mexicaine du congrès de Patzcuaro de 1940, clos par le Président Cardenas sur ces fortes paroles : "La solution du problème indigène n'est pas de laisser l'indien, Indien, ni d'indianiser le Mexicain, mais de mexicaniser l'Indien".

Les cultures indiennes que l'on peut observer au Mexique ne sont pas, et de très loin, des cultures "intactes" et purement indiennes. Elles sont au contraire le fruit d'une très forte acculturation, d'un métissage matériel et culturel de très grande ampleur. Pourtant, une proportion considérable de personnes (entre 9 et 12% de la population) se considèrent encore et sont considérées comme indiennes, et vivent de fait isolées géographiquement dans ce qu'Aguirre Beltrán a pudiquement appelé les "régions de refuge".⁵

On peut analyser les pratiques indiennes comme un mécanisme de défense face à l'acculturation/ethnocide⁶, mécanisme très bien décrit par Lourdes Arizpe⁷. Dans le cas des populations indiennes des environs de Mexico, elle montre comment les communautés envoient un certain nombre de leurs membres en ville, afin d'en ramener pour leur famille et l'ensemble de la communauté l'argent et les biens métis considérés comme indispensables à la survie de la communauté en tant que telle. La migration se fait un peu comme une expédition de rapt et de grappillage, avec la claire idée d'emprunter à l'extérieur de quoi alimenter une continuité autarcique, sans transformation culturelle durable ou profonde des membres de la communauté. Rigoberta Menchu,⁸ Indienne Quiché du Guatemala, en offre également un témoignage direct, quand elle raconte comment toute ou partie de sa famille émigre plus de la moitié de l'année pour travailler sur les plantations métisses, tout en continuant à se percevoir comme complètement indienne, et sans changer, ou presque, ses pratiques culturelles. S'il est certain qu'une proportion importante de la population indienne s'acculture à tout moment, les régions de refuge continuent encore et toujours à produire des excédents démographiques on ne peut plus indiens.

On a affaire, au sein des populations indiennes, à un système qui assimile la terre à la Femme, à la permanence, au territoire nourricier des ancêtres, à l'identité culturelle. C'est le foyer natal qui est l'origine et le point de retour

obligé de toutes les excursions, le point d'ancrage affectif et culturel. Le système indien qui fait des femmes le vecteur majeur de la transmission culturelle (dans sa dimension quotidienne et, dans le cadre de l'éducation des enfants), qui construit socialement les femmes comme des reproductrices scrupuleuses et strictement orthodoxes de la culture indienne, possède une grande cohérence, qui lui donne un air de fatalité naturelle. Pourtant, il s'agit bel et bien d'une "inertie providentielle". Et si on ne saurait véritablement parler de tactique consciente et théorisée, tout se passe comme si les populations indiennes avaient défini une répartition sexuelle des tâches vis-à-vis de la culture et de l'acculturation. Les hommes sont chargés de s'acculturer, si possible juste assez pour pouvoir aller chercher dans le monde extérieur ce dont la communauté a besoin (de l'argent liquide aux produits en passant par les revendications politiques), pendant que les femmes veillent sur la culture indienne qui mijote sur le "comal", chargées de personnifier et d'incarner la permanence des traditions. Dans les familles bourgeoises françaises décrites par Balzac, la richesse et le rang social de l'homme sont inscrits dans le corps de sa femme, sa visible santé, ses parures, son langage et sa tenue. Dans les communautés indiennes, l'homme indien qui n'a rien, a toujours sa femme. Il n'a plus les vêtements indiens, il affecte de parler espagnol, mais sa "moitié" matérialise sa culture, monolingue, farouche, typique à souhait dans ses vêtements traditionnels, ses habitudes quotidiennes, ses savoirs et ses croyances. En elle, l'homme indien possède sa culture comme un objet qui se reproduit presque mécaniquement. Car la femme est dépourvue de toute marge de choix, dépouillée méthodiquement de toute capacité d'innovation ou d'intervention, et soigneusement écartée des contacts acculturants.

Il s'agit semble-t-il d'un mécanisme de défense culturelle particulièrement cohérent et efficace, puisqu'il a permis à ces populations de continuer à exister comme telles malgré cinq cents ans de tentative d'élimination culturelle sinon physique. Ce qui doit à ce point attirer notre attention est que ce modèle n'a rien d'original. On en trouve la trace dans la Corse rurale de la fin du siècle dernier, comme nous l'apprend la lecture des travaux de Martine Bracconi-Cavelot.⁹ La situation des femmes corSES, aussi bien comme groupe social au statut particulier que par rapport à la scolarisation, est étrangement semblable à celle des indiennes chiapanèques en 1991 : communautés rurales-paysannes, langue traditionnelle, situation d'isolement géographique, destin d'épouse et mère, non-scolarisation, poids écrasant des tâches domestiques tant pour les mères que pour les filles, en raison de la taille impressionnante des familles et de la non-participation des hommes. On peut même le trouver actuellement dans les discours des femmes militantes de l'extrême droite en France, recueillis et analysés par Aline

Erdenet¹⁰ : si nous (les femmes-mères) ne restons pas au foyer pour nous y occuper de nos enfants et leur inculquer les valeurs traditionnelles françaises menacées, notre culture sera irrémédiablement anéantie par le métissage et le laxisme du système scolaire "rouge".

Le cercle vicieux de la défense culturelle : la forteresse vide du non-développement culturel

Tout le monde s'accorde sur un constat : les populations indiennes ont réussi à survivre "culturellement", et chacun/e d'admirer ou de se lamenter d'une telle persévérance. Cependant, on voit bien qu'il ne s'agit que de survie. Les populations indiennes rurales du Chiapas en sont un exemple particulièrement significatif : l'impression qui s'en dégage est du repli sur soi, d'une attitude défensive et presque apathique au plan "culturel". Le temps paraît figé, la population semble enfermée dans une rigide orthodoxie culturelle qui fait le gros dos devant le monde extérieur. L'heure est à la répétition des gestes du passé, dont le sens profond s'égare peu à peu mais auxquels on se rattache à l'aveuglette. À moins que ce ne soit la marginalité et la misère qui donnent cet aspect d'immobilité.

En tout état de cause, il ne s'agit pas d'une situation très enviable, mais bien plutôt d'un pis-aller en l'absence de solution alternative. Or, précisément, le système de reproduction culturelle "mis au point" par les populations indiennes semble bien davantage contribuer à perpétuer cette situation d'apathie et de survie, plutôt qu'elle ne constitue une base positive de développement culturel. Tout se passe comme si les populations indiennes s'étaient elles mêmes mises en situation d'étouffer lentement dans une répétition traditionnelle qui ne leur permet pas de contrebalancer les influences extérieures. Les pressions économiques et politiques deviennent chaque jour plus incontournables, les communautés les plus éloignées voient arriver le système monétarisé, capitaliste métis, les terres s'épuisent et poussent des familles entières à émigrer, les sectes de toutes obédiences se multiplient et sèment la division et la confusion, provoquant elles aussi la scission des communautés et l'expulsion d'une partie de leurs membres. Et l'on voit mal comment le système indien pourrait faire face victorieusement, et une fois pour toutes, aux nouvelles situations qui se présentent.

Les femmes transmettent et reproduisent la culture indienne, mais elles ne possèdent en partage qu'une partie de cette culture, leur part réservée. Comme l'énonce Nicole Claude Mathieu¹¹ :

"Qu'il s'agisse des représentations, des valeurs, de l'idéologie ou des biens matériels, quel est par définition le partage entre dominants et dominés,

sinon le partage inégal ? (...) Dominants et dominés — ici hommes et femmes — ne reçoivent en partage comme on dit, ni la même quantité ni la même qualité d'informations sur les connaissances, les représentations et les valeurs. Je parle ici bien sûr des informations initiatiques lorsqu'elles sont différenciées selon le sexe, mais aussi des informations qui sont censées être communes. De plus, l'information serait-elle théoriquement "la même", l'expérience vécue n'est pas semblable de part et d'autre de la barrière"

Pour ne donner qu'un seul exemple, les femmes n'ont pas une maîtrise identique de la langue, comme le montre ailleurs Marina Yaguello¹² : elles ne sont pas censées connaître la langue du pouvoir religieux, celle qui sert à énoncer les mythes, ni celle des techniques agricoles, pas plus que le langage "fort" des discussions sexuelles et des argots. Les femmes indiennes se taisent en public, ne mêlent pas à leurs propos de termes espagnols, ne parlent pas aux inconnus : autre connaissance et autre usage de la langue maternelle. Bien entendu, l'accès à la langue du pouvoir absolu, l'espagnol, leur est soigneusement restreint. L'ensemble des connaissances, valeurs et pratiques culturelles est traversé par cette séparation : domaine des femmes/domaine des hommes. Il en est ainsi pour les savoirs agricoles et culinaires, pour l'accouchement et les cérémonies religieuses, pour le tissage des vêtements et celui des chapeaux, pour le lavage du linge et pour le comportement à adopter en ville. Chaque côté a sa version propre de la même chose, et chaque côté possède aussi des savoirs spécifiques, que l'autre ne doit pas connaître ou feindre d'ignorer. La part dévolue aux femmes, et sur la base de laquelle elles doivent assurer, de génération en génération, la reproduction culturelle, est une base étroite et largement dévalorisée aux yeux des hommes.

À chaque nouvelle génération, le problème se pose à nouveau. Le rôle dans lequel les femmes sont enfermées ne peut produire que des conflits, chez elles, chez les hommes et chez les enfants. La femme reproduit et conserve la culture sous l'œil jaloux du mari qui, lui, prend les libertés qu'il juge nécessaires et contredit en permanence les normes qu'elle respecte scrupuleusement. Les enfants sont pris entre deux feux, et naviguent à vue selon leur sexe dans la "bulle culturelle" du foyer, si contradictoire. Le passage par l'école a tendance à les tirer du côté du père, de la liberté par rapport à la norme culturelle, surtout pour les garçons puisque les filles sont écartées de la scolarisation. Mais cette liberté est aussi un dépouillement, un déchirement, une perte de repères que rien ne vient vraiment remplacer, puisque ni l'école ni la société mexicaine n'ont vraiment grand chose à proposer aux populations indiennes. Pour les hommes, qui sortent de la communauté et se heurtent de front au racisme et au mépris de leur culture, la solution facile consiste à reporter ce mépris sur les femmes, à se

débarrasser sur leur femme du poids de la culture indienne avec laquelle ils entretiennent un rapport ambigu, distancié.

Cette culture dont les femmes sont les gardiennes vierges, les dépositaires, les symboles vivants, n'est que la moitié d'une culture. Qui plus est, c'est une culture à demi-morte, portée par des personnes qui ne sont plus vraiment des personnes, puisqu'elles ont été transmutées en réserves culturelles. Leur capacité à faire vivre cette culture est théoriquement quasi nulle : elles la transmettent à l'identique, elles en assurent la survie quotidienne, mais elles ont été rendues incapables de lui donner le dynamisme, la force d'adaptation et d'innovation, la créativité indispensable à la vie.

On se trouve devant une culture indienne-femme sur laquelle les hommes indiens reportent le mépris métis, et des femmes trop démunies culturellement pour présenter une image nouvelle, dynamique, attrayante et forte des cultures indiennes. Il s'agit bel et bien d'un cercle vicieux où l'on ne peut ni avancer, ni reculer, mais simplement attendre que les inéluctables poussées venues de l'extérieur mettent fin, tôt ou tard, par épuisement, au système.

Pourtant, certaines choses évoluent, lentement. La scolarisation progresse peu à peu, et même si ses objectifs ne sont pas clairs, elle transforme la réalité d'un certain nombre de femmes. De même, certains projets d'alphabétisation, de production coopérative, font une brèche dans l'horizon fermé des femmes. L'INI stimule une certaine auto-organisation des femmes en tant que telles. Les organisations indiennes, passablement contrôlées par le Parti Révolutionnaire Institutionnalisé (PRI), n'ignorent plus totalement les femmes et donnent l'occasion à un petit nombre d'entre elles de prendre la parole. Cette parole saura-t-elle se libérer des influences qui lui sont étrangères (PRI, camarades masculins, maris et pères ?) Saura-t-elle proposer des alternatives que les populations indiennes reconnaissent pour leurs ? Une comparaison avec la situation des populations indiennes au Guatemala, d'où est issue une femme indienne si "atypique" comme Rigoberta Menchu, montrerait sans doute davantage de raisons d'espérer.

On a vu par quel mécanisme les cultures indiennes au Mexique ont survécu pendant un demi-millénaire, dans des conditions on ne peut plus adverses : il s'agit d'un système dans lequel une stricte répartition des rôles fait des femmes, des mères, et les transforme en corps social chargé de la reproduction matérielle et culturelle, au prix d'un dessèchement de leur personnalité, comme des cultures indiennes rigidifiées, fermées, au bord de l'étouffement. Il semble qu'il ne s'agisse pas d'une stratégie clairement planifiée, mais bien plutôt d'un enfermement progressif des populations indiennes dans une attitude défensive, qui a cristallisé les tendances patriarcales traditionnelles des populations indiennes existantes de division

sexuelle des rôles sociaux. Pour que les cultures indiennes du Mexique vivent et se développent, il faudrait qu'elles se détachent du corps des femmes-mères dans lesquels elles sont prisonnières et qu'elles emprisonnent en retour. L'objectivation de la culture dans le corps des femmes, et des femmes dans le rôle de machines à reproduire, ne peut que créer l'inertie et augmenter les conflits culturels, en étouffant toute créativité et tout dynamisme. Pourtant, l'heure est au changement ou à la disparition, et les populations indiennes en sont conscientes. Une partie de leur sort est entre leurs mains, entre les mains des Indiennes.

Notes

- (1) Pour une description des cultures indiennes du Chiapas, voir : Favre, Henri : *Changements et continuité chez les Mayas du Mexique. Contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, Paris, Anthropos, 1971 et du même auteur "La paysannerie indienne du Chiapas : de l'intégration au développement séparé", *Etudes Rurales*, Paris, Janvier-Juin 1981. On verra aussi Nash, June : *Bajo la mirada de los antepasados*, Institut Indigéniste Interaméricain, Mexico, 1971. Pour entendre directement les voix indiennes : Pozas, Ricardo, *Juan Perez Jolote, biografia de un Tzotzil*, Mexico, 1952, et Aubry, André, *Les Tzotzil par eux-mêmes*, l'Harmattan, Paris, 1988.
- (2) Modiano, Nancy, *La educacion indigena en los Altos de Chiapas*, SEP-INI, Mexico, 1972.
- (3) Chamoux, Marie Noelle, "Les savoir-faires techniques et leur appropriation : le cas des Nahuas du Mexique", *L'Homme*, Septembre-Décembre 1962, Paris.
- (4) Pour plus de détails, voir Falquet, Jules-France, *Scolarisation des populations indiennes du Chiapas au Mexique : dynamiques d'acculturation et rapports sociaux de sexes*, Mémoire de DEA, IHEAL, Paris, 1991.
- (5) Aguirre Beltran, Gonzalo, *Regiones de refugio*, INI, Mexico, 1973.
- (6) Voir l'ouvrage collectif, *Indianidad, etnocidio y indigenismo*, Institut Indigéniste Interaméricain, CEMCA, Mexico, 1988 (paru en français en 1982).
- (7) Arizpe, Lourdes, *Indigenas en la ciudad de Mexico : el caso de las Marias*, SEP Setentas, Mexico, 1975.
- (8) Menchu, Rigoberta, *Moi, Rigoberta Menchu. Une vie, une voix, la révolution au Guatemala* Elizabeth Burgos éditrice, Collection Témoins Gallimard, Paris, 1983.
- (9) Bracconi-Cavelot, Marie, "L'éducation des filles en Corse rurale fin dix-neuvième, début du vingtième siècle", in *Pénélope, Pour l'histoire des femmes*, n°2, Groupe d'études féministes de Paris VII et Centre de Recherches Historiques de l'EHESS, Paris, Printemps 1980.
- (10) Erdenet, Aline, *Les femmes militantes de l'extrême droite en France : une autre façon d'être féministe ?*, à paraître, communication personnelle.
- (11) Claude Mathieu, Nicole, "De la conscience dominée", in "L'arraisonement des femmes", essais en Anthropologie des sexes, réunis par N. Claude Mathieu, *Cahiers de l'Homme*, EHESS, Paris, 1985.
- (12) Yaguello, Marina, *Les mots et les femmes*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1978.

Tous des Indiens ? La "réindianisation", force ou fiction

Débats autour des essais de Guillermo Bonfil Batalla

Martine Dauzier*

Juillet 1991, curieux ou symbolique mélange. L'éclipse solaire se vivait à grand renfort d'astronomie maya, de Président aux pyramides et de cérémonies huicholes, tandis que l'âpreté des conversations sur le Traité de Libre Commerce avec les Etats-Unis agitait les revues politiques. La Chambre des députés décidait d'inclure une référence aux peuples indigènes dans la Constitution¹ et le Sommet Ibéro Américain de Guadalajara, en présence du roi d'Espagne, entendait résonner des discours à la gloire des liens culturels ancestraux. Tout semblait prêt pour un peintre de mural !

Dans les mêmes jours disparaissait accidentellement l'anthropologue Guillermo Bonfil, et resurgissaient les débats sur son essai à succès *México Profundo, una civilización negada*. Ne préparait-on pas 92 ? "Mexique profond", "Mexique imaginaire" lequel se donnait ainsi à voir ? *Penser notre culture*, son dernier ouvrage venait à peine d'être publié. C'était le moment de mettre en perspective ses arguments sur un nouveau projet de civilisation avec les discours de ceux à qui ses pages étaient destinées : "d'eux j'ai voulu apprendre. Ceci ne peut que leur être dédié : aux Indiens du Mexique." Quelle relecture faire de dix ans d'anthropologie critique (sans reprendre les travaux de terrain ni ceux du fonctionnaire, mais seulement ceux du porte-voix des discours indianistes depuis *Utopie et Révolution*. La pensée politique indienne contemporaine en Amérique Latine) autour d'un des thèmes les plus discutés, celui de l'existence d'une culture nationale métisse ?

L'émotion, l'indignation parfois, la discussion toujours avaient accompagné la parution en 1987 du best seller de l'anthropologie mexicaine, *México Profundo*. Il s'en dégagait une attention renouvelée à la visibilité de l'Indien dans la société mexicaine, à ses capacités de résistance et d'intervention.

* Paris XII, CREDAL-ERSIPAL.

Sans aucun doute éveilleur de conscience, Bonfil avait, dès la fin des années soixante-dix, bataillé contre les soupçons trop rapides disqualifiant, dans les nouveaux courants indiens, des "Indiens" qui prenaient la parole parce qu'ils ne l'étaient plus, contre le discrédit immédiat pesant sur des groupes professionnels d'instituteurs bilingues "seulement en quête de reconnaissance sociale", sur des institutions nouvelles inventées, disait-on, pour être manipulées. À propos des Conseils suprêmes ethniques, il est vrai organisés d'en haut par le syndicat paysan gouvernemental et les cadres de l'Institut National Indigéniste, aussitôt très critiqués, il écrivait : "cependant, la réalité des conseils suprêmes est loin d'être homogène. S'il y en a certains virtuellement inexistantes et complètement éloignés des problèmes que vivent les populations qu'ils disent représenter, d'autres sont récupérés par leurs propres bases, et convertis en réels instruments de lutte. Leur avenir n'est pas écrit."² Il n'avait pas tort, le Conseil National des Peuples Indigènes ayant dû accepter dans les années 1980 de houleuses confrontations au lieu des habituelles séances de légitimation officielle, certains conseils suprêmes ayant donné naissance à d'autres organisations délibérément d'opposition.³ Il décelait avec raison et rapidité l'extension politique (saisissable dans la presse aussi) de ce Mexique indien, ainsi que son expansion géographique — en un temps où l'on parlait plutôt de la pénétration culturelle de la ville dans les campagnes — à propos de la présence croissante de quartiers à forte immigration indienne dans la métropole, ce que le maire de la capitale, M. Camacho Solís, et l'INI prendraient finalement en compte institutionnellement en 1991, les estimant à une population de deux millions.

Un pays indien par l'espace et le temps

Ces pistes heureusement ouvertes s'incrivent dans un discours sur l'identité indienne, âme du Mexique profond, dans une revendication de l'Indien-origine qui serait aussi l'Indien-permanence. On voit l'anthropologue réagir à la fois à la vision atomisée de scientifiques repliés chacun sur "leur communauté" et à la politique d'exclusion par mise à distance qui peut être le fait des institutions. *Mexico Profundo*, dans ses premiers chapitres, cherche à conduire un intellectuel, et un vaste public, vers la réappropriation d'une terre, à figurer une sorte d'"Identité du Mexique" grâce à un intérêt nouveau, un premier regard soudain porté sur des territoires, des paysages, des toponymes et des visages qui n'est pas sans rappeler les promenades érudites d'un Braudel dans *L'Identité de la France*. Mais l'histoire comme enquête laisse la place à une vision plus mythique, à une genèse qui insisterait sur l'originel et la cosmovision. L'anthropologue change de place : il se met à la place des "hommes de maïs", voit l'ensemble

du Mexique avec leurs yeux, retrouve un Mexique voulu essentiel (celui de l'être profond), se réapproprie la beauté du monde au temps des désastres écologiques, le sens du monde dans le sens des toponymes, sort des "régions de refuge" pour suivre non pas 5 à 7 millions d'Indiens comme le disent les recensements peu sûrs de la population indienne mais 12, peut-être 15. À ce "réel" soudain si ferme, celui de la terre et des millénaires, ne peuvent que s'opposer les fantasmes du "Mexique imaginaire", "l'inauthenticité"⁴ de ceux qui généalogiquement ou culturellement, oligarchie politique et économique, grands médias⁵, viennent d'ailleurs, et trouvent, eux, des univers de refuge, Europe, Etats Unis, Occident en un mot.

Malgré des nuances apportées çà et là, les historiens trouveront suspecte une insistance trop forte sur les racines, la continuité, pour ne rien dire de la négation parfois de l'occidentalisation. Position plus militante que scientifique, bien dans la ligne des défenseurs de l'ethnie des années soixante-dix, ou... de la nation des années 1870, si l'on en croit Renan : "L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la formation d'une nation."⁶

La disparition du métis

Le phénomène de fascination par l'Europe puis par les Etats-Unis est bien connu dans nombre de pays d'Amérique latine, mais, et c'est là que surgit ce qui fit scandale dans les thèses de Bonfil, le Mexique n'était-il pas différent ? Comment oublier le Mexicain par excellence, le métis ? Depuis la Révolution au moins, l'homme qui dans le présent fait imaginer l'avenir, celui par qui "se forge la nation", c'est le métis, en qui se fondent les différences et s'oublient les violences. Plus ou moins d'"indien" entre Vasconcelos et Gamio dans "la race cosmique"⁷, mais métissage de toute manière pour ancrer la nation, pour chanter la nation, non sans une rhétorique pesante : "Identité de contraires dont le choc fit naître une nouvelle réalité : le Mexique ; (...) nationalité en création constante qui exige effort et imagination pour se réveiller avec un visage nouveau sans perdre l'expérience du passé"⁸ surtout lorsqu'à ces envolées (que l'on retrouverait dans le dernier "Rapport à la nation" du Président Salinas) répond une pratique discriminatoire envers les populations indiennes.⁹ Et de fait il s'agit d'abord de résister pour Bonfil à des discours falsificateurs qui s'en tiennent trop facilement à quelques alibis, pour faire croire à une société harmonieusement "métissée".

Pour échapper à cette mystification, le métis n'existe plus, c'est seulement un Indien qui n'a plus conscience de l'être. Du "nous devrions tous être des métis" des débats pré ou post révolutionnaires il faut passer à "nous sommes

tous des Indiens", car quiconque présente des traits culturels rappelant les communautés indigènes ("formes de conduite et de pensée, aspirations") est indien, sans parler des traits somatiques, à utiliser avec prudence reconnaît l'anthropologue... qui finit par les utiliser. Les similitudes entre les ejidos métis et les communautés indigènes dans la vie quotidienne l'emportent sur les différences ; dès lors qu'il y a organisation, solidarité, Bonfil retrouve l'Indien, indien car il y a maïs, indien dans les marchés car les légumes et les fruits y sont différents des marchés occidentaux, indien dans les villes dès lors qu'il y a saint patron et organisation de quartiers, indien par les liens familiaux etc.

La liste non exhaustive de traits dont G. Bonfil reconnaît parfois le caractère isolé n'est pas toujours assez convaincante pour qu'on puisse affirmer qu'il y a là "culture fondamentalement indienne". Ces analyses enseignent une sorte de présence indienne absolue, mais les arguments laissent parfois perplexe. En quoi, par exemple, toute perception de communauté nous renverrait-elle nécessairement à l'indianité ? Des solidarités paysannes autres ne sauraient-elles exister ? À une sorte de populisme indianiste enthousiaste semble répondre une vision misérabiliste de tout ce qui n'est pas l'Indien.¹⁰ Une étude lexicale des descriptions montrerait que les catégories de l'un, de l'harmonie, donc du Sens, caractérisent l'indianité tandis qu'un regard féroce est porté sur les classes populaires désorganisées, dépossédées, aliénées, mais surtout ridicules comme tous les demi-habiles. Il faut donc les sauver avec la même volonté apitoyée que celle, condamnée par ailleurs, des indigénistes qui cherchaient la "rédemption de l'Indien". L'Indien, autrefois bouc émissaire des hommes de progrès, deviendrait alors l'Indien sauveur de tous les Mexicains ou presque.

Cette absorption soudaine, ce renversement du statut de minorité à celui de majorité n'est pas sans réserver des surprises. À force de rechercher *lo indio* au milieu "des succédanés pour classes moyennes urbaines entre les chromos, la télévision et les fauteuils en simili-cuir", n'est-ce pas un peu bizarre de le confondre avec "ces élans de patriotisme un peu chauvin, au cœur d'une nuit folklorique, " typique "pour l'ami de la veille venu d'El Paso"¹¹ ? Indien, le cinéma des années quarante, indienne, la musique ranchera ? Et mentionner, dans un entretien de 1991, les groupes métis ("Mouvement Millénariste" "Restauration de la culture d'Anahuac") fait la part belle dans le processus de "réindianisation" à des mouvements vraiment ultra-minoritaires, folkloriques, sans prise aucune sur la société.

Ce discours, encore nettement marqué par les anathèmes de l'indianisme¹², promeut une sorte de revanche par la réindianisation à tout vent, qui serait le seul moyen d'échapper à la "schizophrénie", condamnation scandée un peu facilement. Dès lors que d'autres perspectives s'ouvrent (une ouverture

demandée par certaines communautés et non intégration forcée), l'école, le bilinguisme, les élections, elles conduisent automatiquement, à en croire l'anthropologue, à des comportements schizophréniques puisqu'elles introduisent une coupure dans l'être de chacun. "Quitter ce que nous sommes", voilà la grande crainte, décrite avec un extrémisme qui dénie, dès le principe, toute positivité au changement individuel, à la multiple appartenance.¹³ Or le risque que fait courir l'école tient-il aux principes" prétendument universels "de l'école ou à l'insuffisance de leur application ? Le système démocratique est-il fictif à cause de son emprunt aux constitutions occidentales ou à cause des abus volontaires du parti au pouvoir ?" Tout est un modèle étranger¹⁴, "cela suffit à la condamnation. "

À qui profite la réindianisation ?

Dans la ligne indianiste (dans un pays qui n'en avait jamais été l'avant-garde) mais 20 ans après, le droit à "l'utopie" n'est pas, nous semble-t-il, sans risque ; 20 ans après, donc en pleine catastrophe économique. Dans cette fin des espérances, la perspective de chercher la solution où se trouvait, disait-on, l'obstacle, le problème, les "boulets du développement", la perspective d'un retournement radical, est intellectuellement tentante et moralement satisfaisante. La réindianisation offre une visée politique cohérente avec des projets défendus dans d'autres forums par l'anthropologue, concernant l'avenir des communautés indigènes à proprement parler : la revendication non plus de terres à travailler mais de territoires à gouverner, les "territoires ethniques" et la reconnaissance officielle de formes de gouvernement autonomes. Si l'on veut à la fois éviter la solution des "réserves" et les risques de conflits violents dans les zones de contact avec les autres communautés paysannes, il faut faire disparaître la spécificité des métis. On nie à l'avance un problème qui ne manquerait pas de se poser partout ou presque. Avec quelle efficacité ?

D'autre part, la marginalisation ne guette pas seulement les Indiens mais une grande partie des classes moyennes, empêchées, après 1982, de participer au grand marché de la consommation moderne. La réindianisation appelée de ces vœux dédouane intellectuellement et historiquement, en assurant une plus grande visibilité à l'Indien, mais se garde de proposer des solutions d'intervention sur la situation pour les Indiens, autonomie oblige, et pour toutes les couches populaires. Au fur et à mesure que la conscience de l'identité se fait plus chaleureuse, celle de la responsabilité et de la solidarité nationale risque de s'affaiblir.

Le discours identitaire peut être détourné, plus vite que le discours nationaliste, en reconnaissance de la rareté, en acceptation de la pénurie.

Suivre, en 1991, une rencontre régionale du programme Etnias (à l'intérieur du programme gouvernemental de Solidaridad) montrait assez que les leçons sont vite tirées. De très nombreux participants venus des montagnes de Nayarit et de Jalisco se distribuaient en plusieurs ateliers : l'un sur la médecine traditionnelle — très fréquenté — autour des impressionnants guérisseurs huichols, un autre sur les micro-entreprises, un autre sur les traditions culturelles et l'emploi des caméras vidéo, un autre enfin sur les droits de l'homme. Le programme de l'Etat se coule dans le moule de l'intervention mesurée dans tout le respect dû à l'être des communautés. Mais la médecine traditionnelle coûte moins cher, aussi, qu'une infrastructure hospitalière, les micro-entreprises doivent ensuite se débrouiller avec les lois du marché. L'Etat ne pêche plus par "esprit de système à prétention universaliste" et ne se perd plus dans des projets à fondements "imaginaires", il semble se suffire d'une action d'ONG, sensible à une "civilisation", débarrassé (enfin ?) d'un "projet national".¹⁵ Le combat contre l'intégration forcée n'est-il pas déjà, dans ces conditions, un combat d'arrière-garde ? De semblables risques pèsent d'ailleurs sur l'ensemble du programme de Solidaridad pour les zones populaires défavorisées, les actions de solidarité, qui sont dans un premier temps efficaces, ne le nions pas, remplaçant les relations, droits et devoirs, de l'Etat et du citoyen. On pourrait suivre, à ce propos, les thèses de G. Bonfil et estimer que paysans métis, habitants des quartiers pauvres de Mexico et Indiens sont maintenant considérés et traités de la même façon. Réindianisation bien comprise ?

Une problématique utile ?

Puisque l'anthropologue désirait faire voir, pour une fois, selon ses propres termes, le Mexique depuis l'intérieur et non selon les critères de l'Occident, il convient de vérifier si un tel discours se retrouve dans ce que disent les groupes et leaders indiens des organisations poussées sur le devant de la scène médiatique par le Cincentenaire¹⁶.

Il est sûr que le Front Indépendant des Peuples Indiens (FIPI), créé en 1988, et actuellement la cheville ouvrière du Conseil Mexicain de Résistance Indienne et Populaire, retrouve des thèmes connus à propos de l'échec de la solution par le métissage¹⁷. Mais dans le langage des représentants indiens, la réflexion sur le métis est souvent associée à des références génétiques. Métis, "mot parfois difficile à supporter" pour Floriberto Diaz, leader mixte, car rappelant les viols depuis la Conquête, celui qui désigne "le fils non désiré ni par son père ni par sa mère", "agressif, combatif et fragile". Sa conclusion nous éloigne du rêve de la réindianisation facile : "C'est le prototype du latino-américain, mais pas nécessairement l'idéal des Indiens".¹⁸

Or cette mise à distance qui fonde l'altérité assure la possibilité d'une alliance entre ceux que la pauvreté exclut, l'ouverture d'un "dialogue en respectant (leurs) lieux et (leurs) spécificités". La visibilité politique et l'efficacité des luttes ne s'appuient pas sur l'indianité supposée de ceux qui sont déjà ailleurs, mais conduit à s'adresser à ceux, quelle que soit leur origine, qui partagent une égale condition d'opprimés. La spécificité culturelle à réimaginer compte moins que la coïncidence sociale, car si le piège du métissage malgré eux ne se referme plus sur des Indiens qui ont pris la parole, la rédemption culturelle des métis ne les concerne pas vraiment.

De réels freins à la désindianisation : démocratie, nation, Etat ?

Là où G. Bonfil, face à l'intégration forcée et manquée, lance le défi de l'utopie, une sorte de grande fusion "civilisationnelle", les organisations indiennes du début des années quatre-vingt-dix insistent plutôt sur des pratiques plurielles, sans dédaigner la "fiction démocratique à l'occidentale". L'ouverture géographique et culturelle, car ouverture consciente, voulue, il y a de plus en plus, passe par d'autres réseaux, où est en jeu le frein à la désindianisation dans le présent. La communauté porte son intérêt par exemple sur les migrants jusqu'à Mexico ou, surtout, Los Angeles. L'apprentissage des luttes syndicales et civiques en Californie a sensibilisé aux possibilités de la lutte démocratique en pays mixtèque : "ici, dans le municipe, on élit démocratiquement les représentants. Aux Etats-Unis les migrants le savent, arrivent avec des informations : "maintenant les nouvelles autorités du municipe ont été élues démocratiquement "et les gens sont fiers de le savoir".¹⁹ Même remarque en pays zapotèque : "la dernière étape de la lutte contre les caciques nous a offert des surprises. Les gens sur lesquels nous ne comptons pas, quand ils ont appris ce qui se passait ici, ont proposé de participer. Aux Etats-Unis quand ils ont connu la victoire ils ont commencé à s'organiser et ont décidé de coopérer avec le tequio (contribution communautaire). Ils se réunissent, ils discutent, se tiennent au courant."²⁰ Les migrants fournissent une aide financière pour les fêtes et les projets de la communauté et continuent d'y être reconnus.

Parallèlement les mouvements indiens les plus actifs, localement ou régionalement, s'emploient à ne pas se couper de la nation vue d'une manière traditionnelle. Certaines grandes figures appartiennent aussi à leur histoire, et Tata Vasco, Hidalgo, Zapata entrent dans les argumentations de paysannes, qui ne sont pas passées par l'école, dans des communautés fort actives de Tepotzlan : "Hidalgo a soutenu les pauvres, pour qu'ils cessent d'être esclaves. Il s'est mis à la tête des Indiens, il a défendu ses ouailles. Ils l'ont tué". À chaque étape de la formation de la nation, la revendication

d'une participation est entendue : "Grâce à la lutte des armées d'Indiens, de Noirs et de métis pauvres, Mexico devint un pays indépendant", puis "Durant le Porfiriato, notre pays tomba dans les mains des étrangers, ce qui fit se lancer dans la rébellion des centaines de communautés, et les peuples indiens sont des précurseurs de la Révolution mexicaine"²¹.

Les luttes prennent la nation et son potentiel comme garant, potentiel économique, potentiel culturel, la réalité mexicaine et pas seulement ethnique, son patrimoine, étant mis en avant pour expliquer un refus de barrage ou de voie de chemin de fer. Histoire en commun, terre en commun, les mouvements indiens savent manier plusieurs appartenances avec une réelle force de conviction. Le nous indien devient un nous mexicain alors que l'on reproche au gouvernement de céder aux étrangers : "nous allons passer du côté des gringos, ou" les Japonais vont tout acheter"²². Pour le FIPI, "il n'y a aucune tentation de séparatisme car nous ne pouvons pas jouer avec l'histoire. Impossible, la République Maya ! "On aurait tort de croire encore comme un éditorialiste de l'Excelsior en juillet 1991 que" souvent, en face des grands problèmes du pays, les indigènes, à l'exclusion de leurs communautés et de leurs angoisses immédiates, restent indifférents. C'est comme une sorte de vengeance historique. Il semble qu'ils nous regardent passer comme nous sommes passés si longtemps à leurs côtés sans les voir ". Les leaders de communautés, y compris à la base, très au courant de l'actualité politique mexicaine, voient dans la nation l'espace de médiation entre leurs demandes et les pressions de l'internationalisation, même s'ils savent, surtout dans les mouvements plus vastes, varier les lieux de pression et de négociation, les états ou Mexico, la presse (mais pas la télévision qui leur demeure interdite), l'ONU et les ONG, etc. "

Le projet national, parfois même nationaliste, appartient autant à la catégorie du "profond" que de "l'imaginaire", et il serait trop facile de le déconsidérer en le qualifiant d'"aliénation". L'étranger semble moins celui qui adopte les principes, les objets et les modes de l'Occident que l'étranger d'une autre nationalité, "nouveaux envahisseurs" du Mexique, Anglais au XIXe siècle, Américains, fonctionnaires du FMI, en face de qui ils parlent eux, comme membres de la nation mexicaine. Les discussions sur le Traité de Libre Commerce raniment ce genre de ferveur et de demande d'action et de résistance de l'Etat.

Car même les plus résolus dans l'autodétermination demandent une réelle intervention étatique globale et concertée : infrastructures, parfois lourdes, toujours nécessaires, la route, la clinique, l'école, y compris la boutique de la CONASUPO et ses engrais à condition qu'ils soient de bonne qualité et qu'ils arrivent à temps. Plus ces groupes ont lutté sur le terrain de l'autonomie, plus ils ont réussi à se libérer des caciques, à prendre

politiquement les municipalités, plus ils règlent communautairement, sans y mêler personne, leurs rapports à la tradition culturelle et plus aussi ils savent, sur d'autres plans, quoi demander à l'Etat dont ils sont citoyens.

La volonté de la communauté zapotèque de Yalalag de reprendre une forte production de maïs permet ainsi un court développement, très culturel, sur "le maïs, racine de l'indigène" tout en répondant à une double attente : éviter la dépendance, ne pas multiplier les possibles instruments de pression d'un gouvernement qui maîtriserait l'approvisionnement par la Conasupo, assurer une survie en cas de crise forte. Mais c'est aussi s'opposer au désengagement de l'Etat : "si ce maïs il l'achète aux Etats-Unis, le Gouvernement va se débarrasser de nous, il va abandonner d'assurer les services médicaux, ceux de l'éducation, sous prétexte qu'il nous donne du maïs, alors que le maïs nous pouvons le produire".²³ Ces propositions indiennes, celles aussi touchant moins la *défense* de la langue-héritage, langue-permanence, que son *usage* dans les négociations comme instrument de lutte et d'unification manifestent que, comme le dit J. L. Amselle à propos de l'Afrique, "la culture se dissout dans un ensemble sériel ou dans un réservoir de pratiques conflictuelles ou pacifiques dont les acteurs sociaux se servent pour renégocier en permanence leur identité. Figer ces pratiques aboutit à une vision essentialiste de la culture qui à la limite est une forme moderne du racisme".²⁴

La limite laisse bien loin, assurément, l'auteur du *Mexico Profundo* qui a su mettre au centre d'un débat intellectuel ceux que l'on s'attache à appeler "minorités", lui dont la mémoire fut chaleureusement célébrée par les mouvements indiens. Ses chevauchées dans les millénaires et l'espace mésoaméricain apprennent sans doute au chercheur à ne pas se contenter de "sa" communauté, de "régions de refuge" qui seraient plus son refuge que celui des populations étudiées. Il montre bien que toute sortie de la communauté d'origine n'équivaut pas à une perte d'identité, parfois bien au contraire et qu'il faut donc compter avec les populations indiennes. Cependant le frein mis actuellement à la désindianisation n'autorise pas à effacer les métis, communautés paysannes ou quartiers urbains²⁵, ni les spécificités introduites par une déjà longue histoire et des volontés multiples. Et surtout, que gagnerait-on à cet élargissement fusionnel ?

Une telle "récupération" à valeur de rédemption se fait aux dépens d'une observation qui rende justice à la vigueur, à la plasticité des conduites, à la capacité d'invention des différents groupes façonnés par l'Histoire. Laissons de côté la représentation monolithique d'un monstre appelé Occident au titre de la polémique. Il resterait à situer, après la portée scientifique et éthique de la valorisation, parfois émouvante, du Mexique profond, sa dimension politique. Or, en inventant les catégories du profond, de l'imaginaire, G.

Bonfil risque de masquer les véritables adversaires et les alliés possibles, à un moment donné, de ceux dont il est solidaire. Discours plus mythique que politique privilégiant la permanence, la totalité, le retour, qui rend parfois difficile la clarification des enjeux, qui fait disparaître les cadres de la vie politique, nation, règles démocratiques etc, sans les remplacer par d'autres instruments. Il ne suffit plus en temps de crise d'inventer poétiquement une majorité, indienne ou autre, pour la faire échapper à la marginalisation.

Bibliographie

- Utopia y Revolucion*, Nueva Imagen, Mexico, 1981
Mexico Profundo, CIESAS-SEP, Mexico, 1987
Pensar Nuestra Cultura, Alianza Editorial, Mexico, 1991
"Del indigenismo de la revolucion a la antropologia critica" in *De eso que llaman antropologia mexicana*, Nuestro Tiempo, Mexico, 1970
"Rumbo a 1492" débat du 31-12-1989 in revue *Nexos*, déc 1991, n°168
"La identidad, en su hora cero" entretien du 27-02-1991, in *Uno mas Uno*, 11-01-1992
"Reconocer al indio como nucleo de la historia es el reto" communication faite au séminaire "Amerindia hacia el Tercer Milenio", San Cristobal de Las Casas, juin 1991, in *Excelsior*, 11-10-1991

Notes

- (1) Art 4 : "la nacion mexicana tiene una composicion pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indigenas. La ley protegera y promovera el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas especificas de organizacion social y garantizara a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdiccion del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomara en cuenta sus practicas y costumbres juridicas en los terminos que establezca la ley"
- (2) *Utopia y Revolucion*, p. 29
- (3) voir *La lucha indigena : un reto a la ortodoxia*, M. C. Mejia Pineros, S. Sarmiento Silva, Siglo XXI, Mexico, 1987
- (4) *De eso que llaman antropologia mexicana*, sd, Mexico, p. 54
- (5) Ce que, ailleurs précisément, l'on ne manque pas de dénoncer : voir l'article de *Newsweek* (17 fév. 1992) "Is Mexico Blond ? You might think so, watching television there."
- (6) dans *Qu'est-ce qu'une nation ?* voir E. Hobsbawm, *Nations et Nationalisme depuis 1780*, Paris 1992, p. 24
- (7) Délibérément moins chez Vasconcelos : "Tout nous lie à l'Europe et tout nous sépare de l'aborigène." *El Desastre*
- (8) Article de F Ortiz Quezada, *Excelsior* 13 I 1992
- (9) À cause de cela même les indianistes refusaient la vision radieuse du métissage insistant sur la désindianisation ; voir *Utopia y Revolucion* p. 36
- (10) Ceci n'est pas sans rappeler les analyses de J. C. Passeron sur la préférence "naturelle" accordée par la majorité des sociologues à la culture paysanne sur la culture ouvrière. Voir *Le savant et le populaire*, Paris 1989
- (11) *México Profundo*, p. 94
- (12) "La negación de Occidente no puede ser parcial ni selectiva, sino absoluta" p. 36 ; et "El mestizo es un indio deindianizado. Por lo tanto es un indio recuperable", p. 44 in *Utopia y Revolucion*.
- (13) Cela mériterait au moins une interrogation, peut-être une comparaison avec les

réflexions du sociologue anglais R Hoggart sur la "culture du pauvre" (l'une des siennes), la conscience d'émancipation, les possibilités de l'ambivalence, les valeurs du "bricolage culturel de" l'attention oblique " ; voir *La culture du pauvre*, Paris, 1970 et 33 *Newport Street*, Paris 1991.

(14) *México Profundo*, p. 185

(15) "No pudimos construir un país imaginario y sería demente insistir en hacerlo", in *México profundo* p. 204

(16) Ce rapprochement sera fait à partir d'entretiens personnels de leaders de communautés d'Oaxaca, de Morelos, de représentants de mouvements plus vastes, du Chiapas et de Guerrero, ainsi que du dépouillement de la revue *México Indígena* 1990-1991

(17) "Se nos dijo que con modificar nuestras culturas, con renunciar a nuestra diferencia, con volvernors" mestizos " , el" problema indígena "se acabaría. Muchos de nuestros hermanos se fueron con esa creencia. Renunciaron a su pueblo, se negaron a si mismos, se quedaron sin pasado, sin su gente, sin futuro. Pese a ello, allí mismo se quedaron : explotados, oprimidos. Con ello el mito del mestizaje ha quedado por si mismo aniquilado." entretien avec un responsable du FIPI (anthropologue).

(18) "La parte roja de Mexico" in *México Indígena*, n°22, p14-15

(19) "Mixtecos migrantes, Unidos allá, acá" in *México Indígena* n°13, p. 40-43

(20) *Yalalag. Testimonios indígenas*. p. 38

(21) Tracts de l'organisation "500 ans de Résistance Indienne et Populaire"

(22) Communauté de cultivateurs de nopal, près de Tepotzlan (Morelos)

(23) *Yalalag*, p. 51

(24) *Logiques métisses*, Paris, 1987, p. 10

(25) *Dans Pensar nuestra cultura*, G. Bonfil reconnaît d'ailleurs que les anthropologues ont trop dédaigné ces terrains de recherche.

Information scientifique et coopération

Aquí entre nos : Madame Paul Rivet.

JUAN CUEVA JARAMILLO

**LES INSTITUTIONS SCIENTIFIQUES ET L'AMÉRIQUE
LATINE**

**La politique scientifique et technologique du Brésil et la
conception du développement national.**

FERNANDA A. DA F. SOBRAL

LES MANIFESTATIONS SCIENTIFIQUES

**Les nouvelles politiques d'ajustement en Amérique
latine. Guadalajara, Mexique, 24-27 février 1992.**

BRUNO LAUTIER

DIALOGUES

STÉPHANE MONCLAIRE

LECTURES

Aquí entre nos *Madame Paul Rivet*

*Juan Cueva Jaramillo**

Había nacido cuando el siglo ya estaba viejo, allá en 1885. Era la señora cuencana más bella de su época. Los adjetivos sobre Mercedes podía figurar en los más melosos boleros y en las provincianas crónicas mundanas. Espiritual damita, distinguida matrona, labios de coral, ojos de cielo, piel de seda, fresca flor del pensil cuencano.

Mercedes Andrade Chiriboga de Ordóñez se había casado en 1888 con un hombre poseedor de tierras, apellidos y riquezas que se llamaba Don Ignacio Ordóñez Mata, hijo -nada menos- que de la legendaria Doña Hortensia Mata. El matrimonio le cayó cuando recién amanecía como mujer, a los trece años y los tres hijos que tuvo le llegaron en seguidilla. Michita no fue feliz como en los cuentos de hadas. Al contrario, su belleza-niña sufrió las groserías, los celos y el machismo de su marido. En 1901 vino al Ecuador la Segunda Misión Geodésica Francesa. Parte de tal misión llegó a Cuenca. Así cayó en la morlaquía un joven médico llamado Paul Rivet.

Michita enfermó un día y fue llamado a atenderle en su salud el Dr. Rivet, como correspondía a toda una matrona del estrado azuayo. A Rivet la enfermedad le interesó un pepino, pero quedó deslumbrado por la belleza de Mercedes.

Pasó lo que tenía que pasar. Se enamoraron. Mercedes decidió abandonar marido, hijos, familia, sociedad, todo, para fugarse con el desconocido médico francés. Una noche en que la luna se mostraba tímida, Michita se disfrazó de monja, montó a caballo y partió rumbo a Guayaquil. Allí tomó un barco y atravesó el ancho mar rumbo a París y al amor, mientras en Cuenca el escándalo crecía como ola embravecida por la tormenta. Obra de Satanás tiene que ser. El anticristo llega. Pacto con el maligno. Los chismes nacieron en la boca carriada de las beatas y navegaron por los cuatro ríos de Cuenca. El escándalo del siglo conmovió a la pequeña ciudad que olía a incienso y retamas en flor. Allá, en el legendario París, el médico novato Paul Rivet esperaba a Michita para curarle su mal de amores.

Al conocer el nuevo mundo, Rivet hablase interesado en la Antropología. Se dedicó a estudiar la vida y la cultura de los indígenas, comparó sus lenguas, rastreó sus orígenes. Se convirtió en un sabio. Fundó el Museo del Hombre en el palacio de Chaillot, en París.

Mercedes Andrade de Ordóñez se transformó en Madame Rivet cuando su primer marido murió en la lejana Cuenca. Rivet se fue convirtiendo, en vertiginosa carrera, también en figura de la política francesa. El nombre del sabio se regó por el planeta. Pasó a vivir en el Palacio de Chaillot junto con Michita.

Allí ocurrieron hechos que vale que les cuente tal como me los contó a mí Michita, ya muy anciana, en París: "Mi marido hacía unas reuniones los sábados en el Palacio de Chaillot. Asistían unas gentes medio raras. Me acuerdo por ejemplo de un pintor español nacido en Málaga que se llamaba Pablo. Dañaba mis manteles de seda con sus dibujos raros. Bien hábil era. También asistía un Alemán bien despeinado que sabía matemáticas y también tocar el violín, se llamaba Alberto y

* Ancien Ambassadeur d'Equateur en France

me ayudaba a hacer las cuentas del mercado.

Otro que venía era un cura medio loco que creía que el hombre descende del mono, sólo me acuerdo que se llamaba Teilhard"

Así, con la sencillez que le acompañó toda su vida, se refería a Pablo Picasso, a Alberto Einstein, a Teilhard de Chardin.

Vivió un mundo increíble. Usaba medias "regaladas por- un amigo chino de mi marido que se llamaba Ho" estaba- hablando -sin saberlo- de Ho-Chi-Min. Solía hacer "unos pastelitos que Chabela sabía preparar para Felipe". Estaba mentando a la pareja real inglesa.

Conoció también "a un hombre larguirucho y bien inteligente con una narizota que se llamaba Charles y a quien mi marido ayudó a ser Presidente de Francia". (De Gaulle, te están nombrando).

La cabeza de Michita con el peso de los años, se llenó de bellas canas y sus ojos celestes siguieron siempre- hermosos y brillantes. Rivet amó a Mercedes y le rodeó de todo lo que una mujer puede desear. Rivet vivió entre libros, papeles, piezas arqueológicas y celebridades. Viajó a los cuatro confines del mundo investigando y dictando conferencias. Sus obras se multiplicaron y sus hipótesis se discutieron en Buenos Aires y en Pekin, en Samarcanda y en Washington, en Quito y en Yakarta. El Museo del Hombre se convirtió en el centro de los estudiosos de la Antropología. Rivet fue el consultor político obligado de los Presidentes de Francia.

Un día murió Paul Rivet pues, aunque usted no lo crea, hasta los sabios tienen su final.

Michita regresó a su Cuenca de los Andes al cabo de mil años. Un día, paseando por la Calle Larga, se encontró con una compañera de escuela a quien reclamó :

- María, como es posible que no me hayas venido a visitar, ya estoy como un mes en Cuenca.

A lo que María Montesinos respondió sin dudar.- Michita ? acaso te fuiste despidiendo ?

Rodeada de su estimable familia vivió Michita sus últimos años en Cuenca en donde no se sabe quién canta más, si los Cuencanos o las cantarinas aguas del Yanuncay.

Sus largos años en París habían producido un cortocircuito en su mente entre el español y el francés.

Un día envió a su empleada a comprar pan. La guapa longuita fue a cumplir su cometido donde el señor Llerena, un viejito casi beato que vendía pan blanco caliente a las cuatro de la tarde.

Cuando la chica regresó con el pan, Michita le dijo :

- ?Y el vuelto?

- Qué vuelto pes. No me dieron ningún vuelto.

- Entonces te han cambriolado.

- No niña Michita, si solo entré, compré el pan y salí. Nadie me ha cambriolado, dijo sonrojándose pícaramente.

El incidente costó un chirlazo al señor Llerena por parte de su santa esposa, antes de enterarse que "cambreolé" en francés significa robar.

Michita murió en Cuenca pero su vida de leyenda es un divortium acuarum entre el Tomebamba y el Sena.

LES INSTITUTIONS SCIENTIFIQUES ET L'AMÉRIQUE LATINE

La politique scientifique et technologique du Brésil et la conception du développement national

Fernanda A. da F. Sobral*

Ce travail est le résultat d'une analyse des plans gouvernementaux qui ont défini la politique scientifique et technologique du Brésil de la période autoritaire à celle de la transition politique, ainsi que d'une analyse des propositions élaborées par la communauté scientifique et technologique lors du début de ce dernier gouvernement et des travaux de l'Assemblée Constituante¹. L'étude de ces documents² a eu pour objectif de vérifier le rôle prévu pour la politique scientifique et technologique dans le processus de développement national.

La période autoritaire s'est caractérisée par l'importance de l'intervention de l'Etat dans l'économie. Elle a été marquée par une industrialisation progressive et par l'internationalisation de la structure productive. L'Etat considérait le développement national surtout sous l'angle de la modernisation à travers la mise en œuvre de l'insertion du pays dans le marché international et l'attribution d'un rôle fondamental au développement technologique. Dans ce domaine, on assiste à un transfert de technologie étrangère et à un développement technologique mené par les entreprises publiques, en particulier celles qui étaient le plus associées au processus d'internationalisation de l'économie³ ou à des questions de sécurité nationale⁴.

Avec l'ouverture politique et surtout la transition politique, un nouveau concept de développement national s'impose: bien que l'Etat et la voie de l'internationalisation restent présents, l'aspiration à l'autonomie nationale se fait dominante et se traduit par la volonté de gérer la connaissance scientifique et technologique en vue de surmonter la dépendance envers les pays du centre⁵.

Les documents gouvernementaux de la période autoritaire parlaient de l'accroissement de la compétence technologique interne, mais en donnant la priorité au système technologique installé dans les centres de recherche des entreprises publiques, au détriment du système scientifique des universités et des institutions de recherche publiques. Les premier et second PBDCT encourageaient explicitement la création de centres de recherche dans les entreprises publiques (Eletrobras, Petrobras) et la création de l'EMBRAPA.

Ainsi, pendant la période autoritaire, la perspective de développement technologique à travers la participation du secteur productif se limite pratiquement aux entreprises publiques. Les multinationales installées au Brésil font du transfert de technologie et la participation du secteur productif privé (de caractère plus "national") à l'exécution et au financement de la recherche reste diffuse et

*Université de Brasília, Département de sociologie

embryonnaire (voir tableaux 1 et 2 en annexe. La compétence scientifique n'est prise en compte que dans les plans de la CAPES. Néanmoins, on constate l'installation de la recherche scientifique dans certaines universités publiques (USP, UNICAMP, UFRJ, UNB, UFRGS) et dans quelques instituts de recherche grâce aux efforts de la communauté scientifique et à certains programmes d'appui du gouvernement, limités toutefois à la politique de 3^e cycle. En outre, l'institutionnalisation du régime de travail à plein temps et le haut niveau de qualification des enseignants des universités publiques ont joué un rôle fondamental pour stimuler l'activité de recherche⁶.

L'analyse des documents officiels de la période de redémocratisation et des propositions de reformulation de la politique scientifique et technologique fait ressortir une autre conception de l'autonomie nationale. On constate un renforcement de la recherche scientifique autonome qui exprime l'idée que le cycle complet du processus de connaissance ne peut être dominé sans la recherche fondamentale.

La citation suivante illustre bien ce nouvel état d'esprit: "Réguler l'importance de la recherche scientifique ou reporter sa mise en place peut signifier l'aggravation de la situation actuelle, dans laquelle le recours à la technologie étrangère apparaît comme une alternative séduisante et presque toujours économiquement plus viable. Parce qu'elle est une composante majeure de l'application technologique future, la recherche scientifique ne doit pas être strictement subordonnée aux contraintes du présent" (Présidence de la République, 1985:203).

Cela ne signifie pas que la compétence technologique et le rôle de l'entreprise nationale aient été oubliés. La tentative de concilier compétence scientifique et technologique est affirmée dans le III^e PBDCT et dans le 1^{er} PND de la Nouvelle République (chapitre relatif à la science et à la technologie), alors que la valorisation de la recherche scientifique dans une optique de rupture de la dépendance est maintenue dans le III^e PNPG.

Cette volonté d'autonomie nationale se manifeste également dans les propositions présentées par le gouvernement et par la communauté scientifique et technologique dans le chapitre constitutionnel relatif à la science et à la technologie, ainsi que dans le texte final de la constitution.

Les propositions émanant de la communauté scientifique⁷ mettent l'accent sur la responsabilité de l'Etat à l'égard de la compétence scientifique, accordant tout de même de l'importance à la recherche appliquée et technologique développée dans les universités, les instituts de recherche et dans le secteur productif.

Les propositions émanant du gouvernement et plus encore des associations du secteur productif privé⁸ accentuent davantage le développement technologique de ce secteur.

Le texte définitif de la constitution propose que la recherche fondamentale (scientifique) soit traitée en priorité par les pouvoirs publics, et que le développement technologique soit orienté vers la résolution des problèmes du pays, tout en stimulant les entreprises à investir dans la recherche et dans l'innovation technologique.

On peut donc conclure que la période autoritaire a débouché, à travers le processus de modernisation internationalisante, sur des conquêtes effectives dans le domaine du développement technologique de certains secteurs (agriculture, aéronautique, énergie), comme le montrent les exemples de la recherche de l'EMBRAPA et de l'EMBRAER. Mais d'un autre côté, le rôle secondaire attribué à la recherche fondamentale par le gouvernement et la participation réduite du secteur privé national à la recherche scientifique et technologique ont favorisé une certaine dépendance technologique. Cette dépendance a été critiquée lors de la redémocratisation du pays quand se manifestait la volonté d'atteindre un certain niveau d'autonomie nationale. C'est alors que furent réalisés quelques efforts dans ce sens, avec l'adoption des mesures suivantes:

a) Une légère augmentation des ressources attribuées à la recherche fondamentale. Le tableau 3, qui donne le classement des institutions selon leur dotation budgétaire, montre que pendant la période de la transition politique, le CNPQ, principale source de financement de la recherche scientifique du pays, reprend la première place, à l'exception de l'année 1986 où il est dépassé par le MCT, qui regroupait d'ailleurs le CNPQ, la FINEP et d'autres organismes. De même la CAPES, principale responsable de l'enseignement universitaire de 3^e cycle (où l'on fait surtout de la recherche scientifique), passe en 1988 de la 7/8^e à la 4^e place.

b) Un certain renouvellement des priorités de recherche de l'EMBRAPA. Si le modèle chimico-mécanique de modernisation de l'agriculture a favorisé le caractère éminemment adaptatif de la recherche de l'EMBRAPA, plus récemment le processus d'appauvrissement du sol et l'importance politique prise par le secteur productif agricole moderne (qui demande des recherches de pointe) ont conduit l'EMBRAPA à s'orienter vers la production de nouvelles variétés agricoles et vers le contrôle biologique des cultures agricoles, des domaines qui sont moins dépendants du transfert d'équipement.⁹

c) Des exemples d'intégration de la recherche entre universités, instituts de recherche et entreprises publiques et privées, surtout dans les secteurs de l'informatique et de la biotechnologie.¹⁰

Ainsi, la perspective du développement national par la politique scientifique et technologique est assez complexe. La période autoritaire a encouragé le développement technologique de certaines entreprises publiques, engagées dans un projet de modernisation à vocation internationale ou dans des secteurs stratégiques, ce qui a cependant géré une certaine compétence technologique.

Pendant la période de la transition politique et même à partir de l'ouverture politique, on a largement discuté de la question de l'autonomie nationale, englobant dans ce projet la compétence scientifique (surtout des universités et des instituts de recherche), et des progrès ont été réalisés dans le sens d'une incorporation du secteur productif privé au développement technologique.

Qu'en est-il de la période actuelle sous le gouvernement Collor? Le retrait de l'Etat et la réduction des dépenses publiques ont entraîné un démantèlement des

entreprises publiques et des instituts publics de recherche, responsables du développement scientifique et technologique atteint. Les institutions qui ont le plus produit de technologie dans le passé sont en cours ou en voie de privatisation; celles qui sont le plus investies dans la recherche scientifique, comme c'est le cas des universités, connaissent une grave crise de moyens. La CAPES, principale responsable de la recherche de haut niveau, perd son autonomie institutionnelle et financière.

Cependant, le gouvernement continue d'invoquer la nécessité de la compétence scientifique, l'importance du développement technologique mené par le secteur productif et le besoin de l'intégration de la recherche universitaire aux demandes du marché. Pour améliorer la compétence scientifique, il a été envisagé, au début de la gestion du Ministre Goldenberg au Secrétariat de la Science et de la Technologie, la création d'entités associées au CNPQ qui pourraient offrir une plus grande stabilité aux groupes de recherche du pays. Il s'agit d'un projet émanant de la communauté scientifique et qui est en discussion à niveau gouvernemental depuis la période de la transition politique. Mais qu'en sera-t-il de la compétence scientifique sans la présence de l'Etat prévue par la Constitution? Si l'Etat se retire, quel sera le responsable de la recherche fondamentale et autonome?

Il semble donc que le gouvernement donne à nouveau la priorité au développement technologique mené cette fois par le secteur productif privé. Peut-on pour autant affirmer que le secteur productif sera capable de jouer un rôle important dans le développement technologique? Comment pourrait-il le faire sans la stimulation de l'Etat alors que le pays doit faire face à une période de forte récession économique?¹¹

On peut donc dire que la notion de développement national a changé. La question n'est plus désormais de créer une compétence qui permette la conquête de l'autonomie nationale mais d'être compétitif au sein du marché international. L'objectif actuel est la modernisation à travers l'internationalisation du marché basée sur l'attraction du capital étranger. En ce sens, la conception actuelle de la modernisation peut être assimilée à celle de la période autoritaire, mais avec un accent particulier mis sur la compétitivité qui doit maintenant être atteinte sans l'intervention de l'Etat.

Notes

(1) La période "autoritaire" a commencé en 1964 avec la prise de pouvoir par les militaires et a duré jusqu'en 1985, date de retour d'un gouvernement civil, élu par le vote indirect du Parlement. La période qui va de 1985 à 1989 est connue comme la période de la "transition politique" ou de la nouvelle Constituante et par l'élection directe du président de la République (à la fin de l'année 1989). On parle aussi de "l'ouverture politique" pour désigner la période débutant en 1979 quand des progrès ont été faits dans le sens de la redémocratisation, avec par exemple la loi de l'amnistie.

(2) Nous faisons ici référence aux Plans d'orientation du développement scientifique et

technologique (PBDCT: Planos Basicos de Desenvolvimento Cientifico e tecnologico des années 1973-74, 1975-79 et 1980-85), aux Plans Nationaux du 3^e cycle (PNG, Planos Nacionais de Pos-Graduação de 1975-79, 1982-85 et 1986-89) et au Premier Plan National de Développement de la Nouvelle République (PND) de 1986.

Les propositions sont celles du Ministère de la Science et de la Technologie (MCT), du Ministère de l'Education (MEC), de la FINEP (Financiadora de Estudos e Projetos), du CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Cientifico e Tecnológico), de la SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciencia, de la CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), du Movimento de Ciencia e tecnologia na Constituinte para o Desenvolvimento Social et du Movimento Brasil-Informatica (MBI).

(3) Par exemple, la politique de recherche de l'EMBRAPA mise en place à partir des années 70 visait à implanter un modèle chimico-mécanique de modernisation de l'agriculture. Des savoir-faire technologiques ont été adaptés en fonction de certains produits agricoles, ce qui a indirectement permis un transfert d'équipements des entreprises multinationales.

(4) C'est le cas, par exemple, de l'aéronautique.

(5) Cete perspetctrive d'autonomie nationale par la voie de la compétence scientifique et technologique était déjà un but de la communauté scientifique (voir Pécaut, D., 1989, et Fernandes, A.M., 1990), mais elle ne se fait sentir à niveau gouvernemental qu'à partir de l'ouverture politique.

(6) Voir Figueiredo V., et Sobral, F.A.F., 1988.

(7) Par exemple, de la SBPC.

(8) Par exemple du MBI qui réunit des entreprises du domaine de l'informatique.

(9) Voir Sobral, F.A.F., 1989.

(10) C'est le cas des poles technologiques de Biorio et Riotec.

(11) Chesnais, dans un article de 1990, montre les chances qu'a le Brésil d'entrer dans le nouveau paradigme technologique (où le cas japonais est le principal exemple, avec des innovations surtout organisationnelles). Pour cela, selon l'auteur, la voie ne serait pas celle de l'attraction de capitaux étrangers mais celle de la préservation du rôle de l'Etat dans la politique scientifique et technologique, de l'importance de la recherche fondamentale toujours plus attachée à l'innovation technologique et de la coopération entre pays avancés et non avancés dans le domaine technologique. Les changements actuels du paradigme technologique (moins d'équipements et plus d'innovations organisationnelles) permettent des transferts de technologie sans amener à une dépendance comme auparavant.

Bibliographie

Albuquerque J.A. et Moises J.A. (org), Dilems das Consolidação da Democracia. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.

Chesnais F., Present International Patterns of Foreign Direct Investment: Underlying Causes and some policy Implications for Brazil. Université de Paris Nanterre, mimeo, 1990.

Collier D. (org): O Novo Autoritarismo na America Latina. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

Figueiredo V., Desenvolvimento Dependente Brasileiro. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

Fernandes A.M., A Construção da Ciencia no Brasil e a SBPC Brasília, Editora UNB, ANPOCS, CNPq, 1990.

Lechner N., La Crisis del Estado en America Latina. Caracas, El Cid Editor, 1977.

Mendes M.J.T.P., Política de Informatica : Da Questão Nacional à Questão Social. Brasília, thèse de doctorat, Université de Brasília, mimeo, 1985.

- Menezes M.L. :A Política Científica e Tecnológica Nacional : 1973-1985. Mémoire de Maîtrise, Département de Sociologie, Université de Brasília, mimeo, 1986.
- O'Donnel G., Reflexões sobre o Estado Burocrático-Autoritário São Paulo, Vertice, 1987.
- O'Donnel G. et Reis F.V., Democracia no Brasil : Dilemas e perspectivas. São Paulo, Vertice, 1988.
- Pécaut D., Entre le Peuple et la Nation: Les Intellectuels et la Politique au Brésil. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1988.
- Salama P. et Mathias G., O Estado Superdesenvolvido das Metrópoles ao terceiro Mundo. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- Salama P., Spécificités de l'internationalisation du capital en Amérique Latine, in *Revue Tiers Monde*, 19 (74), 1978.
- Salama P. :Dolarização. São Paulo, Nobel, 1989.
- Santos T., Revolução Científico-técnica e Reestruturação do capitalismo, in *Economia e Desenvolvimento*, São Paulo, Cortez, 1983.
- Sobral F.A.F., Os entraves burocráticos-políticos à pesquisa científica e tecnológica, in *Sociedade e Estado*, Revue trimestrielle du Département de Sociologie de l'UNB, n° 2, Juillet/Décembre 1986.
- Sobral F.A.F., A Produção e apropriação da pesquisa científica e tecnológica. Uma discussão no capitalismo dependente, in *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, vol. 67, n° 156, Mai : Août 1986.
- Sobral F.A.F., Pinheiro M.F.S., DAL-ROSSO S. (co-auteurs) : Ensino Superior, Descompromisso do Estado e Privatização, in *Educação e Sociedade*, n° 28, Décembre 1987.
- Sobral F.A.F., Estado e pesquisa agrícola no Brasil, in *Cadernos de Difusão de Tecnologia*, Brasília, EMBRAPA, vol. 5, n° 1/3, Janvier/Décembre 1988.
- Sobral F.A.F., Estado e Modernização. A pesquisa e a extensão na agricultura, in *Sociedade et Tecnologia Agropecuária*, (coordinatrice Figueiredo Vilma), Brasília, UNB, Mai 1989.
- Sobral F.A.F., O ensino superior e a pesquisa científica e tecnológica, in *O ensino superior brasileiro : transformações e perspectivas* (org. Carlos Benedito Martins), São Paulo, Brasiliense, 1989.
- Sobral F.A.F., Universidade e pesquisa na Nova Constituição Brasília, INEP, n° 43, Juillet/Septembre 1989.
- Sobral F.A.F., Figueiredo V. (co-auteurs) : A pesquisa na Universidade pública brasileira, in *Ciência e cultura*, SBPC, (aceito para publicação).

Sources

- Associação nacional de docentes do ensino superior :
- Proposta de Associações de Docentes e da ANDES para a Universidade Brasileira, Olinda, Juin 1985
 - Plataforma Educacional para a constituição, Goiânia, Juin 1987;
- CAPES/Conselho técnico-científico : Subsídios a Reformulação do Ensino Superior, Brasília, 1986
- Conselho de reitores das universidades brasileiras : Anteprojeto de Lei, Brasília, 1985
- Boletim Informativo, Année XVII, 20 Janvier 1987
- Forum nacional de educação na Constituinte em defesa do ensino público e gratuito :
- Proposta Educacional para a Constituição, Brasília, 1987
- Ministerio da Ciência e Tecnologia - CNPq - orçamento Nacional de Ciência e Tecnologia, ONCT, 1984, Brasília, 1984
- Ministerio da Ciência e Tecnologia/FINEP/CNPq : Ciência e Tecnologia numa Sociedade

Democrática, Brasília, 1985

Ministerio da Ciência e Tecnologia/CNPq :

- Ministerio da Ciência e Tecnologia, ano I, Relatório de Atividades, 1985
- Ciência e Tecnologia no Brasil, Brasília, 1985
- Orçamento da União para Ciência e Tecnologia, 1983, Brasília, 1983
- Orçamento da União para Ciência e Tecnologia, 1984 Brasília, 1984
- Orçamento da União para Ciência e Tecnologia, 1985 Brasília, 1985

Programa de avaliação da reforma universitária - Universidade de Brasília :

Relatório final do Estudo-Base, Brasília, Setembro 1985

Programa de avaliação da reforma universitária - universidade Federal do Rio de Janeiro :

Relatório final do Estudo-Base, R.J., Dezembro 1985

Secretaria do Planejamento/CNPq, Avaliação e Perspectivas, 1982, Brasília, 1983

Sociedade Brasileira para o progresso da Ciência :

- "Notícias da SBPC" in Ciência e Cultura, vol. 37, nº11, Dezembro 1985
- "A CAPES e o 30 plano Nacional de Pós-Graduação", in Ciência e Cultura, vol. 37, nº 12, Déc.1985

Sociedade brasileira para o progresso da Ciência : "Proposta da SBPC para a nova Constituinte", in Ciência Hoje, vol. 5, nº 30, 1987

Ministerio da Educação e Cultura - MEC. Grupo executivo para reformulação da educação superior : Relatório, Brasília, 1986

Movimento de Ciência e Tecnologia na Constituinte para o desenvolvimento social : Encontro de Ciência e tecnologia na Constituinte para o desenvolvimento social, Brasília, 1987

Presidencia da República/Secretaria de planejamento :

- Iº Plano Básico de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, (1973/1974), Brasília, 1973
- IIº Plano Básico de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, (1975-1979), Brasília, 1980
- Iº Plano Nacional do Desenvolvimento da Nova República Brasília, 1986
- Orçamento da União para Ciência e Tecnologia, 1981, Brasília, 1981
- Orçamento da União para Ciência e Tecnologia, 1982, Brasília, 1982

Presidencia da Republica-Secretaria de Planejamento-CNPq

IIIº Plano Básico de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, (1980-1985), Brasília, 1980

Ministerio da Ciência e Tecnologia : Orçamento da União para Ciência e Tecnologia, 1986, Brasília, 1986

Ministerio da Ciência e Tecnologia-CNPq : Orçamento da União para Ciência e Tecnologia, 1987, Brasília, 1987

Ministerio da Educação e Cultura-MEC- : Reforma Universitária Lei Nº 5.540, Brasília, 1968

Ministerio da Educação e Cultura-Secretaria de Educação Superior :

Redorma Universitária. Relatório do grupo de trabalho criado pelo Decreto Nº 62.937/68, Brasília, 1968

Ministerio da Educação e Cultura-Secretaria de Educação Superior-Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior :

- I Plano Nacional de Pós-Graduação, (1975-79), Brasília, 1975
- II Plano Nacional de Pós-Graduação, (1982-85), Brasília, 1982
- III Plano Nacional de Pós-Graduação, (1986-89), Brasília, 1986

Ministerio da Educação e Cultura-MEC : Uma nova Política para a Educação Superior, Novembro 1985

Tableau 1
Profil du SNDCT - 1983
Institutions chargées de la recherche au Brésil

TYPES D'INSTITUTIONS	NOMBRE	PARTICIPATION (%)
Recherche	264	15,5
Enseignement	131	7,7
Gouvernement	68	4,1
Autres	118	6,9
Entreprises (privées et surtout publiques)	1.118	65,8
<i>TOTAL</i>	1.699	100

Source : CELAP/CNPq. Les organismes sont recensés par Etats. Rapport interne, mars 1984

Tableau 2
Ressources nationales consacrées à la science et à la technologie selon les sources de financement (1982 à 1984)

sources de financement		1982		1983		1984	
		valeur	comp. %	valeur	comp. %	valeur	comp. %
trésor public	budget de l'union programmes spéciaux	148016,8	56,4	380720,9	56,5	741733,5	50,0
		10527,1	4,0	25065,2	3,7	97322,8	6,6
budget des Etats		55151,4	21,0	122661,0	18,2	282858,8	19,1
secteur financier		7371,5	2,8	18898,3	2,8	33671,0	2,3
secteur productif	public	41575,4	15,8	79212,1	11,8	189017,9	12,7
	privé	-	-	47361,0	7,0	138000,0	9,3
total		262642,2	100,0	673918,5	100,0	482604,0	100,0

Source : Budget national de la Science et de la Technologie
ONCT - 1984 - MCT - CNPq

MANIFESTATIONS SCIENTIFIQUES

*Les nouvelles politiques d'ajustement en Amérique latine- Guadalajara, Mexique, 24-27 février 1992**

Le Colloque portait sur: "Les nouvelles politiques d'ajustement en Amérique latine". Il faisait suite à un Colloque que nous avons organisé avec l'Université de Salvador de Bahia (Brésil) au mois de Novembre 1991 portant sur un thème proche ("Politiques économiques et changements structurels en Amérique latine"). La thématique du Colloque était cependant éclairée différemment. Alors que le Brésil connaît une situation économique, sociale, politique extrêmement difficile et une perte générale de crédibilité des politiques gouvernementales devant leurs échecs répétés (hyper-récession / hyperinflation, aggravation des inégalités, fragilité de la démocratisation), le Mexique, en revanche, semble être sorti de la crise. A la haute inflation a succédé une inflation faible, à la désindustrialisation menaçante une reprise assez vigoureuse, stimulée par les perspectives qu'offre le Traité de Libre Commerce avec les Etats Unis et le Canada.

Le Colloque avait pour objectif d'analyser cette nouvelle donne, ses forces et faiblesses, les problèmes dont elle est porteuse et d'établir des comparaisons avec les expériences différentes des autres pays latino-américains afin d'enrichir l'étude.

Quinze chercheurs et enseignants-chercheurs français membre du GREITD ont participé à ce colloque. A ces quinze chercheurs se sont joints plusieurs autres chercheurs français présents au Mexique (trois de l'ORSTOM, qui tenait une réunion à Guadalajara, et deux de l'Ambassade de France). A l'exception de

deux d'entre eux, les intervenants français ont participé à la totalité du Colloque, présentant tous des contributions et présidant des séances pour certains d'entre eux.

La partie mexicaine avait mobilisé quant à elle 25 chercheurs venant de l'Université de Guadalajara, de la UAM d'Iztapalapa, co-organisatrices du Colloque, de l'UNAM, des autres UAM et du Colegio de Mexico principalement. Ce Colloque s'inscrivait dans le cadre des manifestations décidées pour le bi-centenaire de l'Université de Guadalajara. Il s'est déroulé à Chapala, près de Guadalajara, dans un très bel hôtel (appartenant à l'Université), équipé de salles de séminaire, où les intervenants, mexicains et français, furent également logés. Après une séance d'ouverture, où sont intervenus Pierre Salama, Président du Greitd et le représentant du Recteur, au siège de l'Université, en présence des autorités de l'Université et de l'ensemble des intervenants, le Colloque s'est déplacé à Chapala.

Six tables rondes ont été tenues. Chacune comprenant deux sous groupes. Six à huit textes ont été discutés à chacune de ces tables, soit un total de 42 textes.

- La première table ronde a traité des déséquilibres économiques et de l'économie du chaos.

- La seconde table avait pour thème l'apparition de nouveaux problèmes sociaux avec la crise.

- La troisième était centrée sur la fin du mythe de l'Etat Providence.

- La quatrième a traité de l'intégration en Amérique latine.

* Colloque organisé par l'Université de Guadalajara, l'Université autonome métropolitaine de Iztapalapa et le GREITD (Groupe de Recherches sur l'Etat, l'Internationalisation des Techniques et le Développement)

- La cinquième des dislocations sociales et politiques provoquées par l'ajustement, en se focalisant sur les implications du libéralisme.

- Enfin la dernière a traité de la démocratisation et de la citoyenneté, puis des économies de la corruption et de la drogue.

Le Colloque s'est clos avec un débat organisé autour d'une intervention de Pierre Salama sur la fragilité du chemin de sortie de la crise choisi par le Mexique.

Les discussions furent dans l'ensemble riches et intéressantes. L'option prise de réduire le nombre de participants, décidée en commun, et la bonne préparation du Colloque, permirent des discussions très approfondies malgré une diffusion tardive des textes.

Trois remarques peuvent être faites en ce qui concerne le contenu des discussions et des contributions:

- les universitaires mexicains ne posent pas les problèmes de la période actuelle de la même façon que leurs collègues des autres pays d'Amérique latine (particulièrement le Brésil); au niveau économique, l'idée selon laquelle la "sortie de crise" appartient au passé est dominante. Or, plusieurs contributions françaises insistaient sur la fragilité de cette "sortie", en particulier à cause du caractère précaire de la coexistence d'un peso surévalué (qui permet les rentrées de capitaux) et d'un excédent commercial. Au niveau politique et social, les spécificités mexicaines (rôle du PRI et de la CTM) font que le problème de la démocratisation est, lui aussi, posé de façon très différente des autres pays plus en termes de démocratisation au sein d'un parti et d'un syndicat qu'en termes de compétition politique au sens traditionnel; le retour à la situation qui prévalait avant 1988 a été noté). Le travail comparatif au sein de l'Amérique latine est de ce fait apparu comme étant surtout le fait des intervenants français.

- la polarisation des recherches sur les

relations avec les Etats-Unis est forte, à cause de la discussion autour du Traité de Libre Commerce, mais aussi de la place croissante de la zone frontrière dans l'économie mexicaine. La référence (en termes économiques plus que politiques) est bien nord-américaine, qu'il s'agisse de compétitivité, de mouvements de capitaux, de mouvements de main d'oeuvre (avec néanmoins, on peut le noter dans la zone frontrière, une fascination pour le "modèle japonais" d'organisation du travail). Pourtant, il n'a pas semblé à la délégation française que cela entraînait une adoption plus nette que par le passé des théories et paradigmes issus des Etats-Unis. En d'autres termes, les espoirs autant que les inquiétudes liés au TLC seraient plutôt un facteur favorable au développement des relations franco-mexicaines que l'inverse.

- la conjoncture politique semble plus stabilisée qu'il y a quatre ans. Les analyses de l'intervention gouvernementale en matière sociale (particulièrement le PRONASOL), qui permettraient de l'expliquer, ont été nombreuses lors du colloque. Elles semblent montrer un déplacement des mécanismes de légitimation depuis le parti vers la personne même du président, corrélié à une modification des réseaux de clientèle. Cependant, le redressement économique du Mexique laisse en suspens une grande partie des questions sociales. Les mouvements sociaux de grande ampleur (comme ceux qu'a connus le Venezuela) ne sont donc pas exclus, bien qu'extrêmement difficiles à prédire.

Les médias (journaux, radio et télévision) ont rendu très souvent compte du Colloque. Des journalistes y ont assisté et en ont rendu compte dans la presse quotidienne. Les contributions devraient très rapidement être regroupées, sélectionnées, réduites et reproduites sous forme d'actes publiés dans une grande maison d'édition.

Bruno Lautier (Paris-IEDES)

DIALOGUES

*Partis et représentations politiques au Brésil**

Antônio Lavareda, *A Democracia nas Urnas : o Processo Partidário Eleitoral no Brasil*, Rio de Janeiro, IUPERJ / Rio Fundo, 1991, 187 pages, bibliographie, tableaux - *Métamorphoses de la Représentation Politique au Brésil et en Europe*, sous la direction de Daniel Pécaut et Bernardo Sorj, Paris, CNRS, 1991.

Il n'est pas si loin le temps où certains politistes brésiliens comparaient le bilan du régime militaire (1964-1985) à celui de la période "démocratique" (1946-1964) afin de faire ressortir, dans une approche plus militante que scientifique, ce qu'ils nommaient *les échecs de la dictature*. Aujourd'hui, c'est en dénonçant trop rapidement le "prébendalisme" ou le clientélisme des partis politiques que certains journalistes trahissent leurs souhaits de voir enfin un "grand" et "vrai" parti politique prendre en main les destinées du pays. De telles attentes ou de telles préférences gênent et retardent, évidemment, la compréhension des objets questionnés. Cependant, elles témoignent aussi (car elles en relèvent) de l'inter-pénétration des champs scientifique et politique. D'ailleurs, la publication de tout livre scientifique consacré au politique a généralement pour effet tendanciel d'affecter le stock des représentations disponibles sur l'objet étudié. Car elle tend, d'une part, à altérer la portée des discours politiques proférés et à ôter aux compétiteurs politiques certains de leurs arguments; et tend, d'autre part, à fournir des profits politiques à ceux qui (pour mieux apparaître politiquement désintéressés et ainsi mieux nous séduire), organiseraient leur argumentation partisane sur des faits dont ils souligneraient ostensiblement le caractère indiscutable, puisque tirés d'ouvrages censés avoir atteint l'inaccessible neutralité scientifique.

Il en va ainsi du dernier livre d'Antônio Lavareda (professeur de l'Université Fédérale de Pernambuco et directeur d'un institut de sondage et de recherche, l'IPESPE). Certes, cet ouvrage n'a pas été écrit dans un souci militant. Mais, parce qu'il invalide une analyse jusque là trop amplement partagée (quoique jamais profondément vérifiée), il a retenu l'attention des médias et alimente un débat plus politique que scientifique. De fait, bien que la presse brésilienne ne rende qu'exceptionnellement compte des thèses de doctorat, le très diffusé

hebdomadaire *Veja* n'a pas hésité à consacrer une page entière à celle de Lavareda (14 août 1991, p 94). Car, à s'en tenir au titre de l'article, elle met fin à une légende : celle de la faible institutionnalisation des partis politiques brésiliens au début des années 1960. Or, non seulement, la hiérarchie militaire a évoqué ce défaut pour justifier son coup d'État de 1964, pour interdire les partis, puis pour imposer un bipartisme contrôlé ; mais la communauté scientifique a longtemps affirmé que ce défaut aurait été perçu par des couches moyennes qui, dès lors, auraient été virtuellement favorables à l'intervention militaire qui devait effectivement survenir. En effet, jamais jusqu'à la parution de cet ouvrage important, le discours de légitimation tenu par les militaires n'avait été à ce point contredit par une recherche empirique ; historiens, sociologues et politistes donnant en quelque sorte raison aux militaires puisqu'ils considéraient généralement, que le *golpe* dans son principe (mais pas forcément dans chacune de ses intentions) avait obtenu le soutien tacite de Brésiliens excédés, écrivaient-ils, du discrédit des partis ou du régime, et puisqu'ils en concluaient que les cadres de l'armée auraient été ainsi en phase avec l'opinion.

Mais qu'on ne s'y trompe pas. L'intérêt de *Veja* et du public (cet ouvrage est un des "essais" les plus vendus de ces derniers mois) ne repose pas seulement sur l'envie de mieux connaître le Brésil pré-64. Il relève aussi du désir de deviner l'issue de la situation politique actuelle. Car, aujourd'hui, le rejet des partis est important (quoique différencié puisque son intensité varie selon les formations considérées et selon le profil sociologique des sondés) et semble même encouragé par des acteurs politiques intéressés à discréditer davantage les formations politiques. Or, un tel rejet ayant "officiellement" à la fois fondé et soutenu le *golpe* de 1964 (puisque la communauté scientifique n'a pu écarter ce rapport de cause à effet posé par les militaires), plusieurs intellectuels pronostiquent aujourd'hui

* Stéphane Monclaire - Université de Paris I Panthéon-Sorbonne

un nouveau *golpe*. Le discrédit actuel augurerait-il d'un nouveau coup d'État? Sans prétendre répondre à cette question, ni même la poser, Lavareda fournit néanmoins une indication précieuse à tous ceux qui redoutent cette éventualité : en 1964, l'approche des présidentielles (scrutin que Kubitschek aurait dû remporter vu son avance dans les sondages) accélère et renforce le processus de consolidation d'un système politique brésilien déjà socialement enraciné. De la sorte, si le *golpe* de 1964 s'est déroulé alors même que le niveau réel d'institutionnalisation progressait, il convient d'imputer à ce coup d'État d'autres fondements et de nier (à condition d'être persuadé que l'Histoire va en se répétant) que le rejet actuel des partis puisse entraîner un nouveau coup d'État.

Evidemment, pour les scientifiques, l'intérêt de cet ouvrage ne provient pas des projections qu'il suscite ou des spéculations qu'il alimente, mais de la méthode retenue, de la qualité des arguments convoqués et de la force des conclusions. Bien sûr, Lavareda ne nie pas que la population n'ait point eu, dans les années précédant le *golpe*, une mauvaise image des partis politiques. Il ne conteste nullement ce que des études récentes menées sur l'UDN, le PSD ou le PTB nous ont révélé sur ces organisations partisans. Il n'infirme pas que les formations politiques contrôlaient mal leur structure de recrutement, de socialisation et d'intégration, qu'elles connaissaient une forte hétérogénéité doctrinale favorisée par d'importantes disparités socio-professionnelles entre élus et par les logiques de distinction qui animaient leurs dirigeants. Il sait aussi que les partis étaient alors des agrégats de micro-entreprises politiques locales, caractérisées par la multipositionnalité de leur cadres, fondées sur de solides réseaux de clientèle, réassurées par les profits tirés des subventions publiques ou des parraïnages, et amenées à s'associer pour un meilleur partage du marché politique. Certes, de telles spécificités pourraient amener Lavareda à conclure à un défaut d'institutionnalisation ; mais d'autres critères peuvent être convoqués. Mieux, ils le doivent car ces "spécificités" ne sont pas propres aux années précédant le coup d'État (elles perdurent aujourd'hui encore) et concernent aussi nombre de partis latino-américains. Elles sont donc trop répandues pour avoir une suffisante valeur discriminante et servir à distinguer les degrés d'institutionnalisation.

Ainsi Lavareda n'examine pas la structure des

partis politiques. Il analyse surtout les phases électorales et invalide ou relativise une à une toutes les hypothèses (parfois contradictoires) que le sens commun avançait ou que l'absence d'étude scientifique sérieuse avait autorisées. De la sorte, l'auteur réunit un faisceau d'indices étayant sa thèse. D'abord, il découvre qu'il n'y a pas eu multiplication du nombre des partis engagés dans ces compétitions et que le vote blanc ou nul n'a guère varié, sauf pour des postes à faible visibilité. À un électoral attentif, du moins qui participe à la compétition politique, il fait correspondre un *système partisan électoral devant être observé comme un objet polyédrique, capable de donner lieu simultanément à différents processus et matrices*. En effet, si Lavareda trouve que la notion de *parti dominant* induit en erreur (car, rarement, tel ou tel parti a été en mesure de dominer véritablement ses adversaires), il rejette également celle de *bipolarisation* (car la tendance à l'unification du marché politique et à la nationalisation de la vie politique brésilienne qu'il constate ne doit pas être entendue comme *réalignement national*, mais comme *extension de sa complexité initiale* et s'atteste notamment par une *certaine convergence des niveaux de fractionnement des disputes partisans*).

Cette analyse novatrice et convaincante du système des partis, l'amène à procéder à une réévaluation de la structuration du *champ politique* brésilien (même s'il n'use point de ce concept). Lavareda s'appuie ainsi sur les travaux d'Abranches consacrés aux luttes politiques au sein de la Chambre des députés, et montre alors que les positions partisans se réduisent de moins en moins à des conflits régionaux excités par les disparités économiques. Pour lui, *la croissante autonomisation du système face aux variables économiques est un indicateur important de sa progressive consolidation*. Mais Lavareda se refuse à réifier ce système. Se penchant sur les processus de formation des coalitions électorales, il introduit des nuances qui lui permettent de prendre en compte et d'expliquer les différences d'alliances signées au plan national et local. Il montre ainsi comment s'articulaient les *sous-systèmes proportionnel et majoritaire* : d'une part, dans chaque État les disputes pour le gouvernement local structuraient les alliances passées pour les autres élections ; mais d'autre part, la logique et l'enjeu de l'élection présidentielle (combinés à la législation électorale) imposaient aux

entrepreneurs locaux de se réunir sous des sigles susceptibles d'assurer la présence de la formation ainsi créée aux futures présidentielles. Lavareda, en appliquant donc au Brésil la thèse de Jonh Kessel sur la présidentialisation des partis politiques américains, nous fournit une nouvelle preuve de l'institutionnalisation des partis.

Enfin, s'appuyant sur un ample matériel inédit (l'auteur a exhumé plusieurs dizaines de sondages satisfaisants aux critères habituels de validité), il cherche à prouver l'*enracinement social des partis*. Il constate, malgré l'absence d'une longue tradition démocratique et malgré la jeunesse de ces partis, une notable identification des électeurs à leurs élus et une certaine capacité à distinguer les offres politiques. Certes, de par leurs réponses, une majorité de sondés (du moins, ici, une majorité des électeurs des grandes capitales) s'auto-positionnent au centre, c'est-à-dire à une place qu'ils ont souvent dû considérer comme étant celle du juste milieu et, du coup, la moins impliquante. Mais, pour Lavareda, les Brésiliens ne sont pas pour autant *immobilistes* : ils rejettent farouchement le communisme et se montrent favorables à plusieurs réformes sociales (notamment la réforme agraire). Surtout, les électorsats semblent, parti par parti, socialement différenciés (quoique sur ce point, les données restent très partielles). Lavareda y voit la dernière preuve de la consolidation des partis, donc de leur institutionnalisation mais aussi, du même coup, de la démocratie. D'où le titre de son ouvrage : *la démocratie dans les urnes*.

Cet ouvrage, toujours bien écrit et astucieux, bouleverse donc nombre des hypothèses émises jusqu'à sa parution. Ainsi, dorénavant, les jeux partisans de la période 1946-1964, la compétition électorale d'alors, les rapports des agents sociaux aux organisations politiques et, de ce fait, les raisons du *golpe* devront être regardés autrement. Toutefois, trois remarques s'imposent.

D'abord, les pages consacrées à la dynamique d'intégration des logiques locales et nationales de la compétition partisane pourraient contenir, non pas plus d'illustrations (l'addition des exemples n'ayant jamais constituée en soi un gage de véracité), mais un développement plus poussé de cas jugés révélateurs pour rendre la compréhension de ces pages plus claire, et l'argumentation plus recevable. Lavareda fait en effet silence sur le travail toujours intéressé de construction et d'imposition des enjeux

politiques locaux ou nationaux, et sur le travail de définition des postes (considérable au sortir de l'ère Vargas), alors qu'ils ont participé de façon importante (puisqu'ils l'ont conditionnée et en furent affectés) à la dynamique que souhaite saisir l'auteur.

Peut-être conviendrait-il aussi d'être moins affirmatif quant à l'enracinement social des partis politiques. En effet, la démonstration est là moins convaincante puisqu'aux intentions de vote, l'auteur mêle parfois des données tirées d'enquête d'opinion. Or, si en matière de mesure d'intentions de vote, les obstacles qui pourraient invalider les réponses récoltées sont peu nombreux et facilement surmontables, les enquêtes d'opinion (celles où le sondé doit exprimer son plus ou moins grand accord avec telle ou telle proposition) présentent par contre de nombreux risques, car elles n'évaluent que la capacité des sondés à comprendre le sens de la question posée, à convoquer les éléments nécessaires à la réponse à donner, bref à fournir une réponse. De la sorte, les données dont disposent Lavareda ne sont pas d'égale qualité, et leur exploitation croisée aurait sans doute dû être menée plus prudemment.

La troisième remarque est d'ordre plus général et part d'une question faussement naïve : comment l'hypothèse d'une institutionnalisation, faible au point d'encourager la population brésilienne à soutenir le *golpe*, a-t-elle pu tenir si longtemps ? Car les arguments de Lavareda sont si nombreux et souvent si convaincants que le lecteur s'étonne de la longévité d'une telle hypothèse. Faut-il y voir le *know-how* de la hiérarchie militaire et croire à un aveuglement collectif ? Non, ce serait exagéré. En fait, pareille longévité provient notamment de la façon dont le problème a été posé. Ainsi, la *crise de la représentation* (c'est-à-dire la perte de crédit accordé aux élus et à leurs organisations, et plus largement la remise en cause des principes de délégation politique et de remise de soi) qui sous-tend l'hypothèse dénoncée par Lavareda n'est qu'une *illusion bien fondée* comme dirait Durkheim.

L'erreur des partisans de l'existence d'une telle "crise" est qu'ils s'en tiennent à une conception mythique, voire même mystique de la représentation puisqu'ils fondent leur analyse sur la distance existant entre les aspirations des représentés et l'action des représentants (comme si, donc, ils regrettaient cette distance qui, pour eux, ne va pas dans le sens de la réalisation d'une démocratie idéale et concrète à laquelle ils

semblent aspirer ou, du moins, qu'ils élèvent sans y prêter garde au rang de valeur étalon ; on voit là clairement les relents idéologiques et les jugements de valeurs liés à une telle conception). Il serait plus juste, pour ce Brésil pré-64 (et davantage encore pour le Brésil actuel) de parler de *crise des représentants*, c'est-à-dire de la difficulté des représentants à réassurer leur position de représentants, à objectiver davantage les groupes réels ou supposés dont ils se disent les porte-parole, à mieux convaincre ces groupes de leurs intérêts réels ou supposés, à mieux s'en faire les porte-parole et à se laisser porter par cette parole autorisante. Bref, si dès le départ la représentation politique avait été analysée pour ce qu'elle était alors, et non pour ce que les représentants ou les idéologues disaient qu'elle était, il n'aurait jamais été question de crise de la représentation et Antônio Lavareda n'aurait pas eu à contredire une hypothèse qui n'aurait pu du coup être posée, du moins en ces termes.

C'est justement à la *représentation politique*, aux *métamorphoses* de ce concept et aux pratiques auxquelles il renvoie (au Brésil mais aussi en Europe), que s'attache l'ouvrage collectif dirigé par Daniel Pécaut et Bernardo Sorj. Ce livre, qui reprend les rapports — mais non les discussions — présentés lors d'un trop discret colloque tenu à Paris en avril 1989 à l'initiative du CNRS et du CNPq, réunit une vingtaine d'universitaires : des politistes bien sûr (Bernard Manin, Leôncio Martins Rodrigues, Guy Hermet, ...), des économistes également (Ignacy Sachs, Paul Singer, Pierre Salama, ... car la mise en question de l'État-providence et de l'État interventionniste est un des facteurs de la "crise" de représentation et de légitimation dans les régimes démocratiques anciens et nouveaux), des historiens des idées (José Murilo de Carvalho, Pierre Rosanvallon, pour mieux saisir les fondements intellectuels, voire idéologiques de ces pratiques représentatives) et des sociologues (Ruth Correa L. Cardoso, Dominique Wolton, ... afin d'analyser les transformations des modalités d'une citoyenneté désormais devenue plurielle). Toutefois, le pari annoncé par un titre très prometteur n'est qu'à moitié tenu. Certes, ce livre audacieux et dense a le double mérite de poser des questions importantes et d'aborder le problème sous plusieurs de ses facettes. Mais, d'une part, il ne surprend pas toujours puisque nombre des papiers qu'il propose avaient déjà été publiés ou résumés des analyses développées ailleurs ; d'autre part et surtout, le dialogue attendu entre

Brésiliens et Français n'a pas vraiment lieu, du moins la confrontation annoncée des trajectoires et des formes brésilienne(s) et européenne(s) de la représentation politique et des citoyennetés reste interdite au lecteur.

Déjà, lors du colloque, aucune tentative de *comparer* (au sens précisé par Jean Leca ou Bertrand Badie) ces deux espaces sociaux, ces deux cultures, ces deux marchés politiques, n'avait été véritablement engagée. Les discours savants se juxtaposaient alors qu'ils auraient dû s'enrichir les uns les autres et déboucher sur des interrogations ici absentes. Aujourd'hui, Daniel Pécaut et Bernardo Sorj ont beau procéder, dans l'introduction du livre, à une brillante et nécessaire mise en perspective de ces discours, ont beau dégager avec raison quelques réelles passerelles, cette désagréable sensation perdure encore, bien qu'elle se soit atténuée. Il est vrai qu'il n'était pas simple de faire converger tant de disciplines scientifiques et que les approches retenues par les auteurs se prêtent parfois mal au rapprochement espéré. Ainsi, par exemple, les propos de Patrick Champagne et Sergio Miceli sont depuis longtemps redevables à l'œuvre de Pierre Bourdieu alors que les écrits de Fábio Wanderley Reis sont encore empreints d'un économicisme ; de même, l'ossature toute théorique des remarques de Claude Lefort dénote aux côtés du souci de l'empirique qui ressort des livres d'Hélio Trindade.

Oublions donc un instant ce qu'une démarche comparatiste menée à terme aurait pu faire ressortir, pour apprécier la valeur et la richesse des communications ici réunies. Car, de ce point de vue, la lecture de cet ouvrage demeure enrichissante. En effet, regroupés par thème ou par aire géographique, ces papiers offrent généralement un grand nombre de réflexions stimulantes et éclairent parfois d'un jour inédit les réalités dont ils traitent. On ne s'attardera évidemment pas, dans ces *Cahiers de l'Amérique Latine*, sur les communications exposant les métamorphoses européennes, même s'il conviendrait de souligner la grande qualité des trop brèves pages de Guy Hermet. On appréciera, par contre, les passages consacrés par Héliô Trindade à l'ancrage historique, au double conditionnement de la représentation politique au Brésil. *D'un côté par la présence de l'État qui, du fait de sa domination, bloque les formes d'organisation autonome de la société civile. De l'autre, par l'hégémonie d'une logique à la fois autoritaire et libérale, mise en œuvre par l'élite dominante, et qui se manifeste dans le*

fonctionnement des institutions comme dans la pratique politique (p. 78). Davantage persuadé de l'emprise de l'État sur la société, José Murillo de Carvalho avise, pour sa part et non sans argument, qu'il est plus convenable de parler au Brésil de *citoyenneté étatique* que de *citoyenneté politique*. Son article se complète d'ailleurs bien avec celui que Daniel Pécaut consacre aux intellectuels. De fait, tous deux s'interrogent sur la façon de penser la politique et perçoivent dans le débat intellectuel un des facteurs non négligeables des métamorphoses de la représentation ; car en décrivant le régime dont ils rêvent ou en dénonçant le réel qu'ils imaginent, les clercs ébauchent un système de raisons appropriées qui fondent la représentation et tend à façonner partiellement (par les représentations que leurs discours diffusent — représentation ici au sens durkheimien) la citoyenneté et les pratiques liées à la représentation.

Cette compréhension des éléments structurant la représentation sera également facilitée par la prise en compte des modalités à travers lesquelles les agents sociaux perçoivent leurs représentants ou le principe de représentation. Démarche capitale, puisqu'au Brésil, d'une part, les partis politiques sont concurrencés (sans doute plus qu'ailleurs) par un ensemble d'organisations (dont l'Église et les groupements corporatistes) dans leur énonciation des attentes et des intérêts de la population, puisque d'autre part les modes d'accès à l'État ne passent pas toujours par les réseaux clientélistes des formations partisans (bien que l'activisme des associations de quartiers ou d'habitants en fournisse une preuve moins éclatante que certains spécialistes, tels Boshi ou Jacobi, ne l'affirment), et puisque les médias répandent des représentations du monde, notamment du système représentatif, des représentants et des représentés. Là, toutefois, l'ouvrage se disperse. Plus exactement, il se limite à l'étude d'éléments trop autonomisés les uns par rapport aux autres ; il n'aborde pas suffisamment de terrains emboîtés pour que la compréhension du phénomène soit à la fois plus forte et plus ajustée à l'objectif défini d'entrée. Ainsi, Sérgio Miceli montre combien la télévision contribue à former "l'opinion publique" et Rubem César Fernandes s'interroge sur la fonction du religieux dans la constitution des identités socialement instituées. Et en reformulant le problème, en se refusant de bâtir un centre qui donne un sens unitaire et une discipline hiératique à l'ensemble des

symbolisations pratiquées dans la société brésilienne (p. 270), il montre que les "appartenances" religieuses n'ont pas nécessairement la valeur d'engagement politique que certains prêtent aux communautés ecclésiales de base. Ruth Cardoso s'applique, quant à elle, à déceler dans les mouvements de quartiers des "identités communautaires" susceptibles de court-circuiter les discours partisans et leur habituelle rengaine sur la nécessité de la délégation et de la remise de soi (toutefois, plusieurs articles récents nuancent ses conclusions, dans la mesure où l'étude des interactions associations/mairie montrent combien les partis politiques participent encore, lorsqu'ils ne les contrôlent pas indirectement, à ses modes d'accès à l'État). Dans la même optique, Maria Herminia Tavares repère, parmi la population rurale et des fractions de la classe moyenne, des tentatives corporatistes qui ont permis d'inscrire dans la nouvelle constitution des dispositifs servant leurs intérêts. Mais de ce dernier point, il ne faudrait pas déduire une incapacité générale des partis politiques à représenter les groupes sociaux dont ils se réclament, car en réalité le vote de tels dispositifs résultent aussi de facteurs négligés ou sous-évalués par l'auteur. On le voit, pour que cette partie de l'ouvrage soit plus soudée, donc plus convaincante, sans doute aurait-il fallu consacrer quelques chapitres aux partis politiques brésiliens, à leur institutionnalisation — cf Lavareda —, à leur implantation, mais aussi à leurs discours et, plus généralement, à leur mode de légitimation.

Comme pour répondre à ce souhait, Leôncio Martins Rodrigues entame l'étude des organisations partisans. Voulant vérifier si celles-ci représentent les groupes sociaux dont elles se réclament, il examine le profil des dirigeants de l'une d'elles : le Parti des Travailleurs, organisation dont le sigle constitue déjà un indicateur des groupes que cette formation dit représenter. Il constate, en s'appuyant sur de nombreuses statistiques, un manque évident d'homotélie ; la direction du PT ayant été investie par les intellectuels marxistes ou chrétiens et par des membres des couches moyennes). Restait, dans ses conditions, pour Alain Touraine et Fábio Wanderley Reis à rappeler la dynamique générale dans laquelle ces métamorphoses s'insèrent. Propos certes pessimistes, mais qui concluent un livre somme toute utile par ses informations, et stimulant par les débats qu'il engage souvent.

LECTURES

Notes brèves sur l'Amérique latine...

Luis Sanchez Agesta, *La democracia en Hispanoamérica*, Madrid, RIALP, 1987, 307 pp.

De Luis Sanchez Agesta les spécialistes de l'histoire des idées politiques et du droit constitutionnel connaissent bien la *Historia del constitucionalismo español* (1955), excellente introduction à l'étude du système politique espagnol et point de départ de fructueuses interprétations des régimes latino-américains. Son succès non démenti lui valut d'ailleurs d'être réédité en 1974.

Avec *La democracia en Hispanoamérica*, dont le sous-titre - *Un balance histórico* - indique d'entrée le propos de l'auteur, c'est une approche des phénomènes politiques latino-américains dans la longue durée qui nous est proposée. Synthèse exceptionnelle, si l'on tient compte de la formation commune, mais également des particularismes des nations issues de l'ancien empire d'Amérique, cet ouvrage présente par ailleurs une valeur analytique incontestable. Il remet en question bien des clichés et autres "légendes noires" traditionnellement appliqués à ce continent, l'émancipation de l'Amérique espagnole ayant été souvent appréhendée en termes de rupture, par des jugements lapidaires, à tout le moins manichéistes.

L. Sánchez Agesta s'attache en revanche à préciser les valeurs culturelles communes à l'Espagne et à ses anciennes colonies, à identifier les principes qui furent à l'origine du "constitutionnalisme ibéroaméricain" : il analyse les influences - européennes et nord-américaine - qui présidèrent à la rédaction des premières constitutions, véritables actes de naissance des jeunes nations : il définit les concepts - clefs tels que ceux de "nation" ou de "république", étudie l'émergence de régimes représentatifs, le rôle et les limitations du droit de suffrage, sans oublier les tendances présidentielistes relevées dans les jeunes Etats et la tentation permanente du caudillisme, phénomène que l'auteur considère comme indissociable des oligarchies et qui est lié à la "prédominance des classes dirigeantes *criollas* au moment de l'émancipation".

Insistant sur les différenciations régionales du processus d'émancipation, l'auteur se trouve amené à analyser les différents fédéralismes en présence - Mexique, Argentine, Colombie,

Venezuela - ce qui le conduit tout naturellement à considérer "l'épopée humaine", la pensée et l'action politique de ses acteurs les plus notables, comme San Martín ou Bolívar, et l'affirmation de ce que Laureano Vallenilla Lanz caractérise comme le "césarisme démocratique".

Il montre comment, une fois consolidé le processus d'indépendance et ses manifestations constitutionnelles (achevé vers 1830, sauf pour l'Argentine et Panama), les jeunes nations américaines, intégrées désormais dans un contexte diplomatique et économique mondial ("colonialisme économique" des puissances européennes et des Etats-Unis) se dotèrent d'une "conscience juridique". L'une des originalités de ce livre réside à cet égard dans la caractéristique de cette "conscience", de la dualité des fondements des idées émancipatrices : une "éthique politique" - celle-là même qui fondait les liens politiques existant entre l'Amérique espagnole et la Couronne d'Espagne - et l'"interprétation rénovatrice" de cette éthique, sous l'influence de la littérature politique française et nord-américaine. Dans cette perspective, l'auteur évoque les modalités de la séparation des pouvoirs (plus particulièrement du législatif et du judiciaire) et des garanties individuelles ainsi que la postérité réservée à ce que le Mexique colonial connaissait ainsi sous l'expression de *derecho de amparo*, que l'on retrouve tout au long du XIX^e siècle, puis dans la Constitution de 1917 et qui donne lieu à l'âpres discussions dans ce pays jusqu'en 1956-1957. A l'affirmation des libertés individuelles s'ajoutent d'autre part les revendications portant sur les "droits sociaux" et les tentatives de réaliser le bien-être social, mises en oeuvre certes par les gouvernements populistes mais qui restent une constante du constitutionnalisme ibéroaméricain au XX^e siècle. De même se trouve soulignée la projection de ces préoccupations sociales dans les institutions supra-nationales, entre autres dans la charte d'organisation des Etats américains (Bogotá, 1948).

Le développement des systèmes politiques ibéroaméricains au XX^e siècle fait l'objet d'un chapitre succinct mais consistant, consacré au

"modèle présidentieliste", aux diverses limitations apportées à l'exercice du pouvoir - ou en revanche aux "pouvoirs extraordinaires" conférés à certains mandataires ou à l'armée - au rôle des "Congrès" et des partis politiques désormais engagés dans un processus électoral et devenus instruments de légitimation du pouvoir. Les "modèles historiques" qui ont vu le jour en Amérique hispanique sont enfin répertoriés, depuis la Cuba de Fidel Castro et le rôle du parti unique doté d'un leader charismatique au retour de la démocratie civile au Guatemala, en passant par la doctrine de la "sécurité nationale" imposée au Chili, la révolution institutionnalisée à travers

le PRI mexicain, les régimes pluralistes (Venezuela, Pérou), et les "formules de paix" issues des pactes réalisés en régime bipartiste (Colombie, Uruguay). L'intérêt d'un tel ouvrage, dans le contexte actuel de l'évolution de la démocratie en Amérique Latine n'est donc pas à souligner. Ajoutons qu'en annexe figurent deux instruments de travail essentiels pour qui s'intéresse à cette question : un répertoire des sources secondaires publiées sur le sujet, ainsi qu'une chronologie de base de l'histoire du constitutionnalisme ibéro-américain.

Frédérique Langue

sur la Bolivie...

Jean-Pierre Lavaud, *L'instabilité politique de l'Amérique Latine. Le cas de la Bolivie*, Paris, L'Harmattan-IHEAL, 1991, 290 pp. Prix Edmond Fréville de l'Académie des Sciences morales et politiques 1992.

Evoquer l'instabilité politique et constitutionnelle de nombre de régimes latino-américains relève dans la plupart des situations examinées de la tautologie plus que de l'étude de cas. Tel n'est pas le propos de cet ouvrage qui se signale d'entrée par sa problématique neuve, bien que le pays sur la sellette, la Bolivie, ait été à maintes reprises caractérisé comme le pays par excellence - mais non atypique il faut le souligner - des coups d'Etat et des mandats présidentiels singulièrement courts (1 an en moyenne de 1964 à 1982, ceci depuis le XIXe siècle (cf. J. Lambert). Tel est en effet la traduction la plus immédiate dans les faits du phénomène considéré, auquel il faudrait ajouter la multiplication des chartes constitutionnelles (18 depuis l'Indépendance).

Les modèles d'interprétation ne font donc pas défaut. L'une des tentatives les plus "viables" en ce sens avait été celle de Merle King, lequel évoquait dans un article désormais classique la "dépendance" des pays latino-américains tant vis-à-vis de l'extérieur que de l'intérieur (oligarchies) qui en faisait par conséquent des "sociétés bloquées". Mais cette interprétation doit être resituée dans un contexte politique et idéologique bien précis dans lequel certains exemples - comme ceux du Mexique voire du Chili - apparaissent comme singulièrement contradictoires avec le modèle avancé.

Etude de fond de la société bolivienne, le travail de J.P. Lavaud s'attache dans un premier temps à

déterminer, selon ses propres termes, les "cycles de l'instabilité", avant d'en identifier les agents. Schématiquement, on peut considérer que la période qui va d'avril 1952 (arrivée au pouvoir de Victor Paz Estenssoro) au coup d'Etat du général Barrientos, les mandats présidentiels se succèdent avec une relative régularité, malgré les velléités hégémoniques du *Movimiento*, Mouvement Nationaliste Révolutionnaire (MNR). 1964 sonne le retour au pouvoir des militaires, ceci jusqu'en 1978 ; leur succèdent après cette date et jusqu'en 1982 des gouvernements composites, qui donnent lieu à un "chassé-croisé militaires-civils" qui va de pair avec une "atomisation partisane" (remise en question des "chefs historiques" du MNR).

A cette "mécanique des coups d'Etat", l'auteur avance trois hypothèses : la radicalisation et l'efficacité croissante du syndicalisme des mineurs de la COB (rôle essentiel joué à cet égard par Juan Lechin), jamais totalement contrôlé par le MNR ; l'échec du *Movimiento* à acquiescer, à l'instar du PRI mexicain, une stature "institutionnelle" ; et la singulière aptitude des militaires - pourtant passablement discrédités depuis 1952 - à réaliser des alliances avec les partenaires les plus divers, en d'autres termes, à traiter avec la société civile, aussi bien au plan national que régional. S'y ajoute un contexte international particulièrement fluctuant, surtout pour ce qui est de l'économie, dont l'assise traditionnelle, la "rente minière" de l'étain, se

trouve quelque peu compromise. En ce sens, le credo *desarrollista* des dirigeants, populistes du MNR ou militaires, de droite comme de gauche, ne résiste pas à cette évolution qui ébranle l'enclave minière et le pouvoir de fait des trois "barons" de l'étain. Mais l'oligarchie classique de la *Rasca* et de ses sectateurs apparaît dans le même temps beaucoup plus intégrée à la société bolivienne qu'en 1952. Faut-il pour cela évoquer une "néo-oligarchie", comme le fait l'auteur et bien que les conditions générales de l'industrie bolivienne n'aient guère changé (capacités de production insuffisamment utilisées, capitaux placés à l'étranger...)?

Telle est en effet l'une des hypothèses finales de cette étude, qui met l'accent sur la disparition de la "féodalité minière" et le transfert d'une partie du pouvoir politique au profit des syndicalistes miniers et paysans, puis des représentants et clients du MNR. Le retour des militaires en 1964 et le populisme de Barrientos ne font d'ailleurs qu'accentuer cette évolution dans le sens de la constitution de réseaux, d'une plus grande intégration des différents secteurs politiques et enfin d'une singulière aptitude de la classe politique à des combinaisons gouvernementales qui assurent en quelque sorte la stabilité des années 1980. Après la politique néo-libérale amorcée en 1985 et l'ouverture démocratique de Paz Estenssoro, l'arrivée au pouvoir de J. Paz Zamora en 1989 reste l'inconnue majeure du compromis ainsi réalisé.

Contrairement à la majorité des travaux de sciences politiques, cet ouvrage privilégie l'analyse des comportements sur celle des idéologies et des discours. La "culture minière",

si souvent éludée par les spécialistes de la question, se voit restituer la place qui est la sienne dans les schémas interprétatifs de la société bolivienne. Les "réseaux" formés à la faveur des soubresauts politiques de ces dernières années, y compris dans le cas précis de la nouvelle oligarchie, des politiciens et des commis de l'Etat (réseaux d'enrichissement), se trouvent mis en évidence. L'incidence de la politique nord-américaine, sans pour autant être écartée en tant que facteur explicatif, est ramenée à une juste proportion que confirme *a contrario* la situation de pays voisins moins "dépendants" de l'aide américaine (Argentine). L'étude des pratiques régionalistes enfin, vient renforcer et préciser l'interprétation offerte, à travers les références aux "crucéniens".

En ce sens, partant de la position somme toute classique de M. King, l'auteur apporte une réponse originale à la question posée, tout en soulignant que les visages successifs du régime bolivien ne sont peut-être que les faces d'une même monnaie, altérées à l'occasion d'une crise économique doublée d'une crise politique, mais qui voient la reconstitution d'une oligarchie fondée sur des réseaux actifs et extrêmement proches d'un pouvoir qui reste la condition *sine qua non* de leur conservation, mais devient dans le même temps objet des convoitises d'acteurs politiques plus inattendus (mineurs, crucéniens). Un ouvrage dont on peut espérer qu'il soit un incitatif à développer de nouveaux modèles d'explication des réalités politiques latino-américaines et à dépasser l'approche strictement socio-économique des phénomènes considérés.

Frédérique Langue

Jacy Alves de Seixas, *Mémoire et oubli : anarchisme et syndicalisme révolutionnaire au Brésil (1890 - 1930)*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, collection "Brasilia", 1992.

Le livre de Jacy Alves de Seixas, centré sur le syndicalisme révolutionnaire brésilien, est issu d'une thèse de doctorat consacrée à l'étude des classes ouvrières et du mouvement ouvrier au Brésil entre 1890 et 1930.

L'auteur récusé ici l'historiographie brésilienne traditionnelle, cette "histoire douce et sans conflits" qui considère le mouvement ouvrier brésilien comme faible jusqu'à la fin des années vingt, car inorganisé. L'étude de Jacy Alves de Seixas dévoile au contraire l'extraordinaire dynamisme du syndicalisme révolutionnaire au Brésil entre 1904 et 1920. L'examen attentif des

pratiques ouvrières à São Paulo et à Rio de Janeiro (grèves, sabotages, boycotts, ligues de quartier...) vient en effet témoigner d'une stratégie d'action directe largement partagée et mis en actes par les syndicats ouvriers des années 1910 et 1920. Ces pratiques témoignent de l'existence d'un premier mouvement ouvrier brésilien. Celui-ci ne repose pas sur des organisations solides et durables, mais sur une pratique quotidienne de l'action directe qui lui permet en retour de prendre conscience de sa réalité, de ses traditions et de son identité.

C'est aux bases et aux aléas de cette identité,

dont l'historiographie brésilienne avait perdu la mémoire, que Jacy Alves de Seixas consacre le reste de son étude. L'examen des écrits et des discours des principaux dirigeants de ce premier mouvement ouvrier brésilien lui permet de mener une recherche innovatrice et féconde sur l'imaginaire social qui le sous-tend. L'évolution de celui-ci permettant d'établir en retour une chronologie des organisations et des pratiques ouvrières au Brésil.

Une "généalogie" des rapports entre socialisme et anarchisme de 1890 à 1903 fait découvrir un mouvement ouvrier en quête d'une unité, partagée entre tendance réformiste et révolutionnaire. L'image d'une classe ouvrière brésilienne dans l'enfance, obtenue à travers le prisme du positivisme et du darwinisme social, fait de la pédagogie politique un préalable à toute action politique et la condamne en retour à l'inaction. Les grandes grèves de 1903 vont dévoiler au mouvement ouvrier ses potentialités révolutionnaires. La mise en place dès 1904 d'une stratégie d'action directe, mise en évidence par les pratiques ouvrières, permet au mouvement ouvrier d'y trouver unité et pédagogie politique, et de minimiser le rôle de l'organisation politique. Une nouvelle représentation du prolétariat se met en place, opposant l'apathie à l'action, le "kroumir" au militant actif. A travers et par le syndicalisme révolutionnaire d'action directe, le mouvement ouvrier brésilien se construit ainsi sa première identité.

Mais dès les années vingt, ce premier imaginaire et ses pratiques afférentes y entrent en crise. Le passage sous la tutelle patronale puis étatique des syndicats, l'affirmation d'une nouvelle stratégie sous l'égide du Parti communiste du Brésil (uniformité du mouvement ouvrier, primat de l'organisation sur l'action), brisent le monopole du syndicalisme révolutionnaire. Une nouvelle image du prolétariat se met en place, opposant faiblesse et force, division et union dans le parti. Pour s'imposer, cette nouvelle identité nie l'existence même du premier mouvement ouvrier d'action directe, l'assimilant au chaos originel, et impose la création du PCB comme le moment fondateur du mouvement ouvrier brésilien. Le syndicalisme révolutionnaire brésilien se trouve dès lors rejetée de la mémoire historique.

L'exhumation d'une page occultée de l'histoire ouvrière brésilienne, les analyses historiques comparées menées entre le syndicalisme révolutionnaire brésilien et ceux européens (avant tout français et italien), mais aussi entre Rio et São Paulo, et enfin la mise à jour de l'imaginaire politique et social propre au mouvement ouvrier brésilien, sont les mérites du livre très riche et pertinent de Jacy Alves de Seixas. Celui-ci nous amène à mieux nous interroger sur l'enjeu représenté par l'histoire et le mythe comme outil de mémoire, mais aussi d'oubli.

Pierre Jarrige

le Mexique...

Annick Lempérière, *Intellectuels, Etat et société au Mexique XXe siècle. Les clercs de la nation*, Paris, L'Harmattan, 1992, coll. "Recherches et Documents. Amériques Latines", 325 pp.

Dans la construction du "nouveau régime" issu de la Révolution de 1910, l'action des élites, en particulier de l'une de ses composantes, les intellectuels, revêt une importance structurelle qui n'échappe pas à l'analyste. D'où l'intérêt qu'il y a à prendre en compte les allégeances ou en revanche les ruptures, explicitées au long de cet ouvrage, entre l'Etat mexicain et ceux qui sont supposés en être les serviteurs. A cet égard, la périodisation adoptée contribue à mettre en valeur les faits marquants de ce que fut la vie politique et culturelle du Mexique depuis cette date, ses métamorphoses, ses conflits voire ses

hésitations. Par ailleurs, le thème choisi s'inscrit sans nul doute dans la ligne des préoccupations exprimées par les intéressés eux-mêmes si l'on considère d'une part la production littéraire mexicaine (essais compris) et d'autre part l'interprétation novatrice de cette dynamique culturelle telle qu'elle a été proposée dans les ouvrages qui lui ont été consacrés (voir par exemple l'ouvrage *Intellectuels et Etat au Mexique au XXe siècle*, Ed. CNRS/GRAL, 1979, ouvrage auquel participèrent d'éminents intellectuels mexicains ; ainsi que les travaux inaugurés par F.X. Guerra).

A noter l'importance accordée au monde universitaire mexicain, à juste titre si l'on considère l'importance acquise dès les premières décennies du XIXe siècle par les *letrados* et autres *licenciados*, *togados* intégrateurs d'une "élite intellectuelle" distincte bien que parrainée dans tous les sens du terme par les élites économiques et sociales. L'auteur démontre ainsi que la place des "clercs" dans le régime issu de la Révolution est le fruit d'une longue évolution à la fois propre au pays, et la résultante d'un phénomène de diffusion des idéologies européennes, en particulier du positivisme, qui trouva en les intellectuels mexicains certains de ses représentants les plus éclairés, sans parler des gouvernants, lesquels se réclamèrent explicitement de cette "religion du progrès". Cette identification des acteurs culturels s'accompagne d'une revue exhaustive des "institutions intellectuelles" (établissements d'enseignement comme la UNAM, El Colegio de México, L'INAH, l'INI etc., publications périodiques tels *Cuadernos americanos* pour ne citer que les plus notoires, clefs de voûte de l'entreprise légitimatrice mais aussi de sa remise en question ultérieure...) et des modalités de la relative émancipation dont bénéficièrent certains de leurs représentants jusqu'à la crise politique qui culmine de manière symbolique en 1968.

Soulignons à cet égard l'intérêt de la notion de "médiateurs culturels" dans ses différentes acceptations : dans le cadre de l'idéologie intégratrice qu'est le nationalisme mexicain, les intellectuels diffusent en effet des idées européennes, plus qu'ils ne les recréent

d'ailleurs, mais en les adaptant dans une certaine mesure aux réalités nationales ils participent en ce sens de la construction de la modernité, dont l'aspect peut-être le plus immédiat est la formation du citoyen. Ce qui n'exclut en aucune façon une tendance à se démarquer de ces mêmes idées pour se réclamer d'une identité culturelle à l'échelle nationale voire continentale. A noter le rôle essentiel joué sur ce point par les écrivains, en tant qu'artisans du projet national, garants en quelque sorte de la tradition populiste du PRI, l'exemple choisi par l'auteur étant celui -a *contrario* malgré son caractère de chantre de la mexicanité mais dont l'évolution significative mérite d'être évoquée- d'Octavio Paz : pour celui-ci, l'unique devoir de l'écrivain est en effet celui de penser, et ce indépendamment de toute doctrine officielle, ce qui conduit inévitablement au déclin de toute forme de "nationalisme culturel". Toutes appréciations qui font de cet ouvrage une excellente synthèse d'histoire culturelle et politique, à la fois précise et nuancée.

Un seul regret toutefois, explicable par les limitations pratiques de ce type de travail (thèse) : l'arrêt en 1968, qui demanderait aujourd'hui à être dépassé, compte tenu de l'accélération extrêmement rapide de l'histoire institutionnelle, politique voire économique du Mexique au cours de ces dernières années -en particulier sous le gouvernement de C. Salinas de Gortari- et le renoncement à bien des dogmes culturels, économiques et sociaux issus de la Révolution.

Frédérique Langue

Agueda Jimenez Pelayo, *Haciendas y comunidades indígenas en el sur de Zacatecas*, Mexico, INAH, 1989, 228 pp., colección científica.

Dans la lignée des travaux inaugurés par E. Florescano sur le monde rural mexicain il faut désormais compter cet ouvrage d'Agueda Jiménez, travail qui fut dans sa première version une thèse de doctorat. Il faut dire que l'auteur revendique d'entrée cette filiation intellectuelle. Non sans raison, si l'on considère le contenu de l'ouvrage, lequel se situe d'autre part dans une perspective régionale non dénuée d'intérêt pour qui connaît les nombreuses et brillantes monographies consacrées à diverses régions de Nouvelle-Espagne. L'auteur s'attache à déterminer, pour ce qui constitue désormais la partie méridionale de l'Etat de Zacatecas, les modalités de la formation des haciendas et de la

répartition des terres entre les deux acteurs sociaux traditionnels de cette région, Espagnols et communautés indigènes. A cet égard, la sous-région *caxcana* se différencie sensiblement -contrairement à ce que laissaient à penser jusqu'à présent les ouvrages consacrés -mais de manière globale, nuance appréciable- à cette partie centrale du Mexique espagnol, du reste de la région de Zacatecas. Zone de transition du point de vue géographique entre les plaines désertiques du nord et les hauts plateaux caractéristiques du centre du pays, limite entre deux zones de peuplement (nomades et sédentaires), cette région voit se former au XVIe des haciendas par le biais -ici pas de surprise- de

mercedes de tierras accordées par la Couronne aux principaux conquistadores.

Mais, et c'est là que les interprétations divergent, au cours du XVII^e siècle s'amorce une évolution de ces "unités de production" perceptible à travers les modifications intervenues dans la terminologie usuelle : *estancias*, *estanzuelas* et *labores* disparaissent au profit des *haciendas*, *ingenios*, *sitios de ganado*, *ranchos* et même, *trapiches*. La description des "caractéristiques physiques" de ces haciendas permet à l'auteur de montrer que la région sud de Zacatecas ne suit donc pas toujours le modèle défini par F. Chevalier pour le nord de la Nouvelle-Espagne (nord de Zacatecas compris). Les propriétés décrites sont de dimensions plus réduites et surtout, ne corroborent en aucune façon l'hypothèse de l'instabilité des propriétés avancée par W. Taylor pour la région de Oaxaca ou E. Van Young pour Guadalajara : à partir des années 1680, les propriétés tendent en effet à rester dans une même famille (22 propriétés étudiées dans la longue durée), et ce tout au long du XVIII^e siècle (ex : La Encarnación, de los Jiménez de Cañas), résultat à la fois de stratégies économiques (obtention de main d'œuvre au moyen du *repartimiento*) et sociales (rôle des femmes dans la transmission de la propriété, du mariage). L'un des chapitres les plus détaillés de cet ouvrage porte à cet égard sur la valeur des haciendas considérées, ainsi que sur le fonctionnement du crédit mis en valeur par L. Greenow pour la Nouvelle-Galice, en particulier pour les haciendas de Los Cañones et de Teocaltiche. Les tableaux de valeur des haciendas de la juridiction de Juchipila et de Tlaltenango sont assortis du montant des hypothèques pesant sur les différentes propriétés, ce qui en fait une véritable étude micro-régionale. Ainsi se trouve confirmée dans ce cas précis ce que nombre de travaux avaient avancé précédemment, à savoir le rôle décisif de l'Eglise dans la mise en œuvre et l'ordonnement des mécanismes du crédit (*capellantas*, *censo*...) mais aussi la participation plus surprenante et conjointe de commerçants de Guadalajara et de Zacatecas et beaucoup plus modérée de grands mineurs locaux. Cette analyse détaillée des mécanismes du crédit aboutit à une conclusion : l'endettement dépasse rarement les 40% de la valeur d'une propriété (plus des deux tiers voire 92% à Oaxaca).

Suit une étude de la société des grands

propriétaires terriens, *encomenderos* puis *hacendados*, fournisseurs des mines de Zacatecas ou des salines du Peñol Blanco et à ce titre *carreteros*, en d'autres termes transporteurs des produits de leurs haciendas. Au nombre des stratégies et comportements propres à cette élite locale en vue de l'acquisition puis du maintien du statut social, mentionnons en effet les fondations telles que les *vinculos* (marquis de Mezquital) et la diversification des investissements dans le commerce, la rendant à ce titre moins dépendante des fluctuations propres à l'économie minière de la région ; et bien entendu, l'exercice de responsabilités locales (*alcaldías mayores*, *cabildos*).

La dernière partie, consacrée aux communautés indigènes, insiste plus spécialement sur la législation les concernant, en particulier en ce qui concerne les terres exploitées ou possédées (*fundo legal*, *tierras de comunidad*, *tierras de cofradías*, *montes*, *tierras "por razón del pueblo"*) ; précisions d'autant plus nécessaires que leur histoire se confond avec la lutte pour celles-ci, face aux accaparements dont les hacendados sont coutumiers. Sans oublier pour autant, les conflits internes aux communautés et la question des statuts juridiques (*pueblos*) en cause. Analyse qui fait apparaître qu'en définitive, les communautés indigènes se trouvèrent relativement favorisées par leur situation sur une "zone-frontière" (terres en quantité suffisantes) ainsi que par les décisions prises à leur égard par l'Audience de Guadalajara.

En conclusion, une étude qui relativise au plan micro-régional les connaissances que l'on avait de la région *zacatecana*, et du nord de la Nouvelle-Espagne, et qui montre que les haciendas de Teocaltiche se rapprochent davantage du modèle du Bajío et du centre de la Nouvelle-Galice que du nord de Zacatecas et de la Nouvelle-Espagne. Tout en insistant sur la stabilité structurelle de la propriété qui ne change pas de mains avec la fréquence connue (malgré le rôle non négligeable des *censo*s dans le processus d'attribution du crédit), la diversification des activités économiques et la singularité des comportements relevés chez les communautés indigènes recensées ; luttant pour leurs terres au moment où les individus travaillent sur les grandes haciendas, une dualité qui n'est peut-être qu'une forme d'adaptation réussie à une économie en évolution.

Frédérique Langue

sur le Venezuela...

German Carrera Damas, *El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela*, Caracas, Grijalbo, 1989, 303 p.

Il est impossible de s'intéresser au Venezuela, que ce soit dans la réalité ou d'une manière simplement livresque, de se livrer à une observation directe ou indirecte de l'histoire de ce pays, sans percevoir l'omniprésence de Bolívar. De cette constatation est née cette étude critique, centrée précisément sur le "culte" rendu à la figure du Libertador, un culte qui a permis de "projeter les valeurs dérivées de la figure du héros sur tous les aspects de la vie d'un peuple"; qui est devenu en d'autres termes un "substrat idéologique" de la société vénézuélienne et le "produit culturel" le plus significatif de celle-ci. D'où les orientations de cet ouvrage publié pour la première fois en 1972 mais à l'actualité non démentie si l'on considère la nature du phénomène étudié.

Dans un premier temps, s'appuyant sur des "témoignages typiques", l'auteur s'attache à considérer la signification attribuée-et réelle- de la figure historique de Bolívar, une signification non dépourvue de finalités : le culte bolivariste est dès ses origines facteur d'unité nationale. Vient ensuite l'analyse des conditions idéologiques, du contexte historique qui présidèrent à la formation de ce culte rendu au

"père de la Patrie" et de la double fonction qu'il est constamment appelé à remplir : la figure de Bolívar est celle du juge, du censeur, à la fois consolation et refuge devant les problèmes auxquels se trouve confrontée la société vénézuélienne ; mais c'est tout aussi bien le symbole de la perfection (du "héros") à atteindre. Bolívar personnifie la liberté, mais aussi l'égalité et les Lumières. Les caractéristiques actuelles du culte à Bolívar comme résultat d'un processus historique font l'objet d'une interprétation tout aussi rigoureuse : deux questions essentielles sont en effet posées, celle de la transformation d'un culte issu du peuple en un culte à l'usage du peuple, appuyé sur une véritable "liturgie". Et celle de sa nécessité à la fois historique, idéologique et politique comme le montrent les conditions de son développement et l'utilisation qui en est faite aujourd'hui. Notamment du point de vue de l'Etat, le culte à Bolívar remplit des fonctions bien déterminées au point de revêtir de nos jours l'aspect d'un "culte organisé de grande projection dans la conscience nationale".

Frédérique Langue

Germán Cardozo Galue, *Maracaibo y su región histórica. El circuito agroexportador 1830-1860*, Maracaibo, Editorial de la Universidad del Zulia, 1991, XVII-313 pp.

L'occultation des faits historiques qui ne participent pas au développement de centres dominants ou de capitales administratives est une réalité plus ou moins tangible selon les aires géographiques et régimes politiques considérés. Cette "praxis historiographique" pour reprendre l'expression de l'auteur, en d'autres termes ce parti-pris délibéré d'ignorer l'histoire autre que nationale et *caraqueña* à la fois, est une constante particulièrement frappante de l'histoire vénézuélienne depuis l'Indépendance, ou plutôt depuis ce qui reste dans les mémoires comme la *Gesta emancipadora*, qui culmine en 1830 avec la division effective de la Gran Colombia. Autre biais de l'histoire nationale, qui rejoint en tout état de cause le culte du héros -bien connu à travers l'exemple du Libertador-, les biographies de personnages ou gouvernants célèbres. Mais

là-encore, dans cette tradition hagiographique, c'est la région centrale qui est privilégiée lorsque l'on considère acquis économiques, styles de gouvernements et idées politiques du moment.

De cette "myopie historiographique" Maracaibo a fait les frais sans aucun doute. Et cependant, si les similitudes existent nécessairement avec les autres régions vénézuéliennes, les dissemblances et oppositions s'imposent d'entrée. Pendant la période coloniale, il est bien connu désormais que la Province de Maracaibo entretenait davantage de liens économiques avec son hinterland andin voire *neo-granadino* qu'avec Caracas. Les réticences avec lesquelles la Province rejoignait la cause de l'Indépendance (en 1830 et non en 1810 ou 1811...) est également un fait avéré. Les velléités séparatistes (1830, 1834, 1848), les tentatives

d'ériger l'Etat du Zulia en Etat indépendant à plusieurs reprises au cours du XIXe siècle (ainsi dans les années 1860), les continuelles querelles de frontières avec les Etats voisins de Mérida, Trujillo et Táchira sont quelques unes des manifestations de ces tendances divergentes propres à la région *marabina*. L'intérêt de ce travail réside à cet égard dans l'analyse des facteurs qui président à la conformation économique du Zulia au XIXe siècle, des facteurs tant "endogènes", inhérents précisément à la société locale, qu'"exogènes", qui sont fonctions des relations entretenues par Maracaibo avec les espaces voisins ou même avec l'étranger.

Ce livre se veut cependant davantage qu'une étude approfondie des relations économiques et sociales de Maracaibo avec les deux espaces dont elle bénéficie de par sa position géographique privilégiée, entre la côte et l'embouchure du lac : l'espace éminemment producteur des Andes, et la florissante zone d'échange des Caraïbes. Il se veut une approximation à ce qui apparaît comme une période exceptionnelle de consolidation de la région (1830-1860), d'affirmation d'une économie d'échanges fondée en première instance sur la commercialisation du café andin et par conséquent de développement d'un pôle de croissance commercial et financier de l'ouest vénézuélien (comme le démontrent les mouvements de la *Aduana* de Maracaibo), évolution renforcée à la fois par le développement des voies de communication et la participation de capitaux étrangers. En d'autres termes, il s'attache à déterminer les modalités de fonctionnement d'un axe économique autonome qui n'a rien à envier aux débouchés traditionnels de Caracas, La Guaira et Puerto Cabello (c'est la notion de "*circuito agroexportador*"), mais dont le développement reste freiné par les exigences

fiscales et politiques de la capitale politique. Une région dont on peut même dire qu'elle est à cet titre davantage tournée vers l'extérieur (Europe, Etats-Unis) que vers le reste du pays, pour la période qui nous intéresse.

D'où le recours à une méthodologie et à des catégories d'analyses particulières, que l'on ne peut manquer d'évoquer ici compte tenu des implications qu'elles comportent pour l'historiographie vénézuélienne actuelle. Celle de "région historique", facilité heuristique pour une part, s'inscrit par ailleurs dans le cadre d'une conceptualisation nouvelle formulée revendiquée par toute une génération d'historiens : inscription dans la longue durée, relativisation des définitions proposées qui ne coïncident guère avec les approches officielles, attention particulière portée aux "espaces sociaux" et "espaces (géo)historiques" en général et à leur formation, aux éléments de leur structuration, école particulièrement dynamique à l'Université du Zulia (voir les travaux outre de G. Cardozo, de Belín Vazquez, Ileana Parra, R. Ortega...). Un courant dont le meilleur porte-parole est actuellement la revue *Tierra Firme*, et dont les colloques d'histoire régionale émaillent les manifestations culturelles locales. Ajoutons enfin, en guise de conclusion, que le particularisme du Zulia, perceptible à travers cet ouvrage s'est concrétisé dans les faits et se fonde désormais sur un enseignement : celui de l'histoire régionale, dans les lycées et écoles de l'Etat. Dernière remarque : l'histoire quantitative ne perd pas ses droits puisque cet ouvrage s'appuie sur un appareil statistique remarquable qui s'adjoint aux figures et tableaux déjà inclus dans le texte et offre un panorama très complet de l'économie locale, synthèse réussie que propose désormais cette histoire régionale militante.

Frédérique Langue

Yolanda Segnini, *Los caballeros del postgomecismo*, Caracas, Alfadil Ediciones, 1991, 227 pp., coll. Trópicos n°30.

Pour qui s'intéresse à l'histoire politique vénézuélienne du XXe siècle, les travaux de Yolanda Segnini font désormais partie des références bibliographiques obligées. L'avant-dernier, *Las luces del gomecismo* (1987, Alfadil), dévoilait des aspects inattendus du gouvernement du dictateur Juan Vicente Gómez (1908-1935), en particulier la formation d'une véritable intelligentsia dans un contexte politique

et culturel dominé par la censure.

Dans ce nouvel ouvrage, plus que les avatars du régime *gomecista* à travers la figure du nouveau chef d'Etat, Eleazar López Contreras (1935-1941, ancien ministre de la Guerre et de la Marine) l'auteur s'attache à analyser l'occupation *de facto* de la scène politique par les intellectuels. Ce que l'on peut considérer comme une véritable prise de pouvoir s'inscrit

indéniablement dans un processus de modernisation du pays, aussi bien dans le domaine économique et fiscal que des communications, de l'éducation, de la santé et surtout de ce que l'auteur résume sous l'expression de "régime de la légalité" (en d'autres termes, l'application de la loi, en particulier de la Constitution et de ses garanties). Les étapes et modalités de cette participation sont diverses, tout autant d'ailleurs que l'origine -sociale, intellectuelle et politique- de ces nouveaux acteurs politiques. A la tête de ce mouvement et de cette prise de conscience, la "génération de 18" et celle de 28 : beaucoup moins apolitique que la précédente, celle-ci est constituée d'écrivains, de journalistes, de chroniqueurs, professeurs d'université, chefs d'entreprises et hommes politiques essentiellement (Andrés Bello Blanco, Miguel Acosta Saignes...). Toutes générations, avec leurs antécédents idéologiques et littéraires, amplement décrites par l'auteur (notons la quasi disparition des représentants de la "génération de 95", Pedro Manuel Arcaya, José Gil Fortoul, Laureano Vallenilla Lanz, et autres intellectuels impliqués dans l'exercice du pouvoir sous le régime précédent).

Election d'une assemblée constituante, défense des libertés, élimination du *gomecismo*, le tout marqué par une intense activité de la presse et de la radiodiffusion qui connaît alors son "âge d'or". Cette "génération prédestinée" s'attache également à créer d'autres formes d'organisation. Le Groupe Bolivarien, la Fédération des Etudiants du Venezuela, puis l'Union Nationale Républicaine (UNR) de Miguel Acosta Saignes, Gonzalo Carnevali et Guillermo Meneses entre autres, les *perrepecos* (du Parti Républicain Progressiste d'inspiration marxiste), le Parti Démocratique National (PDN, comme parti unique de gauche) de Jóvito Villalba ou Rómulo Betancourt jouent le rôle de détonateurs : activisme politique et recherche de coalitions sont à l'ordre du jour.

En janvier 1936, le Président reconnaît pour la première fois le rôle de l'opinion publique et des media comme interlocuteurs du pouvoir. Dans ces conditions, la confrontation idéologique acquiert des caractéristiques nouvelles et les

mouvements commencent à se différencier. Bien que certaines organisations soient ensuite déclarées illégales, et certains de ces intellectuels, comme les "47", expulsés en mars (Raúl Leoní, Rómulo Betancourt, Miguel Acosta Saignes, Gonzalo Barrios etc...), la presse nationale devient la "tribune obligée des politiques et intellectuels du moment", et en même temps, le support écrit du débat doctrinal à travers éditoriaux et articles d'opinion mais surtout et ce n'est pas la moindre de ses caractéristiques, la "plate-forme de lancement" des nouvelles organisations politiques, syndicales, corporatives et étudiantes en tout genre qui surgissent dans ce contexte favorable. L'édification de la "République libre des intellectuels", la reconnaissance de réalités et d'aspirations nouvelles est parachevée avec la création en 1931 de ce monument de l'histoire culturelle nationale qu'est désormais l'Ateneo de Caracas.

Notons que l'originalité de ce travail procède du recours à un regard extérieur, les sources diplomatiques britanniques, justifié par la prépondérance des intérêts économiques anglo-saxons au Venezuela : plus de 93% des investissements étrangers en 1938). Sources qui ne sont pas sans combler les inévitables -et parfois non fortuites- lacunes des archives nationales et dont certains documents, en particulier les listes d'acteurs politiques et intellectuels élaborées par le *Foreign Office*, sont dûment publiés par l'auteur à la suite de son analyse.

En ce sens, cette interprétation représente un apport indéniable à l'histoire des idées : bien des acteurs politiques évoqués dans cet ouvrage occupent encore le devant de la scène politique vénézuélienne, ce qui permet à l'auteur de souligner les évolutions et les continuités propres à la période post-*gomecista*. Et surtout, de l'aveu même de l'auteur, ce livre a valeur d'avertissement quant au rôle des intellectuels dans la formation et l'affirmation de l'identité nationale, à leur engagement ou leur "abdication" dans les méandres de l'actualité, hésitations soulignées à plusieurs reprises au cours de ces dernières années...

Frédérique Langue

le reste du monde...

Guy Martinière et C. Varela, coordinateurs, *L'état du monde en 1492*, Paris, Editions La Découverte, 1992

Les célébrations d'événements historiques sont souvent ambiguës. S'agit-il de commémorer — "rappeler par une cérémonie le souvenir d'un événement" —, de remémorer — "remettre en mémoire, reconstituer avec précision en sa mémoire" — de célébrer — "louer les vertus d'un événement" — ? Déjà le bicentenaire de la Révolution Française avait soulevé de nombreux débats, disputant de la manière dont la fin de l'Ancien Régime avait ouvert la voie à l'émergence du monde contemporain. Que dire dès lors de 1492 ? L'enjeu est pourtant de taille. Que "commémorer" ? La "découverte" de l'Amérique ? Le génie de C. Colomb ? Le "génocide" indien ? La naissance de l'Europe moderne ? Selon les termes mêmes de l'Unesco, 1992 marque le cinquième centenaire de la "rencontre des deux mondes". Telle est aujourd'hui la "thèse officielle" du cinquième centenaire.

Au-delà de leurs effets médiatiques, les commémorations obligent également les historiens à poser sur le passé des regards nouveaux. Dans la déjà fort imposante bibliothèque du cinquième centenaire, *l'état du monde en 1492* occupe une place originale.

Quel est ce monde qui s'apprête à découvrir le continent américain ? Pourquoi l'Europe, à partir de 1492, se détache-t-elle irrémédiablement des autres aires culturelles ?

En feuilletant la table des matières de cet ouvrage, on perçoit d'emblée la première intention des auteurs : réaliser une « synthèse de l'histoire monde ». L'héritage braudélien est sous-jacent à la construction de *l'état du monde en 1492*. Sept grandes régions culturelles (Inde et Asie du sud-est ; Chine, Japon et Extrême Asie ; mondes musulmans ; Océanie ; Europe ; Afrique) sont disséquées, scrutées dans leurs moindres détails. Brèves synthèses, notices biographiques, jalonnent ce livre, véritable encyclopédie, où plus de cent spécialistes (historiens, mais aussi archéologues, ethnologues, géographes, économistes, urbanistes, ...) ont apporté leur contribution.

Premières fractures dans un monde clos

Cette introspection privilégie plusieurs axes d'investigation : économie, religion, mentalités, politique, vie quotidienne, artistique, villes et

réseaux urbains. Il ressort de ces diverses analyses, l'image d'un monde exclusivement rural (98%), dont la vie matérielle et spirituelle est essentiellement régie par les rythmes de la production agricole : un monde, riche de 300 à 400 millions d'habitants, encore enclavé à l'aube des grandes découvertes. Toutefois, les différences dans les techniques agricoles (irrigation, procédés aratoires, ...), le degré d'achèvement de la révolution agricole provoquent la première fracture de ce monde clos de la fin du XV^e siècle.

Un vaste mouvement d'urbanisation secoue également ces sociétés (seules l'Océanie, sans tradition urbaine, et l'Amérique précolombienne, où coexistent des cités classiques aux multiples fonctions et des centres cérémoniels, sont à l'écart de ce mouvement), et met en place le socle, le plasma d'une première "économie-monde". L'étude des réseaux urbains nationaux, des chaînes de villes-monde, constitue une véritable nouveauté dans l'approche de cette période. Les villes de l'intérieur, comme Samarcande, déclinent lentement au profit des villes portuaires liées essentiellement aux activités économiques et aux échanges internationaux : Gènes, Calicut, ... Ces grandes métropoles sont dispersées sur la quasi-totalité des aires culturelles. L'urbanisation induit ainsi une autre fracture : « le temps urbain s'individualise. L'adéquation de l'homme à la cosmologie de son époque se casse ».

Mais la plus grande "découverte" que nous propose cet ouvrage n'est-elle pas le continent océanien ? Ethnologues et archéologues nous invitent donc dans ces "îles habitées depuis des millénaires", où les premières vagues de peuplement, venant d'Asie et de l'Inde, remontent à près de 60.000 ans.

L'Inde au centre des "mondes en communication"

« Sur aucun plan l'Europe de la fin du XV^e siècle ne dispose de supériorité décisive sur les autres grands ensembles humains » (notamment le monde musulman et les grandes civilisations asiatiques). En proposant d'emblée cette analyse, *l'état du monde en 1492* invite le lecteur à s'interroger sur ce destin singulier qu'est celui de l'Europe : pourquoi, en 1492, prend-elle une

avance décisive sur les autres régions culturelles ? et que représente, dans cette perspective, la découverte de l'Amérique ?

Avant que ne s'ouvre "l'ère des découvertes", l'Inde est au centre des "mondes en communication" (le premier chapitre du livre est d'ailleurs consacré à l'étude du continent indien). Musulmans et Chinois y sont présents : «placée au centre d'un espace maritime dominé par les marchands musulmans, et en position d'intermédiaire et de relais entre la Méditerranée et l'Europe d'un côté et l'Insulinde et le monde chinois de l'autre, l'Inde constitue à la fin du XV^e siècle l'un des grands pôles économiques du monde». Cet ordre géopolitique qui date du XII^e-XIII^e siècle est bouleversé à la fin du XV^e siècle.

En effet, dans cet ensemble eurasiatique, où se dessine une première "économie-monde", l'Europe est en position de faiblesse, dans une situation commerciale déficitaire. Fascinée par le monde asiatique et ses produits rares (soie, épices, parfums ...), elle n'a d'autres produits à échanger que de l'or, dont les réserves diminuent. En outre, les voies d'échanges terrestres (route de la soie, route des épices, ...) sont contrôlées par les marchands musulmans, intermédiaires forcés pour des européens toujours plus avides des "drogues" asiatiques. L'Europe doit donc prendre les devants, chercher de nouvelles routes (maritimes), de nouveaux gisements aurifères. Le Portugal, lancé dans cette aventure depuis le début du XV^e siècle, fait le pari de la route atlantique, par le contournement de l'Afrique.

L'Europe et la stratégie des trois mondes

Les grandes découvertes européennes ne relèvent donc pas du pur hasard. Elles s'inscrivent tout d'abord dans la révolution des mentalités qui secoue l'Europe du XV^e siècle. Au titre premier de ces forces de transformation, la religion chrétienne, qui fait de l'homme le coopérateur de son salut ; à quoi il convient d'ajouter ce redoutable instrument de raisonnement qu'est la logique scolastique, battant peu à peu en brèche l'héritage aristotélicien ; la séparation du spirituel et du temporel : «l'ère du désenchantement s'est ouverte qui exige des hommes qu'ils maîtrisent le hasard de leur existence historique et qu'ils s'astreignent à faire œuvre». Une «*série de possibles*», englobant la dynamique des découvertes, s'offre alors à l'homme européen. Les grandes découvertes s'inscrivent également

dans une stratégie mondiale d'expansion. La meilleure illustration en est la stratégie portugaise, impulsée par Henri le Navigateur au début du XV^e siècle et qui aboutit au contournement de l'Afrique en 1488 (Bartolomeu Dias atteint le Cap de Bonne Espérance), permettant de rejoindre l'Océan Indien, puis la mer de Chine et le Japon. Le contournement de l'Afrique par Vasco de Gama (1498) marquant le début d'une autre période : celle de la conquête... Cette stratégie englobe les trois continents connus au XV^e siècle : Europe, Afrique, Asie. L'Amérique se trouve sur cette route. C'est dans cette perspective mondiale qu'il convient de situer et d'expliquer sa découverte. En 1492, les Européens sont encore tournés vers l'Asie ; l'Amérique n'est pour eux qu'un point intermédiaire. Sa conquête ne commencera que plus tard, avec d'autres acteurs et d'autres ambitions.

1492, aube des temps modernes. Cette date fascine encore l'Europe. Il est vrai qu'elle annonce la première unification du monde : géographique (par le désenclavement de continents), économique (une économie-monde, basée sur les échanges maritimes, se met en place à la fin du XV^e siècle), microbienne, végétale... Or, ironie de l'histoire, cette unification permet à l'Europe de prendre une avance décisive sur le reste des aires culturelles et préfigure une profonde division du monde : le Traité de Tordesillas (1494) constitue la première partition du monde entre deux puissances européennes (l'Espagne et le Portugal).

Le mérite de cet ouvrage est ainsi d'offrir au lecteur un ensemble de clés pour la compréhension du monde à la fin du XV^e siècle : une première série de clés à caractère encyclopédique (les grandes dates, les portraits des principaux acteurs, ...) ; une autre série pour la compréhension des dynamiques internes de chaque société ; d'autres outils d'analyse également, pour saisir les forces de mutations majeures qui ont poussé au décloisonnement des différentes aires culturelles et à la mise en place d'une première "économie-monde". Rappelons enfin que cet ouvrage, coordonné par deux latino-américanistes et fruit d'une collaboration internationale, propose une mise en perspective des différentes interprétations de cette époque : la "confrontation" des historiographies espagnole et portugaise, sur la signification de 1492, est notamment remarquable.

Laurent Vidal

Résumés Resúmenes

Vincent Gouëset, *L'impact du "narcotrafic" à Medellín.*

L'auteur dresse un bilan provisoire de l'impact du "narcotrafic" à Medellín. Pour cela il décrit l'évolution de ce phénomène et ses conséquences sociales et politiques montrant que la banalisation de la violence entraîne l'apparition d'un nouveau fléau social : les "sicaires", jeunes délinquants caractérisés par leur extrême violence et leur courte durée de vie. L'infiltration des pouvoirs publics par le Cartel de Medellín, les retombées économiques du "narcotrafic", le débat national sur l'économie de la drogue et l'impact économique de la "guerre ouverte" (1989-1990) sont autant de questions qui sont abordées pour mieux comprendre ce très grave problème qui affecte la région.

Vincent Gouëset, *El impacto del narcotráfico en Medellín.*

El autor hace el balance del impacto del narcotráfico en Medellín. De esta manera, describe la evolución de este fenómeno y sus consecuencias sociales y políticas. Muestra que la banalización de la violencia trae consigo la aparición de una plaga social nueva : los sicarios, jóvenes delincuentes que se caracterizan por su violencia extrema y la brevedad de su vida. La infiltración de los poderes públicos por el Cartel de Medellín, las consecuencias económicas del narcotráfico, el debate nacional acerca de la economía de la droga y el impacto económico de la "guerra abierta" (1989-1990) son cuestiones de las cuales se hablan para comprender mejor el gravísimo problema que afecta la región.

Joëlle Chassin, *Protecteur d'Indiens contre Vice-Roi : la lutte de Miguel de Eyzaguirre pour l'abolition du tribut au Pérou.*

Eyzaguirre, réformateur péruvien issu d'une famille créole, se penche, à la veille de l'indépendance sur la population indienne pour en diagnostiquer les maux et formuler les remèdes. Plaidant, contre l'avis du pouvoir en place, pour mettre fin à un ensemble de pratiques qui ruinent la couronne en ruinant les communautés indigènes au profit de quelques particuliers, Eyzaguirre devient un personnage encombrant. Transformer le *comunero* passif, asservi et ignorant en un individu prospère, débarrassé du tribut, doté de terres, instruit, serait pour lui le meilleur moyen d'en finir avec une injustice dangereuse.

Joëlle Chassin, *Protector de Indios contra Viceroy : la lucha de Michel de Eyzaguirre para la abolición del tributo en Perú.*

Eyzaguirre, reformador peruano nacido en una familia criolla se interesa, en vísperas de la Independencia, a la población india para identificar sus males y formular remedios. Defendiéndola, contra la opinión oficial y pidiendo que se acabe con un conjunto de prácticas beneficiosas para unos pocos mientras arruinan tanto a la Corona como a las comunidades indígenas. Eyzaguirre molesta y para él se trata de transformar el *comunero* pasivo, avasallado e ignorante en un individuo próspero, sin tener que pagar tributo, dotado de tierras e instruido, lo que sería la manera más eficiente para acabar con una injusticia peligrosa.

Résumés

Yvon Le Bot, *Le palimpseste maya : violence, communauté et territoire dans le conflit guatémalteque*.

Comment une guerre intérieure dont l'enjeu central est le pouvoir politique s'inscrit-elle sur l'espace des communautés indiennes, comment le local s'articule-t-il au national, quelle est l'importance respective du contrôle du territoire et du contrôle des populations, quels rapports s'établissent entre l'imaginaire et la stratégie ? Ces questions, appliquées à une région précise (le Quiché oriental et la Baja Verapaz occidentale), servent de fils conducteurs à une tentative de démêler l'écheveau des violences extrêmes qui ont caractérisé le conflit guatémalteque dans les années 1978-1983.

Yvon Le Bot, *El palimpsesto maya : violencia, comunidad y territorio en el conflicto guatemalteco*.

¿ Cómo se inscribe en el espacio de las comunidades indias, una guerra interior cuyo desafío central es el poder político ? ¿ Cómo se articula lo local a lo nacional ? ¿Cuál es la importancia respectiva del control del territorio y el de las poblaciones ? ¿Cuáles relaciones se establecen entre el imaginario y la estrategia ? Estas cuestiones relacionadas con una región precisa (El Quiché oriental y la Baja Verapaz occidental) sirven como hilos conductores a un intento para desenredar el ovillo de las violencias extremas que caracterizaron el conflicto guatemalteco en los años 1978-1983.

France-Marie Renard-Casevitz, *Les guerriers du sel : chronique 92*.

Les populations Campa vivent au Pérou dans des régions que le Sentier Lumineux et le MRTA se proposent de contrôler. Mais ces indigènes ont depuis toujours la volonté de défendre une frontière ethnique et géographique qui sépare les peuples des basses terres, des *punaruna* à la volonté expansionniste. Quand le danger d'une perte d'autonomie se précise, les Campa forment de vastes confédérations guerrières remarquablement efficaces. Contre la lutte armée, la solidarité interethnique va à nouveau jouer et se traduire par une "mise en respect" de Sentier Lumineux et une révision de l'action du MRTA.

France-Marie Renard-Casevitz, *Los guerreros de la sal : crónica del 92*.

Sendero Luminoso y MRTA se proponen controlar comarcas peruanas en donde viven las comunidades Campas. Pero los indígenas, desde siempre, se empeñan en defender una frontera étnica y geográfica que separan a los pueblos de las tierras bajas de los *punarunas* expansionistas. Cuando acontece el peligro de la pérdida de una parte de su autonomía los Campas conforman grandes confederaciones guerreras extraordinariamente eficientes. Contra la lucha armada, la solidaridad interétnica se desempeña de nuevo. Resulta que Sendero Luminoso está mantenido a raya y que MRTA revisa su acción.

Christian Gros, *Fondamentalisme protestant et populations indiennes : quelques hypothèses*.

Les missionnaires des sectes fondamentalistes connaissent depuis plusieurs années un prodigieux succès auprès des populations indiennes. De quoi est faite cette attraction du protestantisme ? l'adhésion à une secte fondamentaliste fait-elle nécessairement de

l'Indien un être aliéné, perdu pour sa culture et son groupe, pour la nation, toute action contestataire ou la révolution ? S'appuyant sur plusieurs cas, l'auteur indique comment l'adhésion au protestantisme n'est pas incompatible avec l'affirmation d'une identité indienne et peut même la renforcer, et qu'elle n'est pas synonyme de conservatisme social.

Christian Gros, *Fundamentalismo protestante y poblaciones indias : algunas hipótesis.*

Los misionarios de las sectas fundamentalistas conocen desde hace varios años un éxito prodigioso en las poblaciones indias. ¿Cómo está hecha esta atracción por el protestantismo ? ¿La adhesión a una secta fundamentalista hace necesariamente del Indio un ser alienado, perdido para su cultura y su grupo, para su nación, para toda acción contestataria y para la revolución ? Apoyándose en varios casos el autor indica porqué la adhesión al protestantismo no es incompatible con la afirmación de una identidad india, hasta puede reenforzarla porque tampoco es sinónimo de conservatismo social.

Jules-France Falquet, *Les femmes indiennes et la reproduction culturelle : réalités, mythes, enjeux. Le cas des femmes indiennes au Chiapas, Mexique.*

En faisant du groupe social des femmes-mères un instrument de reproduction culturelle, les populations indiennes du Mexique ont survécu culturellement à cinq cents ans de pressions acculturatrices. Mais ce mécanisme défensif, au demeurant classique, conduit à l'enfermement et à l'impuissance des femmes — qui personnifient la culture — et à l'impossibilité du développement culturel, fermant la porte à toute évolution — à moins que les femmes n'apportent une réponse nouvelle.

Jules-France Falquet, *Las mujeres indias y la reproducción cultural : realidades, mitos, desafíos. El caso de las mujeres indias del Chiapas, México.*

Las poblaciones indias de México han sobrevivido culturalmente a quinientos años de presiones aculturadoras, haciendo del grupo social de las mujeres-madres un instrumento de la reproducción cultural. Pero este mecanismo defensivo, en resumen clásico, lleva las mujeres hasta el encerramiento y la impotencia - que personifican la cultura - y, hasta la imposibilidad de un desarrollo cultural que impide toda evolución - a menos que las mujeres aporten nuevas soluciones.

Françoise Morin, *Revendications et stratégies politiques des organisations indigènes amazoniennes.*

En vingt ans les sociétés amazoniennes ont réussi à se fédérer au niveau ethnique, interethnique et transnational pour constituer aujourd'hui un «mouvement indigène amazonien». Revendiquant dans les années soixante dix la titularisation de leurs terres, ils réclament aujourd'hui leurs «territoires ancestraux» et opposent à la vision parcellaire de la forêt développée par les Blancs une représentation holiste du milieu amazonien. Pour faire reconnaître leurs droits territoriaux, culturels et politiques ils font alliance avec les mouvements écologistes et s'appuient sur le nouveau pouvoir autochtone en train de naître au sein du Groupe de travail sur les populations autochtones de l'ONU.

Résumés

Françoise Morin, *Reivindicaciones y estrategias políticas de las organizaciones indias amazónicas*.

Las sociedades amazónicas han logrado, en veinte años, federarse a nivel étnico, interétnico y transnacional para constituir hoy un "movimiento indígena amazónico". Reivindicaban en los años setenta la titularización de sus tierras, hoy reclaman sus "territorios ancestrales" y oponen una representación holista del medio amazónico a la visión parcelaria de la selva de los Blancos. Para que se les reconozcan sus derechos territoriales, culturales y políticos se ligan con los movimientos ecologistas y se apoyan en el nuevo poder autóctono que nace del Grupo de trabajo sobre las poblaciones autóctonas en la ONU.

Martine Dauzier, *Tous des Indiens ? la réindianisation, force ou fiction. Débats autour des essais de Guillermo Bonfil Batalla*.

Guillermo Bonfil Batalla appelait de ses vœux les nouvelles élites indiennes. Il n'était pas le seul et on verra les nouvelles organisations indigènes s'entourer d'une cohorte de conseillers ayant fait leurs classes sur les bancs de l'université. Mais lors de la première déclaration des Barbades (1970), peu dans sa profession défendaient une anthropologie critique et s'engageaient. Bonfil Batalla, Mexicain, était le fils rebelle d'un pays dont la politique indigéniste développée par un Etat omniprésent servait de référence à toute la région. Un Etat qui se manifeste aussi par son opportunisme et son extraordinaire capacité de récupération.

Martine Dauzier, *¿ Todos Indios ? la reindianización, fuerza o ficción. Debates entorno los ensayos de Guillermo Bonfil Batalla*.

Guillermo Bonfil Batalla esperaba a las nuevas élites indias. No era el único y pronto las nuevas organizaciones indígenas habían de trabajar con un montón de consejeros que estudiaron en la universidad. Pero cuando tuvo lugar la primera declaración de los Barbados en 1970, pocos, dentro de su profesión, fueron los que se comprometieron y defendieron una antropología crítica. Bonfil Batalla, mejicano, era el hijo rebelde de un país cuya política indigenista desarrollada por un estado omnipresente era una referencia para toda la región. Un estado que también se manifiesta con su oportunismo y su extraordinaria capacidad de recuperación.

Achévé d'imprimer
sur les presses de COPÉDITH
75020 Paris

Dépôt légal n° 6428
Janvier 1993