

Indianisme et marxisme

La non-rencontre de deux raisons révolutionnaires

Alvaro García Linera

AU SIÈCLE DERNIER, cinq grandes idéologies ou « conceptions du monde » de caractère contestataire et émancipateur se sont développées en Bolivie.

L'anarchisme fut le premier de ces discours d'émancipation sociale. Il réussit à articuler les expériences et les revendications de couches laborieuses dans l'artisanat, la petite industrie et le commerce. Présent dès la fin du XIX^e siècle dans certains quartiers ouvriers, son influence atteignit son apogée dans les années 1930 et 1940.

Une deuxième idéologie plonge ses racines dans les expériences des siècles précédents, que nous pourrions appeler indianisme de résistance. Elle est apparue après la défaite en 1899 du soulèvement et du gouvernement indigènes dirigés par Zárate Willka et Juan Lero. Défait par la répression, le mouvement adopta une attitude conduisant au renouvellement du pacte de reconnaissance de l'autorité de l'État, sur le terrain de la défense des terres communautaires et de l'accès au système éducatif. Le mouvement indigène, principalement aymara, pratiqua alternativement la négociation, menée par ses autorités traditionnelles, et des soulèvements occasionnels. Vers le milieu du siècle dernier, il perdit son influence avec le développement du nationalisme révolutionnaire.

Le nationalisme révolutionnaire et le marxisme originel sont deux discours politiques qui émergent simultanément et vigoureusement après la guerre du Chaco, dans des secteurs relativement proches (classes moyennes cultivées), sur des revendications similaires (modernisation économique et construction d'un État national) et face à un adversaire commun (le vieux régime oligarchique et patronal). À la différence de ce marxisme naissant, pour lequel la question du pouvoir relève d'une rhétorique construite sur la fidélité canonique aux textes fondateurs, le nationalisme révolutionnaire, dès ses origines, apparaît comme une idéologie porteuse d'une volonté claire de résoudre la question du pouvoir par la pratique. Ce n'est donc pas un hasard si cette idéologie a rencontré un écho chez les officiers et si plusieurs de ses figures, tel Paz Estenssoro, ont participé à des gouvernements militaires éphémères et progressistes, qui ont conduit à l'affaiblissement de l'hégémonie conservatrice de l'époque. De même, par la suite, les nationalistes révolutionnaires se sont engagés très activement dans des soulèvements populaires (1949) et dans des coups d'État (1952), mais également dans la participation à des élections : autant d'illustrations de leur claire ambition d'exercer le pouvoir.

Le MNR (Mouvement nationaliste révolutionnaire) a pris la direction du mouvement révolutionnaire en 1952, en s'affirmant par ses actions et ses propositions pratiques. Il a réussi à faire du projet dont il était porteur une

conception de la société enracinée dans l'Etat, avec une réforme morale et intellectuelle qui a instauré pendant trente-cinq ans une hégémonie politico-culturelle sur la totalité de la société bolivienne, aussi bien sous les régimes militaires que civils qui se sont succédé sur cette période.

Le marxisme originel

S'il est vrai qu'on peut parler de la présence d'une pensée marxiste dès les années 1920, le marxisme, comme culture politique visant à conquérir une hégémonie politique, ne se développe que dans les années 1940, avec l'action politique du PIR (Parti de la gauche révolutionnaire), du POR (Parti ouvrier révolutionnaire) et les productions intellectuelles de leurs dirigeants (Guillermo Lora, José Aguirre Gainsborg, José Antonio Arce, Arturo Uquidi, etc.). L'apparition du marxisme et sa diffusion dans la société ont été marquées par deux processus constitutifs. Il s'agit d'abord d'une production idéologique directement liée à la lutte politique, ce qui a conjuré la tentation d'un « marxisme académique ». Les principaux intellectuels qui s'inscrivent dans ce courant participent à l'action politique, que ce soit dans la lutte parlementaire ou l'organisation des masses, ce qui explique à la fois les limitations théoriques de leur production intellectuelle et l'articulation permanente de leurs réflexions avec les événements politiques qui affectent la société.

Le deuxième élément remarquable de ces débuts du marxisme tient à la diffusion dans le monde du travail du marxisme en même temps que du nationalisme révolutionnaire. Ce qui fait suite à une modification de la composition de classe des noyaux économiquement les plus significatifs du prolétariat des mines et des usines de Bolivie : on passe de « l'ouvrier du petit artisanat » à « l'ouvrier de la grande industrie ». Il s'agit donc d'un prolétariat qui intériorise la rationalité technique de la modernisation capitaliste de la grande industrie, et qui subjectivement est prêt à adhérer à une raison universelle guidée par la foi dans la technique comme principale force productive, l'homogénéisation des classes laborieuses et la modernisation industrielle du pays [...] Et c'est sur cette nouvelle subjectivité prolétarienne au centre des activités économiques essentielles du pays que le marxisme, porteur de ce discours de rationalisation modernisatrice de la société, réussit à s'enraciner pour des décennies.

Le marxisme de cette première époque est, sans l'ombre d'un doute, une idéologie de modernisation industrielle du pays sur le plan économique et de consolidation de l'Etat national sur le plan politique. Au fond, tout le programme révolutionnaire des différents marxismes de cette période, jusqu'aux années 1980, est fondé sur des objectifs similaires. Le marxisme a pu former une culture politique répandue chez les ouvriers, les salariés, les étudiants, fondée sur la primauté de l'identité ouvrière par rapport à toute autre identité, sur la conviction du rôle progressiste de la technologie industrielle dans la structuration de l'économie, du rôle central de l'Etat dans la propriété et la distribution de la richesse. Elle postule également la nationalisation culturelle de la société dans ces moules et le statut « subor-

donné », d'un point de vue historique aussi bien que de classe, des sociétés paysannes majoritaires dans le pays.

Cette conception moderniste et téléologique de l'histoire, généralement puisée dans les manuels d'économie et de philosophie, a créé un blocage cognitif et une impossibilité épistémologique au regard de deux réalités à l'origine d'un autre projet d'émancipation qui finira par prendre le dessus sur l'idéologie marxiste elle-même : les thématiques paysanne et ethnique du pays.

La lecture de classe du monde paysan que livre le marxisme ne provient pas d'une subsomption formelle et réelle, qui aurait permis de mettre au jour les conditions d'exploitation de ce secteur productif, mais d'un schéma qui à priori considère déterminant le rapport à la propriété, et range ainsi des producteurs directs dans la catégorie de « petits-bourgeois », à l'engagement révolutionnaire douteux du fait de leur attachement à la propriété.

Pour ce marxisme-là il n'y avait ni Indiens ni communautés, et une des plus riches sources de la pensée marxiste classique s'est trouvée ainsi bloquée, et par là même rejetée comme outil interprétatif de la réalité bolivienne. Cette posture a en outre conduit l'indianisme politique naissant à s'affirmer dans la lutte idéologique face aux courants nationalistes aussi bien que marxistes, les uns et les autres rejetant et déniaient tout caractère de force productive politique – propre à régénérer la structure sociale – aux thématiques communautaire agraire et ethnique nationale.

En définitive, c'est à un marxisme nouveau qu'incombera une lecture beaucoup plus profonde de la thématique indigène et communautaire, un marxisme critique et libéré d'une problématique étatiste qui, dès la fin du xx^e et au début du xxi^e siècle, s'appuyant sur les réflexions d'un René Zavaleta, cherche à réconcilier indianisme et marxisme, un marxisme capable d'articuler les processus de production d'ordre local avec ceux de caractère universel.

L'indianisme

Le droit de vote universel, la réforme agraire – qui mit fin au *latifundium* dans l'*altiplano* et les vallées –, le droit à l'éducation gratuite et universelle, ont fait des idéaux du nationalisme révolutionnaire l'horizon d'une époque qui a intégré une bonne partie de l'imaginaire des communautés paysannes. Elles ont trouvé dans cette forme de citoyenneté, de reconnaissance et de mobilité sociale, un élan d'unification nationale et culturelle, capable d'insuffler et de diffuser le programme national ethnique de résistance élaboré depuis des dizaines d'années. Ce fut une époque de disparition de la référence ethnique dans l'idéologie et le discours paysans, un pari sur l'intégration voulue dans le projet de cohésion culturelle métisse inspiré par l'Etat et la conversion des syndicats paysans naissants en base sociale de l'Etat nationaliste, aussi bien dans sa période démocratique de masse (1952-1964) que dans la première étape de sa phase dictatoriale (1964-1974).

Cette période d'hégémonie nationale étatique trouve sa base matérielle dans la différenciation sociale croissante dans les campagnes, l'exode ra-

pide vers les villes grandes et moyennes et la flexibilité du marché du travail urbain, avec la croyance en la réussite d'une mobilité rurale-urbaine permettant les accès à un travail salarié stable et à l'enseignement supérieur comme mécanismes d'ascension sociale.

Les premiers échecs dans la modernisation économique et la nationalisation de la société commencèrent à se manifester dans les années 1970, quand l'ethnicité – le nom, la langue, la couleur de peau – retrouva une actualité chez les élites dominantes en tant que facteur, parmi d'autres, de sélection par la mobilité sociale. Il s'agissait d'un retour de la vieille logique coloniale d'inclusion et d'exclusion sociale qui, conjointement aux réseaux sociaux et aux moyens matériels, se trouvait au cœur de l'ascension comme de la déchéance sociale.

C'est ce qui a conduit, avec l'étroitesse du marché du travail moderne, incapable d'accueillir l'immigration croissante, à créer un espace où apparaît la possibilité de voir ressurgir une nouvelle vision indianiste du monde qui, au long de ces décennies, a connu différentes périodes : les années de formation, la période d'intégration étatique et la conversion en stratégie de pouvoir.

Naissance de l'indianisme katariste

La première période est celle de la gestation de l'indianisme katariste. Il apparaît sous la forme d'un discours politique qui revisite de façon systématique l'histoire, la langue et la culture. C'est un discours de dénonciation et d'interpellation. S'appuyant sur l'histoire récente, il proclame l'impossibilité de réaliser les objectifs de citoyenneté, de métissage, d'égalité politique et culturelle qui avaient permis au nationalisme de trouver l'écoute du monde indigène paysan en 1952.

L'apport fondamental de cette période est la réinvention de l'indianité, non plus comme stigmaté mais comme vecteur d'émancipation, comme dessein historique, comme projet politique. Il s'agit d'une authentique renaissance de la parole indianiste, qui réinvente et revendique son histoire, son passé, ses pratiques culturelles, ses carences, ses valeurs, ce qui conduira à lui donner des formes d'auto-identification et d'organisation.

Dès l'abord, l'indianisme rompt des lances contre le marxisme, avec la même véhémence que contre le christianisme, tous deux étant considérés comme les principales composantes idéologiques de la domination coloniale contemporaine.

Avec son renforcement comme vecteur d'opposition, le discours katariste connaît alors une différenciation en plusieurs grandes composantes. Il s'agit d'abord de la composante syndicale qui donne lieu à la formation de la CSUTCB (Confédération syndicale unifiée des travailleurs paysans de Bolivie). Celle-ci sanctionne la rupture du mouvement des syndicats paysans avec l'État nationaliste en général et, plus particulièrement, avec le pacte militaro-paysan à l'origine de la tutelle militaire sur l'organisation paysanne. Il s'agit ensuite de la composante partidaire avec la formation du PI (Parti indien) à la fin des années 1960, mais aussi du Mitka (Mouvement indien Túpak Katari) et du MRTK (Mouvement révolutionnaire Túpak

Katari) qui ont participé, sans succès, à diverses élections jusqu'à la fin des années 1980. La troisième composante, enfin, ni syndicale ni politique, est un courant universitaire qui se consacre à l'historiographie et à la recherche en sociologie. Il s'évertue à mener à bien, de façon rigoureuse, cette révision de l'histoire ancrée dans l'étude des soulèvements, du pouvoir des *caudillos* et des revendications indigénistes, du temps de la Colonie jusqu'à nos jours.

Cette période de formation du discours élitair de l'identité aymara connaît une deuxième période avec, dès le début des années 1980, un phénomène lent mais croissant de décentralisation du discours : les idéologues et les militants de l'indianisme katariste se fragmentent en trois grands courants. Un courant culturaliste qui se réfugie dans le domaine de la musique, de la religiosité, connu aujourd'hui sous le nom de *pachamámicos*. Un deuxième, moins urbain que le précédent, est identifié à un discours politique intégrationniste, dans la mesure où il brandit la revendication de l'indigène comme force de pression pour obtenir une certaine reconnaissance dans le cadre des institutions en place. Son discours fait de l'indigène un sujet contestataire, en demande de reconnaissance de la part de l'État, affirmant une volonté de s'intégrer au cadre institutionnel et citoyen, mais sans perdre pour autant son particularisme culturel. C'est l'aile katariste du mouvement de revendication de l'indianité qui donne corps à ce courant. L'indigène incarne le déni d'égalité par l'État : l'appartenance culturelle (aymara et quechua) devient signe d'une identité qui implique l'absence de droits (l'égalité), d'avenir (une citoyenneté intégrale), de reconnaissance identitaire (le multiculturalisme).

Une troisième variante de ce discours indianiste katariste est de caractère strictement national indigène. Il ne s'agit pas de demander à l'État le droit à la citoyenneté mais de proclamer que ce sont les indigènes eux-mêmes qui doivent, parce qu'ils le veulent, exercer le pouvoir d'État. Cet État, précisément par son caractère indien, devra être un État différent, une République différente, dans la mesure où l'État républicain actuel est une structure de pouvoir fondée sur l'exclusion et l'extermination des indigènes.

Dans cette conception, l'indigène apparaît non seulement comme un sujet politique, mais aussi comme un sujet de pouvoir, de commandement, de souveraineté. Au départ, ce discours prend la forme d'un panindigénisme, dans la mesure où il se réfère à une même identité indienne s'étendant tout au long du continent, au-delà de certaines variations régionales. Cette vision transnationale de la structure civilisatrice indigène est porteuse d'un puissant potentiel imaginaire dans la mesure où elle minimise les différences au sein de la réalité indigène et les multiples stratégies d'intégration, d'absorption ou de résistance adoptées par chaque nationalité indigène dans le cadre des divers régimes républicains qui se sont succédé depuis le siècle dernier.

Un courant à l'intérieur de cette option indianiste, représenté par Felipe Quispe et l'organisation Ayllus Rojos, est à l'origine de deux nouveaux apports.

Le premier est la reconnaissance d'une identité populaire bolivienne résultant de siècles de métissages culturels et sociaux mutilants dans les différentes régions urbaines et rurales. Cette vision conduit à considérer les formes d'identités populaires boliviennes – ouvrières et, jusqu'à un certain point, paysannes –, selon les régions, comme autant de sujets collectifs avec lesquels il faut établir des politiques d'alliance, des accords de reconnaissance mutuelle etc. Tel est le contenu politique de ce qu'on a dénommé « les deux Bolivie ».

Le deuxième est la reconnaissance de la spécificité de l'identité indigène aymara. L'indien aymara apparaît très nettement comme identité collective et comme sujet politique postulant à l'auto-gouvernement, à l'auto-détermination. Cela permet de centrer le discours en fonction de territoires spécifiques, de groupes de population identifiables et de systèmes de pouvoir et de mobilisation plus cohérents et mieux circonscrits que ceux de la panindianité. On peut alors affirmer qu'avec cette conception l'indien et l'indianisme relèvent d'un discours strictement national : celui de la nation indigène aymara.

La cooptation étatique

La deuxième période de la construction du discours national indigène est celle de la cooptation par l'Etat. Elle débute à la fin des années 1980, alors qu'on traverse une période de grande frustration politique pour les intellectuels et les militants du mouvement indigène, et dans la mesure où leurs tentatives d'offrir aux secteurs indigènes syndicalisés une expression électorale ne donnent pas les résultats escomptés.

La société et les partis de la gauche marxiste assistent à l'effondrement brutal de l'identité et de la force de la masse prolétarienne syndicalement organisée. L'adoption et la réélaboration d'un discours ethniciste leur apparaissent alors comme une option alternative. Mais la structure conceptuelle par laquelle cette gauche en déclin se tourne vers la construction du discours indigène l'empêche de s'approprier la totalité de la structure logique de cette conception, ce qui aurait exigé un démontage de l'armature coloniale et avant-gardiste qui caractérisait la gauche de l'époque.

Le MNR est le parti politique qui identifie le plus clairement la signification de l'expression d'un nationalisme indigène, son caractère subversif, mais aussi les faiblesses qui traversent le mouvement indigène. En s'alliant avec Víctor Hugo Cárdenas et une série d'intellectuels et de militants du mouvement indigène, le MNR convertit en politique d'Etat la reconnaissance rhétorique de la multiculturalité du pays. La loi de participation populaire instaure des mécanismes d'ascension sociale locale capables d'assimiler le discours et l'action d'une bonne part de l'intelligentsia indigène dont le mécontentement s'accroît. Si cette loi a contribué, ici ou là, à un renforcement sensible des organisations syndicales locales qui ont su s'affirmer électoralement sur la scène nationale, elle peut aussi être vue comme un mécanisme sophistiqué de cooptation de dirigeants et de militants locaux qui commencent à situer et impulser leurs luttes et leurs formes organisation-

nelles dans le cadre des communes et des instances indigénistes créées spécifiquement par l'Etat. A l'identité indigène autonome, établie sur la structure organisationnelle des « syndicats » formée dès les années 1970, s'oppose ainsi une fragmentation kaléidoscopique d'identités, ayllus, communes et « ethnies ».

A l'exception de la grande marche de 1996 contre la loi de l'Institut national de la réforme agraire, le sujet des luttes sociales s'est déplacé de l'*altiplano* aymara vers les zones de culture de la coca du Chapare, où prédomine un discours de type paysan intégrant certains traits culturels indigènes.

L'indianisme des années 1990

La troisième période de ce nouveau cycle indianiste, à la fin du xx^e et au début du xxi^e siècle, peut être caractérisée comme une stratégie de pouvoir. L'indianisme cesse alors d'être une idéologie de résistance face à la domination et s'élargit en une conception du monde globalisante, qui cherche à disputer la direction culturelle et politique de la société à l'idéologie néolibérale qui avait prévalu au cours des deux décennies précédentes. En fait, on peut affirmer que la conception émancipatrice du monde la plus importante et la plus influente dans la vie politique du pays est aujourd'hui l'indianisme : c'est le cœur de la problématique et de l'organisation de ce que nous pouvons appeler la « nouvelle gauche ».

La base matérielle du rôle historique qu'assume l'indianisme repose sur la capacité des communautés à se soulever, celles-ci réagissant localement à un processus, patent dès les années 1970, de détérioration et de décadence croissantes des structures communautaires paysannes et des mécanismes de mobilité sociale ville-campagne. Les réformes néolibérales de l'économie ont eu depuis une influence dramatique sur le système des prix régissant les rapports économiques ville-campagne. Avec la chute de la productivité de l'agriculture traditionnelle et l'ouverture de la libre importation de marchandises, les termes de l'échange systématiquement défavorables à l'économie paysanne se sont dramatiquement dégradés, comprimant le pouvoir d'achat, la capacité d'épargne et de consommation des familles paysannes. Il faut encore ajouter l'étranglement du marché du travail urbain et une baisse du niveau de revenus offert par les rares activités productives urbaines qui apportent régulièrement un complément de revenus aux familles paysannes. Cela réduit la complémentarité ville-campagne en termes d'emploi qui permettait aux familles paysannes d'élaborer leurs stratégies de survie collective.

Avec le blocage des mécanismes de mobilité sociale internes et externes aux communautés – les migrations se sont accélérées ces dernières années, mais avec un accroissement de la double résidence pour les communautés appartenant à des zones rurales bénéficiant de conditions de production qui assurent leur relative subsistance (à la longue, ces zones seront celles où la mobilisation paysanne indigène sera la plus forte) –, le début des révoltes et de l'expansion de l'idéologie indianiste coïncide avec

le moment où les réformes de libéralisation de l'économie ont un impact brutal sur deux éléments essentiels de la reproduction des structures communautaires agraires et semi-urbaines : l'eau et la terre.

La détérioration croissante de la structure économique traditionnelle de la société rurale et de la société urbaine a donné lieu à un renforcement des liens communautaires en tant que mécanismes garantissant une sécurité élémentaire et une survie collective. La politisation qu'introduit l'indianisme dans les questions de culture, de langue, d'histoire ou de couleur de peau – celles précisément que la « modernité » urbaine utilise pour verrouiller et légitimer les mécanismes d'inclusion et de mobilité sociale –, donne corps à une idéologie communautarisée d'émancipation qui produit une érosion rapide de l'idéologie néolibérale. Cet indianisme a donné une cohésion à un mouvement de masse, mobilisable dans le champ insurrectionnel comme électoral, en réussissant à donner à ce discours une expression politique et à se renforcer en tant qu'idéologie au niveau national. Cet indianisme, en tant que stratégie de pouvoir, présente aujourd'hui deux visages : une composante modérée, le MAS (Mouvement vers le socialisme) et l'IPSP (Instrument politique pour la souveraineté des peuples), et une composante radicale, le MIP (Mouvement indigène pachakutik).

La composante modérée a pour base les syndicats paysans du Chacabambilla en butte aux politiques d'éradication des cultures de coca. Par leur discours spécifiquement paysan qui a pris tout récemment des accents plus ethniques, les syndicats cocaleros ont réussi à déployer tout un éventail d'alliances flexibles et multiformes. Le projet d'inclusion des peuples indigènes dans les structures de pouvoir et l'accent mis davantage sur des positions anti-impérialistes permettent de caractériser ce courant comme indianiste de gauche. Il s'est en effet avéré capable de s'approprier la mémoire nationale populaire, marxiste et de gauche, forgée lors des décennies précédentes, ce qui lui a permis d'accroître son influence dans les zones urbaines, de l'étendre à de multiples secteurs et à plusieurs régions. Cette composante est devenue la principale force politique parlementaire de gauche et la principale force électorale dans les municipalités du pays.

De son côté, le courant indianiste radical défend un projet d'indianisation totale des structures du pouvoir politique. Même si la problématique paysanne fait toujours partie du répertoire discursif de cet indianisme, toutes ses revendications sont construites et régies par l'identité ethnique (les « nations premières aymaras et quechuas »). Ainsi ce courant ne s'est développé que dans le monde spécifiquement aymara, urbain-rural, et on peut le caractériser comme un type d'indianisme national aymara.

Tous deux présentent cependant des caractéristiques communes.

1. Leur base sociale organisée est formée par les syndicats et les communautés agraires indigènes.

2. Leurs « partis » ou « instruments politiques » parlementaires sont la résultante de coalitions constituées par des syndicats paysans et, dans le cas du MAS, urbains populaires, qui s'unissent pour accéder à une représentation parlementaire. La triade « syndicat-masse-parti », si caractéristique

de l'ancienne gauche, est écartée au profit d'une lecture du « parti » comme extension parlementaire du syndicat.

3. Leurs directions et une bonne partie de leur intelligentsia (plus largement en ce qui concerne le MIP) sont des indigènes aymaras ou quechuas qui vivent directement de leur production, ce qui donne à leur incursion dans le champ politique la forme d'une auto-représentation, simultanément de classe et ethnique.

4. L'identité ethnique, à vocation d'intégration pour les uns ou d'auto-détermination pour les autres, constitue la base discursive du projet politique qui les confronte à l'Etat et interpelle l'ensemble de la société, y compris le monde ouvrier salarié.

5. Si la démocratie constitue le cadre où se déploient leurs revendications, ils sont porteurs d'un projet d'élargissement et de complexification de la démocratie par l'exercice de logiques organisationnelles non-libérales et l'affirmation d'un projet de pouvoir fondé sur un type de co-gouvernement des nations et des peuples.

Au-delà de leurs différences notables et de leurs oppositions, force est donc de constater que ces deux courants connaissent des trajectoires politiques similaires.

Ce texte est la traduction de la version – légèrement réduite – de l'article d'Alvaro García Linera, « Indianismo y marxismo – El desencuentro de dos razones revolucionarias », publiée par la revue *El Viejo Topo*, n° 241, février 2008.
Traduction Robert March