

ETNIFICATION DE LA POLITIQUE ET INDIGENISME EN AMÉRIQUE LATINE*

Ramón Máiz

SOMMAIRE

1. PAYSANS OU INDIGÈNES ? CONCURRENCE ET CONFLIT D'IDENTITÉS EN AMÉRIQUE LATINE.- 2. STRUCTURE D'OPPORTUNITÉS ET D'ETHNIFICATION DES IDENTITÉS : ACTEURS, INSTITUTIONS ET POLITIQUES.- 3. DÉVELOPPEMENTS ORGANISATIFS INDIGÉNISTES ET RÉPERTOIRES DE MOBILISATION.- 4. DISCOURS INDIANISTE ET STRATÉGIES D'ENCADREMENT DES IDENTITÉS.- BIBLIOGRAPHIE.

Les récents événements en Bolivie, où un puissant mouvement social d'origine indigène guidé par des leaders tels que Felipe Quispe ou Evo Morales, a eu raison du Gouvernement de Sánchez Losada en 2003, nous font revivre ce qui était survenu en 2000 en Équateur, lorsque le mouvement indigène avait participé d'une façon décisive au renversement du président Mahuad puis à la prise de pouvoir de Lucio Gutiérrez en 2002, sans oublier qu'il n'y a pas si longtemps, au Pérou, c'était Alejandro Toledo qui en devenait le premier président d'origine Quichua... L'émergence des mobilisations indigénistes en Amérique Latine, au cours des années quatre-vingts et quatre-vingt-dix du XXème siècle, unie au phénomène politique de première grandeur de démocratisation des États latino-américains, représente en fait un remarquable défi à la capacité explicative de la science politique. Soulignons, d'un côté, l'éloquence des données démographiques, avec toute la prudence qu'exigent les estimations disponibles : en Bolivie, près de 70 pour 100 de la population est indigène, au Guatemala, 60 pour 100, au Pérou, 40 pour 100, pratiquement comme en Équateur. Le pourcentage descend au Mexique à 12 pour 100 et au Salvador à 10 pour 100, au Honduras à 4 pour 100, en Colombie à 3 pour 100, au Nicaragua à 2 pour 100, de même qu'au Venezuela et qu'en Argentine, ce qui représente quelques quarante millions de personnes en Amérique Latine, autrement dit 8 pour 100 de sa population totale.

Cependant, ce substrat ethnique culturel n'avait historiquement éclairé que de rares et brèves mobilisations politiques ou révoltes de ces secteurs de la population qui cherchaient à réclamer leur identité indigène (Mallon, 1989, 1995). D'ailleurs, les plus importantes études comparées sur les minorités ethniques dans le monde font toutes ressortir le faible niveau de conflit ethnique en Amérique Latine par rapport à d'autres continents (Horowitz, 1985 ; Young, 1993 ; Gurr, 1993). En outre, dans des travaux de recherche plus récents, il est statistiquement démontré, à partir de la base de données du *Minority at Risk Project*, que l'Amérique latine est non seulement la seule zone au monde n'ayant pas connu de mouvement sécessionniste entre 1950 et 1995, mais aussi celle où les niveaux les plus élevés d'oppression et de discrimination de la population indigène côtoient les taux les plus bas de révoltes et de mobilisations (Fearon & Laitin, 2003).

* L'auteur souhaite remercier les suggestions et les critiques réalisées par les assistants à la rencontre de Paris, en mai 2002, du *Research Committee on Politics and Ethnicity* de l'IPSA, ainsi que celles effectuées postérieurement par Manuel Alcántara, Ludolfo Paramio, Natividad Gutiérrez, Donna Lee Van Cott et Shanan Mattiace. Le texte a également tiré profit, à divers niveaux, des contributions orales et écrites de Rodolfo Stavenhagen, José Bengoa, Deborah Yashar et Guillermo Trejo.

Mais en dépit de ces précédents qui englobent poids démographique indigène, très riche différence ethnique et culturelle et démobilité politique en termes ethniques, le dernier quart du XXème siècle a été témoin de l'irruption d'importantes mobilisations indigènes dans nombre de pays latino-américains, qui ont atteint, dans les cas de l'Équateur, du Guatemala et du Mexique, dans les années quatre-vingt-dix, puis de la Bolivie, dans les deux mille, des niveaux particulièrement intenses aux répercussions tant nationales qu'internationales.

L'extrême nouveauté et le relief politique actuel du phénomène font que la question à laquelle il s'impose de répondre soit la suivante : Quelles sont les raisons expliquant la multiplication des mobilisations et revendications indigénistes qui prolifèrent au Mexique, en Équateur, au Guatemala, au Nicaragua, au Honduras, en Bolivie, en Colombie, au Pérou ou encore au Chili ? Ou bien, formulée en d'autres termes : Quels sont les facteurs qui interviennent dans l'ethnification contemporaine des identités collectives en Amérique Latine ?

La plupart des explications disponibles partent, sous la forme du « retour de l'Indien », de suppositions en quelque sorte *primordialistes* : de ce point de vue, la politisation des identités ethniques indigènes ne constitue que la dernière phase d'un long processus d'expression et d'extériorisation d'une réalité ethnique préalable objective (Maya, Araucan, Tzotzil...), cristallisée depuis des temps immémoriaux et ayant aussi bien survécu à la colonisation espagnole qu'à la construction des États libéraux d'Amérique Latine, tout au long des XIXème et XXème siècles. Notre argumentation sera toutefois différente dans cet article : les identités collectives indigènes contemporaines sont le résultat d'un processus complexe de construction se fondant sur la mobilisation, l'organisation et le discours, au sein d'importants changements dans les contextes sociaux, économiques et politiques les favorisant. C'est pourquoi nous ne pouvons assumer un fondement ethnique indigène doté de pouvoirs causaux, l'existence de communautés indigènes prépolitiques forgées de toute éternité sur la base d'un ensemble objectif de langue, culture, traditions, mythes, symboles et institutions. Au contraire, l'identité indigène actuelle sera proposée comme le résultat contingent, interne et extérieurement contestable (et du reste contesté) -un parmi tant d'autres- de la mobilisation politique et de ses stratégies d'organisation et de discours ; le fruit d'un travail de filtrage, de sélection et d'innovation à partir de l'hétérogène matière première ethnique, disponible dans chaque cas (culture, langue, traditions, mythes, symboles, mémoires...), de la part des intellectuels, des leaders et des organisations indigénistes. De plus, tout au long de cet itinéraire, la dimension ethnico-culturelle est liée aux intérêts sociaux, économiques et politiques des divers groupes en présence. C'est pourquoi la mobilisation indigéniste ne se limite pas à s'extérioriser ou à se faire voir mais elle *produit* littéralement l'identité indigène dans son expression contemporaine. Le conflit ethnique n'*exprime* pas mais engendre des dimensions clefs de l'identité Indienne : les critères d'appartenance à la communauté, les composantes spécifiques de sa culture, de ses mythes, de ses symboles et de son discours communautaire, sa mémoire historique, la délimitation du « nous » et de l' « autre », le bien propre et le bien d'autrui, les objectifs et les revendications politiques du mouvement. En fait, des avatars de la gestation du mouvement indianiste dépendra : 1) la réussite ou l'échec dans la configuration d'une identité collective à partir d'un modèle ethnique indigène, face à d'autres alternatives en concurrence (notamment : paysan, travailleur, protestant, civil) ; 2) l'orientation et la nature politiques spécifiques adoptées par l'identification indigéniste (fondamentaliste ou négociable, progressiste ou conservatrice, exclusiviste ou dissimulée dans d'autres, violente ou pacifique, autoritaire ou démocratique, etc.).

1. PAYSANS OU INDIGÈNES? CONCURRENCE ET CONFLIT D'IDENTITÉS EN AMÉRIQUE LATINE

Les *identités politiques* constituent des étiquettes ou des cadres d'assignation que s'attribuent eux-mêmes les groupes ou qui leur sont attribués par d'autres groupes, dont la fonction essentielle est double : 1) déterminer l'appartenance à un collectif ou à une communauté (ethnique, religieuse, nationale, locale) ; 2) unir le passé du groupe à son présent, de façon à ce que s'établisse une continuité de reconnaissance intersubjective dans le temps. En nous appuyant sur des apports de plusieurs points de vue constructivistes sur les identités politiques (Laclau, 1994 ; Hardin, 1995 ; Laitin, 1998 ; Fearon, 1999 ; Fearon & Laitin, 2000 ; Lustick, 2000 ; Chai, 2001), nous pouvons synthétiser les approches théoriques suivantes qui orienteront cette étude :

1. Les identités, plutôt que des faits objectifs donnés, sont des *processus d'identification*, c'est-à-dire des phénomènes dynamiques et aléatoires qui, fondées sur une base sociale -limitant pour ainsi dire l'échantillonnage des identifications disponibles-, deviennent toutefois des produits politiques de l'interaction entre acteurs et structures. Les identités ne sont ni découvertes ni reconnues, elles se produisent (Laclau, 1994).
2. Les identités collectives, une fois fixées, ont tendance à durer dans le temps : le fait qu'elles représentent des constructions politiques ne signifie pas qu'elles soient tout à fait malléables (Gurr, 2000). Les identités collectives possèdent leur propre inertie, leurs changements sont lents et dépendent de leur trajectoire (*path dependent*), se produisant par un glissement, suite à des stimulations et à des changements exogènes.
3. Les identités sont en principe multiples (Posner, 1998), encore que chaque identité collective établisse une articulation et une hiérarchie propres, l'une d'entre elles devenant alors déterminante et hégémonique par rapport à l'ensemble des autres (Máiz, 1995). Ceci implique que les individus tendent généralement à mettre en avant et à empiéter des identités ; il s'ensuit qu'aussi bien une identité dominante que la présence d'une identité excluant les autres ne constituent d'aucune manière des phénomènes donnés et « naturels », mais plutôt le résultat d'un complexe travail politique de leaders, d'organisations et de discours (Fearon & Laitin, 2000).
4. Les identités politiques possèdent une composante fondamentale de *stratégie* et de *choix*, de la part d'individus singuliers, évoluant en fonction du changement de la structure des stimulants auxquels elles doivent faire face dans chaque conjoncture, ainsi que de la perception de l'identification adoptée par les autres membres du groupe. Il en découle que la dynamique de contestation et de conflit *exogène* -nous/eux, le bien propre/le bien d'autrui, l'ami/l'ennemi, etc.- soit aussi déterminante que le conflit et la tension *endogène* au groupe, entre l'élite et la base, les radicaux et les modérés, etc. (Laitin, 1998b).

À partir de ces hypothèses, le processus de la construction des identités collectives en Amérique latine nous apparaît, dans sa nature, résolument *politique* puisque sa dynamique est marquée par des dimensions économiques, sociales, culturelles et historiques. En effet, l'édification des États latino-américains à partir de

leur indépendance, en tant qu'États-nations, a supposé un double processus simultané et mutuellement imbriqué de *state-building* et de *nation-building*. Or, en ce qui concerne ce dernier, le projet de nation, les processus de nationalisation de l'Amérique latine font montre d'une grande originalité -car allant à l'encontre des États coloniaux d'Europe et d'Amérique- qui repose sur le mythe du « creuset des races », c'est-à-dire le *métissage* en qualité de fondement ethnico-culturel de la nation. Face aux théories de la race et à ses postulats -idéal de pureté ethnique, de rejet du métissage comme dégénération, de l'idée de la supériorité de certaines races sur d'autres- caractéristiques des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles en Occident, nous trouvons, dans beaucoup de pays latino-américains, sous diverses formes, le mythe fondateur de la *nation métisse* (Mallon, 1989 ; Hale, 2002 ; Gould, 1998 ; Gutiérrez, 2001). C'est ainsi que Vasconcelos, par exemple et contrairement aux thèses de la « dégénération » de Gobineau, entend que la fusion des races conduit au progrès et à la plénitude, à l'« espoir du monde » que représente l'Amérique latine, à travers la « race cosmique, fruit de toutes les précédentes et dépassement de tout le passé » (Vasconcelos, 1925).

Ce mythe fondateur latino-américain préside au vaste ensemble mythique et symbolique de la construction nationale autour de plusieurs axes :

1. La thèse du « creuset des races » (Gamio, 1916), comme axe du projet national au moyen de l'hybridation des cultures des traditions européenne et indigène, laquelle, dans les termes classiques de Bolivar de l'« Amérique en Chrysalide », proposera qu'« à la fin, il y aura une nouvelle caste de toutes les races qui entraînera l'homogénéité du peuple » (Bolivar, 1976 : II) ;
2. La thèse de la disparition des cultures indigènes, une fois effectuée leur contribution au mythe fondateur du métissage (Âge d'or précolombien, glorieux passé, etc.), d'où viennent les différentes attitudes d'admiration pour l'*Indien mort* (apport décisif à la différence vis-à-vis de la métropole), de mépris et de haine envers l'*Indien mort* : considéré comme une entrave au progrès, la citoyenneté ou, en l'occurrence, la révolution des classes, et objet des politiques d'assimilation et d'acculturation (Paz, 1974) ;
3. Le métissage de la population et le mythe de l'homogénéité culturelle, que les élites imposent de leur position dominante, en tant que partie de leur répertoire de *nation-building* (Díaz Polanco, 1996 ; Dietz, 1999 ; Marimán, 2003), ne sont autres que la corrélation de la citoyenneté, au niveau du *state-building*, tantôt libéral, tantôt autoritaire, et de la résolution de l'équation unissant indissolublement les deux processus : un État = une nation = un peuple = une culture = une langue.

Dans la construction des États nationaux de l'Amérique latine, il existe cependant de grandes différences dans leurs trajectoires historiques en ce qui concerne la centralité du mythe du métissage. Ainsi, de la version ethnique de la susdite « race cosmique » de Vasconcelos à la synthèse la plus culturelle et spirituelle entre l'indigénisme précolombien et le catholicisme d'Octavio Paz dans *Le labyrinthe de la solitude* (Paz, 1959), ce mythe s'est situé au coeur de l'édification de l'État mexicain, signifiant la fusion des héritages préhispanique et hispanique. Les Náuatl, le groupe le plus nombreux, se considère notamment comme la contribution indigène qui, au contact de l'élément conquérant, allait donner naissance à la race métisse propre au peuple-nation mexicain. Un double processus allait se produire de la sorte : d'une part, les Indiens du

Mexique central étaient identifiés à des paysans, plus concrètement à des paysans pauvres en voie de prolétarianisation ; d'autre part, des politiques de l'« indigénisme » allaient être mises en place, dès l'époque de Cárdenas, afin de les *mexicaniser* : incorporation au marché, politiques sociales corporatives pour les paysans, programmes d'assimilation linguistique et culturelle, etc. La création de l'Institut Indigéniste Interaméricain en 1940, suite au congrès de Pátzcuaro, et celle de l'Institut National Indigéniste en 1948, complétant son premier programme de développement régional à San Cristóbal de las Casas en 1951, sont autant d'exemples illustrant ce processus (Sieder, 2002 ; Stavenhagen, 2002 ; Dietz, 1999).

Le cas du Guatemala suppose en revanche un recours minime et élitiste au métissage. Après une configuration de la nation fondée sur l'héritage de la « patrie du créole » (Martínez Peláez, 1998), une séparation ouvertement raciste a été établie entre une minorité métisse *Ladine*, constitutive de la citoyenneté nationale, différenciée et opposée à une masse indigène marginalisée, considérée inférieure et exclue de cette citoyenneté. Quoiqu'au cours de la « décennie démocratique » (1944-1954), les gouvernements successifs d'Arévalo et d'Arbenz se soient efforcés à redéfinir la conception du métissage en prenant des mesures visant à corriger la marginalisation des indiens, telles que la suppression de quelques-unes des institutions des plus ségrégationnistes - les travaux forcés entre autres-, l'implantation d'une réforme agraire ou de l'éducation générale de base, le pouvoir des élites *Ladines* tant au niveau étatique que local n'en a pas moins été renforcé, ce qui a en fin de compte confirmé la conception métisse de la nation (Hale, 2002).

Quant aux cas péruvien et bolivien, ils démontrent à leur tour à quel point s'entrecroisent les processus de *nation building* et de *state building*, mais, en l'occurrence, pour déboucher sur un échec. Au Pérou, la construction nationale se présente comme bipolaire : indigènes dans les montagnes et blancs et métis sur les côtes, indiens à la campagne et blancs et métis dans les villes. Le métissage, de même qu'au Guatemala, a davantage séparé qu'uni le peuple en nation : le métissage urbain et côtier est devenu la base de la nation et de la citoyenneté, alors que l'indigène rural a été voué à la modernisation, à l'acculturation et au métissage complet ou incomplet (*Cholos*). Le projet d'une hégémonie nationale métisse, à compter de 1968, par le biais d'une dictature militaire et d'un corporatisme autoritaire, s'est terminé en échec et en répression, à l'instar du massacre d'Andahuaylas en 1974. En ce qui concerne la Bolivie, la dualité s'est établie d'une autre manière : métissage blanc – Quichuas et mineurs à Cochabamba, indigènes Aymaras sur les hauts plateaux, avec leurs représentants intellectuels à La Paz. À partir de 1952, les tentatives de mise en marche d'un projet national hégémonique, au moyen d'un État corporatiste, allait échouer tant pour les Quichuas que pour les Aymaras, entraînant la mobilisation indigène katariste dans les années soixante-dix. Néanmoins, dans les deux cas, la contestation historique à l'encontre de l'État, lors de la Guerre civile Andine (1780-1782), fut dirigée par des leaders indigènes, tandis que la répression contre les mouvements de Tupac Amaru et de Tupac Katari fut réalisée à partir de critères ethniques, ce qui contribua à la cristallisation et à l'accroissement des différences entre métis et indigènes (Mallon, 1989).

Il existe toutefois un trait commun dans tous les cas examinés: les indigènes Mayas, Aymaras, Quichuas, Nahuas, Tzotzils, entre autres, sont incorporés au projet national d'une façon marginale et précaire, moyennant une institutionnalisation

corporatiste de l'État, autoritaire et libérale, à travers des syndicats, communaux ou agraires, des organisations paysannes, des confédérations nationales, des réformes agraires, le gamonalisme, le caciquisme ou le caudillisme ; mais ils sont d'abord identifiés comme des *ciotoyens* de second rang puis comme des *paysans* pauvres : en qualité de *ciotoyens* initialement, car tel est l'objectif des politiques « indigénistes » dès les années quarante. Elle vise en effet l'intégration de l'Indien, sa nationalisation, au moyen de l'éducation (programmes de bilinguisme afin de lui enseigner l'espagnol), du développement de l'art et de l'artisanat indigènes, d'améliorations agricoles, de l'essor communautaire en partant d'institutions traditionnelles réorientées et refunctionalisées (ouverture du conseil municipal ou assemblée publique, travaux collectifs ou *mita*), tout ceci en ayant recours aux génies civil et rural et à l'active incorporation des sciences sociales (anthropologie, économie, histoire...) ; en qualité de *paysans* ultérieurement, car les réformes agraires des années soixante-dix organisent les Indiens en syndicats, en coopératives et en d'autres organisations structurées sur la base de l'État corporatif, ne respectant plus alors les institutions communautaires traditionnelles, considérées comme autant d'entraves au développement. Cette identification des Indiens, en tant que paysans, « civils », « peuple » ou encore « ressortissants », affaiblit les dimensions ethnico-culturelles de leurs communautés et les refond en un ensemble à forte identité. Il en ressort « le silence de l'Indien » (Bengoa, 2000 ; Favre, 1998), c'est-à-dire son invisibilité contemporaine, découlant de l'institutionnalisation corporatiste des États latino-américains et de leurs politiques de réforme agraire, d'allocations, de crédits, de promotion d'organisations syndicales ou de production, entre autres, étant toutes destinées aux indigènes en qualité de paysans (Sánchez, 1999).

Cette construction d'une identité à partir de l'État, par le biais du mythe du métissage, des Indiens comme paysans, ira même jusqu'à imprégner les discours de la gauche latino-américaine, laquelle, à l'exception de Mariátegui (Mariátegui, 1969), verra en l'Indien un paysan, quoique, dans sa dimension de classe, un exploité et un protagoniste potentiel de la révolution. C'est ainsi que le Che traitera à tout moment les Quichuas et les Aymaras de Bolivie comme des paysans qu'il faut convertir en révolutionnaires et non pas le peuple Guarani qui ne réclamait pas encore son droit à l'autonomie politique, mais qu'il allait obtenir par la suite (Bengoa, 2000 ; 251). Quant aux sandinistes, ils allaient commettre diverses erreurs en appliquant un modèle jacobin de politiques sociales pour les « paysans » des côtes Atlantiques, avant d'accorder au peuple Miskito leur autonomie politique (Gould, 1988).

Il ne convient toutefois pas d'en déduire que la configuration de l'identité des Indiens en tant que paysans, effectuée par les États, soit quelque chose d'« artificiel », opposé à une soi-disante dimension « naturelle » des communautés indigènes. Pour les sciences sociales, contrairement à ce qui arrive avec l'horizon interprétatif de l'histoire indigéniste pour laquelle les communautés constituent des mondes à part, cohérents et statiques, aux prises avec le monde de l'État et ses villes (à titre d'exemples, citons *Rumi*, la communauté de *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría ou *Albancaj*, la capitale de province de *Los Ríos profundos* d'Arguedas), les identités communales, de même que les nationales, sont des oeuvres historiques et politiques, conçues, maintenues ou modifiées tout au long des siècles, afin de répondre aux transformations se produisant dans le contexte étatique et international où elles sont insérées. Les communautés indigènes ne sont donc que des créations politiques dont l'unité est précairement fondée sur un processus d'hégémonie, de conflit et de pouvoir qui donne lieu à une « version » officielle identitaire servant de base de négociation et d'antagonisme vis-à-vis d'autres

hégémonies alternatives locales, régionales ou nationales, dans un ensemble complexe de rapports (Mallon, 1995 ; Nugent, 1997 ; Parnell, 2002).

C'est pourquoi, comme nous l'avons déjà fait remarquer, il s'avère nécessaire d'aborder le complexe conflit des identités politiques latino-américaines du point de vue des tensions qui adviennent à partir de leurs trois pôles, tout à fait différenciés les uns des autres : élitiste créole/métis, paysan et indigène. Le conflit identitaire apparaît de la sorte sur un double front : 1) d'un côté, la confrontation *externe* entre l'identité dominante dans les États latino-américains, la version élitiste d'une citoyenneté de première classe, la créole ou métisse/*Ladine* élitiste, et l'identité indigène émergente ; 2) d'un autre côté, la compétition *interne* entre deux processus alternatifs d'identification des classes populaires dans des zones où prédominent les Indiens : « paysans » et « indigènes », ce qui sera l'objet de l'étude qui suit. Ces deux identités en concurrence impliquent un double processus d'articulation et d'hégémonie par rapport à un ensemble d'éléments, certains distincts et d'autres communs, tel qu'on peut l'observer sur la figure 1, lesquels déterminent deux synthèses remettant en cause l'identité élitiste dominante et englobant, à la manière de plans sécants, deux possibilités tout aussi plausibles d'autocompréhension des intérêts économiques, politiques, culturels, etc., des mêmes populations et communautés.

(FIGURE 1 ici)

Ces trois dimensions ne supposent pas une fin en elles-même du cadre complexe des identifications latino-américaines ; par exemple, l'émergence des organisations et des mouvements de femmes a supposé, aussi bien au sein des élites que des communautés indigènes/paysannes, une réorganisation transversale de la totalité du champ des identités politiques, comme l'a notamment mise en évidence l'exemple zapatiste.

Les deux identifications qui nous intéressent ici, la paysanne et l'indigène, s'avèrent politiquement construites, elles obéissent à une évolution et sont contingentes. De ce fait, elles ne sont en aucun cas garanties par une détermination sociale originelle ou essentielle, ethnique ou de classe, mais bâties, aussi bien l'une que l'autre, au gré d'une dynamique de conflit, de stratégie, de choix et de déplacement éventuel. Ce *Déplacement identitaire* est produit par deux groupes de facteurs : 1) structureaux : institutions, état, économie ; 2) stratégiques : organisation, mobilisation et discours. Ainsi, une identité Maya ou Aymara n'est pas due à la redécouverte ou du retour d'une essence ethnique réprimée par la colonisation espagnole et ensuite par les États indépendants créoles ou métis, mais au processus de production et de généralisation de la part d'élites, d'intellectuels, de partis, d'organisations et de mobilisations collectives contemporaines, dans des contextes nationaux et internationaux déterminés, à partir du répertoire initial de l'ethnicité, disponible dans chaque cas spécifique.

La théorie des identités du choix rationnel considère que le dilemme identitaire peut être pertinemment défini comme le modèle d'un *jeu de coordination* entre deux joueurs (Hardin, 1995 : 49 ; Laitin, 1998 : 22). Toutefois, si l'on suit Hardin dans un jeu de coordination, les intérêts des deux joueurs (A et B), contrairement à ce qui survient dans le « dilemme du prisonnier », ne sont pas en conflit et peuvent être maximisés en se coordonnant à travers deux stratégies. En effet, comme la figure 2 le montre, aussi bien pour l'acteur A que pour le B, il s'agit de deux équilibres, de deux stratégies tout aussi

préférables l'une que l'autre : la coordination en identités partagées, autrement dit paysan-paysan ou bien Indien-Indien, face au manque de coordination qui impliquerait des identités hétérogènes et donc troublantes de la solidarité du groupe : paysan-Indien, Indien-paysan.

Or, en appliquant à notre problème le modèle de Laitin pour des identités linguistiques, ce jeu de coordination fournit deux approches importantes pour l'analyse des processus d'identification que nous étudions, c'est-à-dire :

- 1) Une fois qu'une identité commune est fixée au moyen de la coordination, celle-ci tend à être stable et durable dans le temps (Hardin, 1995), ce qui fait que les groupes ou communautés se trouvant dans une situation d'équilibre (paysan-paysan ou Indien-Indien) ont tendance à considérer leur identité comme inévitable, même « naturelle », étant donné qu'il existe peu de stimulants pour l'instabilité et la recherche de nouvelles identités. Les identités ainsi interprétées -comme des équilibres de Nash d'un jeu de coordination- sont pourvues de caractéristiques d'authentiques « points focaux » - dans le sens de Schelling-, c'est-à-dire toutes les situations où chacun coopère et qui sont à l'origine d'une coordination autour d'une identification concrète (Schelling, 1960 ; Shepsle & Bonchek, 1997). Il en ressort : *a*) face à l'existence d'informations imparfaites, autrement dit d'une incertitude quant au déroulement du jeu, que la communication joue un rôle décisif à partir du moment où elle entraîne, tout au moins pour notre cas, un consentement tacite en ce qui concerne des éléments diacritiques (ethnie ou classe, par exemple) constitutifs de l'identité collective, laquelle est stratégiquement conçue en se fondant sur le comportement identitaire des autres membres du groupe ; *b*) que les élites politiques et culturelles, dotant à leur tour cette identité d'un sens, de croyances et de valeurs, renforcent leur autorité et acquièrent une plus grande légitimité, qui leur permet de parler au nom de leur groupe (Laitin, 1998 : 22).
- 2) Vu le renforcement identitaire obtenu grâce à cette coordination, le passage d'un équilibre à un autre (par exemple, de « paysan-paysan » à « Indien-Indien ») requiert des circonstances exogènes qui altèrent les stimulants tant structuraux (changements économiques ou politiques, disponibilité de soutiens, crise des élites dominantes, etc.) que stratégiques (hommes politiques, ressources d'organisation, disponibilité heuristique dans les discours, etc.). Tout changement implique, de surcroît, un conflit entre leaders et partisans au sein du groupe : les uns essaient de maintenir l'identité antérieure, alors que les autres travaillent au profit de la nouvelle, ce conflit étant empreint d'une certaine tension et même d'une éventuelle violence (Laitin, 1998b :234).

FIGURE 2. *Le jeu des identités*

		B	
		PAYSAN	INDIEN
A	PAYSAN	2,2	1,1
	INDIEN	1,1	2,2

En ce qui concerne notre problématique, en partant d'un équilibre initial paysan-paysan, un certain nombre de circonstances externes et internes font que des leaders et des intellectuels explorent de nouvelles identités indigènes et parviennent, par la voie de la mobilisation et de l'organisation, à créer une masse critique dans des milieux favorables puis à engendrer un « glissement en cascade » (« cascade and tipping effect ») (Schelling, 1978) des groupes et communautés paysannes vers une nouvelle identité indigène. Mais, comme nous pouvons le constater, ce nouvel équilibre identitaire représente quelque chose d'aussi artificiel, c'est-à-dire de *politique*, fait découlant d'une stratégie, d'un choix et d'un contexte, que l'identité préalable paysanne, bien que le propre *essentialisme stratégique* des protagonistes du changement les amène à le considérer à travers un discours performatif -produisant ce qu'il prêche comme quelque chose de préalable- du genre : « le retour de l'Indien », « la récupération des signes d'identité » ou encore « une culture Maya authentique ».

La figure 3 fait apparaître, selon le modèle de glissement de Laitin appliqué à notre problème, les rapports entre les deux fonctions identitaires paysanne et indigène. Ainsi, nous situons -de 0 à 100 %- le nombre des membres du groupe identifiés comme paysans ou indigènes (Mayas, Araucans, Aymaras...) sur l'axe des abscisses et sur celui des ordonnées, la somme des stimulants ethnogénétiques, c'est-à-dire les stimulants sélectifs et identitaires, positifs et négatifs, que reçoit chaque individu d'endroits divers et en fonction de son choix identitaire.

(Figure 3 ici)

La situation contemporaine dans l'Amérique latine des années quatre-vingts et quatre-vingt-dix est représentée, ci-dessus, par l'évolution corrélative des courbes I (identité indigène) et C (identité paysanne) : la présence croissante de stimulants d'ethnification de divers genres favorise la chute de l'identification en tant que paysans jusqu'à atteindre le point *k*, là où se forme alors une masse critique d'individus qui se comprennent comme Indiens, à la suite de quoi est enregistrée une identification massive comme indigènes de beaucoup de groupes et de communautés. La dépendance de ces stimulants, que nous allons maintenant examiner en détail, indique que -de la même façon que l'ethnicité différentielle et la marginalisation des indigènes, « qui a toujours été présente », n'a pas débouché, tout au long des siècles, sur une identification indigène-, celle-ci, en sens inverse, ne va pas non plus forcément devenir à présent un fait immuable, vu qu'il s'agit du résultat précaire d'un enchaînement complexe de facteurs. L'érosion ou la disparition de quelques-uns de ces stimulants structuraux ou

stratégiques peut par là se traduire par une éventuelle « désindigénisation », de même qu'un processus d'ethno-genèse accélérée des groupes et des communautés s'est produit dans les années quatre-vingt-dix.

Tout ce qui précède coïncide avec des travaux de recherche fondamentaux sur les conflits ethniques, tel celui d'Horowitz, lesquels ont depuis longtemps fait apparaître, face à un essentialisme réitéré, que les identités sont plus souples que ce que l'on a l'habitude de croire et que les frontières entre les groupes ethniques s'avèrent également beaucoup plus poreuses (Horowitz, 1985). La mobilisation en systèmes stratifiés (*ranked systems*), à l'instar des latino-américains, en superposant la dimension ethnique et de classe, paysan/Maya, paysan/Aymara, etc., situe le glissement stratégique et la tension entre les identités paysanne et indigène sur le point d'appui des processus de construction des identités collectives (Selverston-Scher, 2001 : 56 ; Mattiace, 2002 : 236).

Ainsi donc, il convient d'examiner la complexe structure des divers genres de stimulants qui suggèrent différentes lignes d'action à un certain nombre d'acteurs sociaux de l'Amérique latine des années quatre-vingts et quatre-vingt-dix, lesquels ont du reste causé sa dérive identitaire indigéniste. Nous allons à présent nous pencher, sans la moindre prétention exhaustive, sur trois types de facteurs à même d'expliquer le saut qualitatif des mobilisations, en termes de néo-indigénisme ou d'indianisme, dans cette zone :

1. Une structure favorable d'Opportunités Politiques, aussi bien nationales qu'internationales.
2. Une organisation politique réussie, conçue à partir de réseaux d'organisations préalables et un répertoire efficient de protestation.
3. Un discours politique identitaire tenant efficacement compte des problèmes indigènes et délimitant leurs protagonistes et antagonistes.

2.- STRUCTURE D'OPPORTUNITÉS ET ETHNIFICATION DES IDENTITÉS : ACTEURS, INSTITUTIONS ET POLITIQUES

L'existence d'une différence ethnico-culturelle indigène, ainsi que la présence de marginalisation, d'exploitation et de violence exercées sur des bases ethniques et même racistes, ne supposent pas nécessairement l'apparition de conflits et de mobilisations politiques ethnicistes (Stavenhagen, 1996 : 285 ; Fearon & Laitin, 2003 ; Gurr, 2000 : 70 ; Cleary, 2000 : 1148). Pour que ce potentiel de mobilisation ethnique se transforme en action politique, il doit se produire une coïncidence d'événements exogènes qui provoquent une certaine instabilité dans l'équilibre identitaire (en l'occurrence, paysan) traditionnel et, en premier lieu, la présence d'une structure favorable d'opportunités politiques. En effet, il faut qu'il y ait un concours de circonstances contextuelles facilitant ou catalysant la mobilisation sous forme d'ethno-genèse. La structure des opportunités politiques inclut des facteurs affectant non seulement les structures et institutions de l'État et la scène internationale mais aussi les acteurs agissant sur le mouvement social en question (Tarrow, 1994 ; Kriesi, 1995 ; McAdam, McCarthy & Zald, 1999). Dans le cas des mobilisations indianistes des années quatre-vingts et quatre-vingt-dix du XXème siècle en Amérique latine, il existe au moins trois facteurs d'ouverture d'opportunités qui méritent d'être distingués, de par leur capacité à créer des espaces et à favoriser une action collective sur un fondement ethnique :

- a) la démocratisation des systèmes politiques,
- b) les politiques de régulation ethnique,

c) le soutien international.

En ce qui concerne le premier facteur, il convient tout d'abord de souligner le fait que l'ouverture démocratique des systèmes politiques favorise la mobilisation populaire, encore qu'elle n'explique pas en elle-même pourquoi ces mobilisations se produisent en termes ethniques et indianistes. Tel que le démontre le cas qui pourrait apparaître comme le plus clair dans ce sens, celui du Guatemala, même si sa démocratisation des années quatre-vingts s'est avérée décisive, tant elle a supposé l'ouverture d'un éventail d'opportunités pour la mobilisation Maya, elle ne peut répondre à la question suivante : pourquoi ces mobilisations sont-elles apparues avant l'ouverture démocratique du pays et sous une perspective mayaniste ? (Bastos & Camus, 1993, 1995, 2003). Ensuite, il est nécessaire de savoir pourquoi la mobilisation assume différents répertoires d'actions, parfois violentes -lutte armée- et souvent non violentes.

Le poids de la vague démocratique de ces vingt dernières années est déterminant, à deux titres, pour l'ethnification de la politique latino-américaine: 1) la libéralisation des régimes et la diminution de la répression ont permis une plus grande capacité d'organisation, de propagande et de prosélytisme dans les zones rurales pour les politiciens et les leaders indigènes ; 2) le processus parallèle de décentralisation de certains États, notamment en faveur des pouvoirs municipaux, a donné lieu à de nouveaux cadres politiques de compétition locale, au sein desquels les leaders indigènes bénéficient d'un relatif avantage. À ce sujet, le cas de la Bolivie en est l'archétype.

Néanmoins, les politiciens populistes et les groupes d'extrême gauche avaient mobilisé la protestation populaire en Amérique latine en incorporant les groupes et les communautés indigènes en tant que paysans. De cette façon, tel que nous l'avons expliqué dans le premier paragraphe de ce chapitre, un équilibre identitaire paysanniste se voit renforcé par l'hypothèse généralisée d'une auto-compréhension des classes ("civils", "pauvres", etc.), ainsi que par le renfort des leaders encourageant les exigences et les représentations, mettant en oeuvre des politiques classistes et bloquant la dimension ethnique dans leurs discours et la pratique des mouvements sociaux. C'est ainsi qu'au Mexique, au Guatemala et au Pérou, entre autres, les groupes et les communautés indigènes prennent part, en tant que paysans, à différents degrés et avec des trajectoires et des orientations politiques très diverses, aux protestations, révoltes et mobilisations, sous leurs formes les plus variées. Même en Bolivie, les partis populistes *Conciencia de la Patria* (CONDEPA) et *Unidad Cívica Solidaridad* (UCS) ont utilisé des raisons indigènes et une rhétorique indigéniste, mais au service de la traditionnelle politique clientéliste d'échange de vote pour des faveurs envers les paysans (Van Cott, 2000). Il a fallu attendre le MAS d'Evo Morales pour que la mobilisation des planteurs de coca soit articulée comme une demande indigéniste. Quant au Nicaragua, les problèmes de la révolution sandiniste avec les Misquitos de la côte Atlantique montrent comment la mobilisation populaire et les politiques sociales de développement cherchaient à se fonder sur des bases de classe et à bénéficier des « paysans pauvres », d'un point de vue métis, sans tenir compte de la problématique indigène et refusant, des années durant, de reconnaître le pluralisme culturel et la concession d'une autonomie politique (Gould, 1998).

Comme nous le verrons par la suite, la participation des indigènes aux mouvements ou guérillas paysannistes allait toutefois leur permettre d'acquérir une précieuse expérience organisationnelle et militaire et de se procurer un capital social de

contacts et de réseaux qui serait ensuite mis à profit pour les causes indigénistes, notamment du Mexique et du Guatemala. L'héritage de l'échec des réformes agraires et les mobilisations paysannes qui allaient logiquement suivre dans les années soixante puis soixante-dix s'avèrent fondamentales pour comprendre la capacité d'ethnification politique ultérieure en termes indigénistes, laquelle allait bénéficier d'un double et précieux legs : insatisfaction généralisée et réseaux organisatifs relativement solides (Albó, 1991 ; Le Bot, 1995).

Les analyses statistiques disponibles sur l'importance de ce facteur explicatif font également apparaître un bilan pour le moins nuancé. Ainsi, la démocratisation offre une opportunité de mobilisation puisqu'elle réduit non seulement le coût de l'action mais aussi la probabilité d'un soulèvement violent. Cleary, par exemple, fait remarquer que le type de régime autoritaire ou démocratique constitue la variante indépendante et décisive, à l'heure de rendre compte de la présence d'une révolte violente sous une perspective indigéniste, celle-ci étant plus probable dans des régimes autoritaires, tandis que la mobilisation pacifique l'est davantage dans des régimes démocratiques (Cleary, 2000).

En outre, ce genre d'analyse montre sans nul doute que, dans des pays où la démocratie est très fragile, défectueuse ou non consolidée, la mobilisation ethnique tire son origine de la frustration des attentes, causée par l'incapacité des États à répondre aux exigences des groupes indigènes, notamment là où il a existé une tradition de mobilisation sociale qui ne reposait pas sur une perspective ethnique. Dans ce sens, Gurr et Moore, dans une étude importante, mettent l'accent sur le besoin de séparer démocratisation et répression, de telle sorte que l'usage de la démocratie comme un mandat (*proxy*) pour la présence d'une faible répression devient plus que discutable (Gurr & Moore, 1997). D'ailleurs, la répression, tel que nous l'avons vu dans la figure 1, fonctionne comme un facteur d'autoidentification. Nous voulons dire par là que, dans des contextes totalitaires, les secteurs populaires indigènes sont avant tout perçus comme des victimes de la violence, laquelle atteint bien souvent des dimensions brutales pour donner lieu à d'authentiques *massacres génocides* (Gutiérrez, 2002, 2003), tandis que l'organisation identitaire des paysans ou des indigènes dépend notamment du type de sélectivité répressive et des objectifs (*targetting*) survenant alors. Ainsi donc, même lors de processus de démocratisation, la persistance de « régimes hybrides » en Amérique latine (Karl, 1995), permet que se maintiennent de hauts niveaux de répression qui jouent un rôle déterminant dans l'ethnification des revendications pour deux raisons : 1) d'un côté, les possibilités formelles ou dissemblables d'opportunités d'expression des requêtes, de l'autre, la répression, qui ne fait qu'exacerber la frustration des attentes ; 2) la répression sélective des indigènes *en tant qu'indigènes*, ce qui renforce l'ethnogenèse des acteurs la subissant. C'est ainsi qu'à Chiapas, le caractère répressif de l'État et des élites locales devient un facteur d'attraction des politiciens les plus variés pour la mobilisation collective puis, avec le temps, une source d'ethnification politique (Harvey, 1998 : 127). À Juchitán, la répression du COCEI a constitué, au cours des années soixante-dix, l'un des éléments essentiels de la réorganisation des exigences des paysans pauvres en indigènes zapotèques lorsqu'ils réclamaient leur autonomie (Rubin, 1997 : 227). En Bolivie, le mouvement *katariste*, quant à lui, doit beaucoup à la rupture du pacte entre paysans et militaires, à la suite de la tuerie de Cochabamba, entraînant la radicalisation de nombre d'intellectuels Aymaras qui allaient dès lors défendre une ligne politique indigéniste (Rivera, 1986).

Il convient à présent de souligner l'importance de l'évolution des États latino-américains par rapport aux politiques libérales et surtout néo-libérales des années quatre-vingts et quatre-vingt-dix. En effet, elles vont non seulement agir sur la structure institutionnelle des formules corporatistes classiques mais aussi sur le modèle des politiques paysannes et des réformes agraires qu'avaient suivi les gouvernements des années cinquante et soixante. Dans cet ordre des choses, certains chercheurs (López Rivas, 1995 ; Polanco, 1997 ; Yashar, 1997 ; Sánchez, 1999) ont signalé que la libéralisation politique des années quatre-vingts en Amérique latine a signifié, d'une part, la possibilité d'opportunités de mobilisation, sur une grande échelle, étant donné que la démilitarisation et l'ouverture des régimes avaient permis de ménager de nouveaux espaces de liberté d'expression et d'organisation, et, d'autre part, l'apparition de stimulants, sur une petite échelle, pour que se produise une mobilisation sur une base indianiste, tant issus de la frustration des attentes politiques démocratiques de la participation des communautés paysannes que du démantèlement des institutions corporatives agraires traditionnelles. Dans ce sens, il a été argumenté que les politiques néo-libérales ont peu à peu détruit la fragile autonomie des communautés indigènes, non seulement en ce qui concerne la propriété communautaire, mais également les formes d'autorités locales qui avait un niveau d'autonomie précaire. Les mobilisations des années quatre-vingt-dix allaient du reste découler de l'érosion des droits et des libertés communautaires, suite à la disparition des politiques corporatistes précédentes, lesquelles, même si elles se traduisaient par des pratiques de clientélisme et de corruption moyennant l'échange d'un soutien politique pour des faveurs octroyées et l'utilisation de fonds publics à des fins privées, permettaient à ces groupes de disposer d'un certain nombre de ressources et d'une relative capacité d'autogouvernement traditionnel. C'est ainsi que, dans de nombreux pays, tels que la Bolivie, l'Équateur ou le Mexique, les années quatre-vingt-dix ont d'un côté été marquées par la disparition des politiques corporatistes et d'un autre, par une pénétration massive du marché, la perte de la propriété collective des terres, l'expulsion de populations indigènes de leurs territoires et la baisse des salaires dans l'agriculture (atteignant, dans certains cas, trente pour cent). À cela se sont ajoutées la diminution des droits individuels des paysans (O'Donnell, 1993, 1995), la colonisation extensive de terres en Amazonie et la présence de multinationales des industries minière, pétrolière, du bois, etc., occupant souvent par la violence les terres indigènes. Ce défi multiple à la propriété, aux droits et à l'autogouvernement allait canaliser la mobilisation des paysans en tant qu'Indiens, leur demande de droits individuels (politiques et sociaux) étant conjuguée avec celle de droits collectifs ethniques (Yashar, 1997 : 14).

Il faut cependant nuancer cet argument car il présente de sérieux problèmes par rapport à son ajustement temporel. Il semble en effet évident que la libéralisation des politiques corporatistes, la fin du populisme agraire et le tournant néo-libéral ont supposé une réduction de l'afflux de ressources à travers un échange direct, la frustration d'attentes et une sorte de perception d'« abandon » des populations indigènes de la part des Gouvernements. Les politiques libérales menées au Mexique à partir de 1982 ont par exemple signifié, pour les paysans du Chiapas, la fin des aides à la production agricole et à la commercialisation, de la même manière que les petits producteurs de café, notamment, se sont retrouvés désarmés face aux multinationales du secteur. Puis, en 1992, la réforme de l'article 27 de la Constitution a offert la possibilité d'une privatisation des terrains communaux, avant que la nouvelle Loi agraire ne permette à leurs propriétaires de les vendre ou de les louer aux compagnies privées, le droit des

paysans sans terres à en demander à l'État pour les cultiver disparaissant de surcroît (Mattiace, 2002 :35 ; Sánchez, 1999 :25).

Cette nouvelle situation allait dès lors provoquer le déclenchement du mécanisme de la peur communautaire de l'avenir, maintes fois évoquée par les spécialistes du conflit ethnique (« Collective fears of future »). Quant au désintérêt de l'État, il a donné lieu à la détérioration des conditions de vie et à la sensation généralisée d'abandon et de crainte, ce qui a permis aux hommes politiques de les exploiter politiquement à partir de l'affront et de la revendication d'un groupe ethnique, leur discours et leur organisation se fondant sur les mythes et la rhétorique de l'oppression et de l'exploitation des Indiens, ainsi que sur leur rivalité à cause de leur manque de ressources. La relation stratégique entre groupes créoles, métis et indigènes et, au sein des groupes, entre leaders et communautés, a ensuite contribué à la création d'un contexte (erreurs d'informations + communication) d'une possible coordination aux niveaux ethnique et indigéniste (Lake & Rothchild, 1998 : 11).

Mais le néo-libéralisme n'est qu'un facteur survenu, qui accentue des processus se produisant depuis déjà longtemps, au moins depuis les années soixante-dix, et constituant des moments clefs de la mobilisation indigéniste. Certains auteurs argumentent par exemple que les mobilisations indigènes ont tiré leur origine de l'échec des politiques agraires de développement et des réformes agraires des années soixante et soixante-dix, à l'instar du Guatemala avec ses processus de modernisation et l'échec de ses politiques de modernisation de l'agriculture (Le Bot, 1994 ; Bastos & Camus, 1993, 1995). Quant au cas de l'Équateur, Rosero a fait remarquer que la crise de son agriculture et de son élevage, commençant dans les années soixante-dix puis s'aggravant au cours de la décennie suivante, a donné lieu aux premiers élans d'un indigénisme politique qui allait se réaffirmer avec les mesures néo-libérales des années quatre-vingt-dix (Rosero, 1990 ; Porras, 2001). À l'égard du Mexique, d'autres auteurs avancent l'idée du manquement aux promesses de la révolution : crédits, réformes agraires, prix politiques dans les années quatre-vingts. Mais la crise définitive et l'essor de l'ethnogenèse indigène (Collier, 1994) n'allaient en fait se produire que plus tard avec Salinas et le néo-libéralisme des années quatre-vingt-dix. D'autres mettent l'accent sur le fait que le néo-zapatisme est issu du vaste répertoire d'un capital social où réseaux, leaders et mouvements paysans se sont mis en marche dès les années soixante-dix et quatre-vingts (Harvey, 1998 : 134), des étudiants prolétarisés post'68 de l'université de Mexico prenant part à la mobilisation dans la foulée. Ce n'est toutefois que beaucoup plus tard, dans la seconde moitié des années quatre-vingt-dix, une fois la possibilité d'une révolution socialiste frustrée, qu'allait surgir la nouvelle antithèse politique du néo-libéralisme et de l'indigénisme.

Un second facteur de la structure des opportunités politiques est composé des politiques de régulation ethnique et de la relative reconnaissance institutionnelle des communautés indigènes en Amérique latine. En premier lieu, force est de constater que les politiques *indigénistes*, conçues dans le but de parvenir à l'assimilation, par le biais de l'acculturation des indigènes et de leur conversion en citoyens de l'État-nation correspondant, ont eu, à long terme, des conséquences non intentionnelles, étant donné leur effet de cible (« target effect ») sur les identités des communautés. De fait, traiter différemment des populations, en les singularisant par des politiques de régulation ethnique, entraîne souvent l'effet, tel que des travaux de recherches comparés l'ont mis en évidence (Stavenhagen, 1996 : 294 ; McGarry & O'Leary, 1993 ; Gurr, 1993 ;

Brubaker, 1996), de renforcer l'identité collective des peuples ou minorités pour lesquels elles sont mises en place, devenant par là des facteurs de renforcement identitaire. En effet, en traitant les communautés indigènes d'une façon spécifique, en standardisant notamment l'emploi de l'espagnol, au moyen des langues maternelles et des professeurs d'origine, à l'heure de l'enseigner ou encore en mettant en oeuvre ces politiques et d'autres, telles que les agraires à travers, entre autres, le système des autorités et les structures institutionnelles traditionnelles, le sens de l'appartenance à une communauté n'a été que ciblé, permettant de la sorte d'établir des bases susceptibles d'être ultérieurement utilisées par des politiciens indianistes (Stavenhagen, 1996 : 294). C'est ainsi qu'en Amérique latine, les politiques indigénistes consolideront involontairement le sentiment d'appartenance à la communauté, d'un point de vue ethnique, en agissant à partir de la frustration des attentes (« privation relative »), comme nous l'avons déjà signalé ci-dessus, et de réseaux organisationnels préexistants (Stavenhagen, 1992 ; Le Bot, 1995). Au Mexique, par exemple, des années trente aux années soixante-dix, l'organisation la plus puissante pour les Indiens, la *Confédération Nationale Paysanne*, utilisée par le gouvernement pour canaliser les crédits agricoles officiels, a contribué à engendrer des identifications paysannes en s'adressant aux Indiens en qualité de paysans, la dimension ethnique de leurs identités collectives passant dès lors à un second plan. Mais la création, en 1975, des Conseils suprêmes Indigènes, à la suite du congrès de Pátzcuaro (Michoacán), sous les auspices du Conseil National des Peuples Indigènes, a en fait supposé un stimulant pour l'organisation des paysans, sous une perspective ethnique, et pour l'orientation de leurs traditionnelles revendications paysannes, dès lors reformulées à partir du nouveau principe hégémonique indigéniste (Fox, 1994 ; Mattiace, 1997 : 231).

En deuxième lieu, il convient de considérer avec attention la reconnaissance constitutionnelle partielle des cultures et des communautés indigènes dans divers pays latino-américains. Quoique la reconnaissance culturelle formelle n'entraîne pas de développements effectifs et qu'elle n'ait pas de répercussions politiques, constituant ce qui a été dénommé « Reconnaissance réthorique du multiculturalisme » (Van Cott, 2000), son effet de renforcement des revendications indianistes s'est avéré particulièrement important pour l'ethnification des acteurs populaires et leurs mobilisations, occasionnant d'ailleurs la fin de la longue « invisibilité » des Indiens. Vu que les institutions restreignent non seulement l'éventail des actions dont dispose les acteurs mais qu'elles donnent aussi naissance à des préférences et même, au fil des années, à des identités, les régulations constitutionnelles de la reconnaissance du multiculturalisme, faisant une brèche dans les États nation monoethniques de l'Amérique latine fondés sur le métissage, représentent un facteur d'ethnogenèse de premier ordre. De cette sorte, les régulations constitutionnelles, configurant une première réponse aux demandes et aux conceptions préalables, deviennent à leur tour une forme de stimulation institutionnelle qui rend possible la création d'identités collectives indigènes au sein même de l'État. Les réformes des constitutions constitutionnelles du Guatemala (1985, 1998), du Nicaragua (1987), du Brésil (1988), du Mexique (1992-1994, 1995), de la Colombie (1991), du Pérou (1993), de l'Équateur (1998) ou encore du Venezuela (2000), indiquent bien qu'il existe une possibilité croissante pour la reconnaissance du pluralisme culturel, lequel comprend certaines des aires suivantes (Van Cott, 2000 : 265) :

- La reconnaissance de la nature multiculturelle des sociétés et de l'existence des peuples Indiens en qualité de sujets collectifs de plein droit.

- La reconnaissance du droit coutumier indigène et de sa vigueur normative.
- La reconnaissance du droit à la propriété collective de la terre et de sa protection.
- La reconnaissance de la coofficialité des langues indigènes.
- Le droit à l'éducation bilingue dans les communautés indigènes.

Quoiqu'il existe une grande distance entre les déclarations juridiques et la mise en marche de politiques publiques pouvant les mettre à jour et même que les cinq aires susmentionnées ne soient présentes dans aucun pays, à l'exception de l'Équateur à compter de sa réforme de 1998, l'existence de droits collectifs pour la communauté indigène ont non seulement permis de venir à bout de la logique monoculturelle de l'État-nation (un État = une nation = un peuple = une culture = une langue) mais également de doter d'un fondement juridique et politique les revendications portant sur ses droits culturels et linguistiques, outre -ce qui constitue un saut qualitatif- son droit à l'autonomie et à l'autogouvernement territorial. On a distingué à ce sujet une première étape d'ethnification des demandes (1992-1995), axée sur la reconnaissance constitutionnelle des droits culturels et éducatifs, d'une seconde étape (1996-1998), au cours de laquelle l'autonomie et l'autodétermination sont devenues les principales revendications du mouvement indigène, orchestrée par l'EZLN (Trejo, 2002 : 10). La reconnaissance de l'autonomie de l'État d'Oaxaca, à la suite des modifications constitutionnelles de 1998, témoigne parfaitement de ce nouveau champ de réforme institutionnelle, quoiqu'encore très limité, auquel nous faisons allusion.

L'autonomie deviendra peu à peu, en s'inspirant de l'exemple et des leçons du Nicaragua, la pierre angulaire de l'ensemble des réclamations indigènes, une fois arrivées à maturité (González, 1997 ; Díaz Polanco, 1997 : 185 ; Sánchez, 1999 : 172). De cette façon et à titre d'exemple, la revendication de l'autonomie indigène à Chiapas définit et présente, sous un jour favorable, des exigences économiques, politiques et culturelles : le droit au développement et à l'autogestion des ressources naturelles ; le droit à l'*autogouvernement*, à la reconnaissance des autorités traditionnelles et du droit coutumier, ainsi qu'au *gouvernement partagé* aux échelles locale, régionale et nationale ; la reconnaissance de l'officialité des langues indigènes, de l'éducation bilingue et le respect des traditions et coutumes. Il en est de même pour les propositions des Araucans au Chili, où l'autodétermination est également reformulée comme un droit à l'autonomie de la « nation Araucan » (Marimán, 2003).

L'essor récent des revendications d'autonomie et donc de la réforme des États-nation centralistes de l'Amérique latine corrobore certains des travaux de recherche les plus récents dans ce domaine. En effet, le débat classique opposait ceux qui soutenaient que, dans la résolution des conflits ethniques, les solutions d'arrangement et de reconnaissance évitaient l'oppression et favorisaient l'intégration et la coexistence (Horowitz, 1985 ; MacGarry & Leary, 1993 ; Gurr, 1993), à ceux qui insistaient, au contraire, sur le fait que l'attribution de droits collectifs fournissait des ressources supplémentaires et provoquait l'augmentation des exigences des mouvements ethniques ou nationaux, le conflit n'en étant que plus aigu (Zinder, 2000 ; Mozaffar & Scarrin, 2000). Actuellement, l'analyse est plus nuancée : si l'on accepte le fait que les politiques d'arrangement fasse diminuer la tension et la violence tout en favorisant l'intégration, il est aussi vrai que son succès dépend de la conception précautionneusement démocratique et participative des institutions d'autogouvernement, n'établissant ni

frontières étanches, ni ne permettant d'appropriation excessive des élites traditionnelles (Hetcher, 2000 ; Gurr, 2000 ; Horowitz, 2001 ; Fearon & Laitin, 2002 ; Máiz & Safran, 2000 ; Trejo, 2002). À cet effet, le débat actuel entre l'autonomie des communautés et l'autonomie régionale, par le biais de l'institutionnalisation de « Régimes Autonomes Pluriethniques » au Mexique, s'avère particulièrement intéressant. Dans ce dernier cas, contrairement aux peuples Mixe d'Oaxaca ou Zapotèque de Juchitán, il ne s'agit pas de la constitution d'un nationalisme primordialiste monoethnique (« un quatrième étage communal ») mais d'une marche de plus, qualitative, d'autogouvernement pour le système fédéral, lequel se retrouve totalement redéfini par rapport à nombre de ses données historiques -en commençant par le métissage-, et repensé en s'appuyant sur le pluralisme et la participation (« un quatrième étage régional »). Ainsi, plutôt qu'en partant de l'isolationnisme ethniciste d'un « Mexique profond » (Bonfil, 1987 : 9), préconisé par opposition au « Mexique imaginaire », qui aurait tendance à empêcher la négociation politique des demandes et à engendrer des identités enclines à l'exclusion -loin de les superposer-, il s'agit de mettre en place un fédéralisme pluraliste et décentralisé, alliant cohésion et diversité, autogouvernement et gouvernement partagé. Ce n'est en outre que sous une perspective de démocratisation autonome que l'on pourra être en mesure de surmonter les obstacles internes, découlant des formes de gouvernement et d'autorité traditionnelles, tels que la résolution du problème de la subordination politique des jeunes et des femmes (Mattiace, 2002 ; Díaz Polanco, 1994, 1996 ; Sánchez, 1999 ; Van Cott, 2000).

En troisième et dernier lieu, il faut ajouter la dimension internationale aux événements exogènes qui permettent la structure des opportunités politiques rendant possible le glissement d'une identité paysanne vers l'instauration d'identités collectives indigènes. En effet, les changements décisifs qui ont eu lieu au niveau international se sont traduits par un changement de mentalités et d'idéologies, ainsi que par la réorientation d'institutions et d'acteurs internationaux, occasionnant par là une pression externe supplémentaire sur l'intérieur des États nationaux monoethniques de l'Amérique latine.

Ce sont avant tout la crise du communisme, l'effondrement de l'Union Soviétique et les révolutions démocratiques de l'Europe de l'Est, illustrées par la chute du mur de Berlin en 1989, qui ont accéléré la crise de la politique de nature « classiste » qui traînait en longueur depuis des années. Ceci a supposé une modification partielle de l'articulation idéologique, de l'organisation et de la mobilisation, sous une perspective de *classe*, en d'autres, fondées sur la *culture*. La possibilité de reformuler de nouvelles identités collectives, notamment les identités ethniques en Amérique latine (Stavenhagen, 2001), est dès lors devenue une réalité. La fin de la Guerre Froide a également amoindri la dépendance de la gauche latino-américaine du mouvement révolutionnaire international communiste, ce qui a ouvert la voie, à une échelle interne, à une nouvelle politique d'identité indigène et à l'affaiblissement, sur un plan externe, des accusations de liaisons internationales communistes dont faisait l'objet le mouvement paysan (Bengoa, 2000).

Il convient ensuite de mentionner le soutien de l'ONU à partir de l'adoption de la *Convention 169*, en 1989, sur les peuples indigènes et tribaux. Cette convention a supposé un point d'inflexion quant à l'instauration d'un climat international favorisant les droits des peuples indigènes et offrant aux leaders et aux organisations indianistes un précieux instrument pour leurs revendications. Pour être plus concret, le droit de

maintenir et de développer la propre langue et culture des peuples indigènes, ainsi que la reconnaissance du droit à l'autodétermination envisagé en tant que droit à l'autogouvernement et à l'autonomie, ont constitué un soutien externe fondamental pour les mobilisations indigénistes en Amérique latine. La progressive ratification de la part des États latino-américains de la Convention 169 allait finalement être accompagnée des réformes constitutionnelles, à caractère multiculturel, auxquelles nous avons déjà fait allusion, dans une grande partie de ces pays : ainsi, le Mexique en 1990, la Bolivie et la Colombie en 1991, le Costa Rica et le Paraguay en 1993, le Pérou en 1994, le Guatemala en 1996, l'Argentine et l'Équateur en 1998 (Van Cott, 2000).

Dans un troisième temps, la pression des Organisations Non Gouvernementales à une échelle internationale, à partir de la Conférence tenue en 1977 sous les auspices de l'ONU, puis leur présence croissante et massive sur les terres indigènes de l'Amérique latine, s'avère être un autre facteur externe essentiel dans la mobilisation indigéniste, cette contribution extérieure la favorisant dans nombre d'endroits. En effet, les ONG apporteront aux communautés indigènes des ressources de tout type : économiques (fonds et programmes d'aide au développement, agricole et communautaire), organisatifs et politiques (réseaux de capital social et liaisons aux niveaux américain et européen), intellectuels et moraux (autorespect et dignité de leurs propres culture, langue et traditions).

Ajoutons à tout cela l'important apport des programmes de coopération des gouvernements européens et nord-américains (la Société Allemande pour la coopération technique, la DANINA du Danemark, la CIDA du Canada, l'AECI espagnole, le programme norvégien pour les peuples indigènes, etc.), outre les programmes du PNUD et du BID, et enfin, le changement des politiques précédentes d'institutions telles que la Banque Mondiale, à la suite de la Directive Opérative sur les peuples indigènes de 1991, le programme de 1993 pour les peuples indigènes de l'Amérique latine ou encore le soutien au Couloir biologique Mésoaméricain.

Il faut en dernier lieu mettre l'accent sur un facteur externe pour le moins important, en ce qui concerne la mobilisation indigéniste, qui révèle de plus la nature dynamique de l'EOP, c'est-à-dire la possibilité d'un élargissement politique, de la part du mouvement, de ses opportunités initiales. En effet, la célébration des cinq cents ans de la Découverte de l'Amérique en 1992 allait fournir un contexte, empreint de fortes répercussions internationales, aux revendications indigénistes en Amérique latine. La campagne *Cinq cents ans de Résistance* a ainsi été à l'origine de la création, dans presque tous les pays latino-américains, de commissions auxquelles ont pris part divers dirigeants indigènes et instances intellectuelles, de même que les propres communautés ; ceci a donné lieu à un vaste mouvement politique et intellectuel se penchant sur la réalité de la colonisation et le mépris de l'Indien en Amérique latine. C'est ainsi que, dès 1988, le Manifeste de la CONAIE en Équateur, de la campagne *500 ans d'agression, 500 ans de résistance et pour l'émancipation des peuples*, réclamait « le protagonisme des nations indigènes » de l'Amérique latine et la naissance d'un « État plurinational ». Les marches pour la Dignité et la Résistance Indienne, de même que la concentration sur la Plaza Mayor, El Zócalo, de Mexico, sont allées de pair avec la remise du prix Nobel de la Paix à Rigoberta Menchú, indigène guatémaltèque, cette même année 92, autant d'événements qui ont permis au mouvement indigéniste de bénéficier d'une exceptionnelle répercussion nationale et internationale. Il s'est ensuivi une importante implication des autres dimensions internationales déjà citées, de nouveaux appuis

économiques et politiques d'institutions internationales, des programmes d'aide spécifiques pour les communautés indigènes ou encore l'arrivée massive d'ONG leur venant alors en aide. Ce mouvement a contribué à créer non seulement un environnement international favorable aux organisations mais aussi une présence face à l'opinion publique, un plus grand contrôle et surveillance de la répression exercée sur les mobilisations, outre un flux pour le moins important de ressources.

2. DÉVELOPPEMENTS ORGANISATIFS INDIGÉNISTES ET RÉPERTOIRES DE MOBILISATIONS

La mobilisation fondée sur une distinction de catégorie ou de groupe, qu'elle soit de classe ou ethnique, dépend de la consolidation d'une solidarité relativement solide et stable entre des individus partageant des caractéristiques et des intérêts communs. La dépendance mutuelle entre ces membres et le contrôle interne représentent deux circonstances déterminantes de la solidarité du groupe auxquelles on ne peut parvenir qu'au moyen d'une organisation stable. Cette dernière possède une fonction décisive : elle engendre préférences, identités et action collective. C'est pour toutes ces raisons que les organisations sont de véritables conditions pour la formation d'identités collectives (Hetcher, 1987).

Dans ce sens, le surgissement d'identités collectives indigènes en Amérique latine requiert non seulement une structure d'opportunités politiques nationale et internationale favorable mais également des stratégies appropriées et une mobilisation de ressources matérielles, humaines et organisationnelles. De cette façon, une brève analyse comparée des organisations indianistes en Amérique latine fait ressortir que le succès des mobilisations des années quatre-vingt-dix dépend de trois facteurs principaux : 1) l'utilisation d'organisations préexistantes de différents types dans les zones indigènes ; 2) la mise en place, par la voie fédérative, d'organisations stables et intégrées à un niveau supralocal ; 3) l'emploi d'un répertoire stratégique de protestation à même d'élargir les bases des communautés locales et d'obtenir de nouveaux appuis aux niveaux national et international.

En commençant par le premier de ces facteurs, les analyses fondées sur le modèle de la mobilisation démontrent que l'actualisation du potentiel de mobilisation nécessite non seulement une EOP propice mais également une gamme de ressources organisationnelles préexistantes. En l'état, il convient de souligner le riche capital organisationnel préalable dont disposent les mobilisations indigénistes dans les années quatre-vingts et quatre-vingt-dix. En effet, celles-ci ne sont pas issues d'un vide préalable mais elles partent de denses réseaux de différentes sortes et origines qui seront incorporés ou restructurés sous un angle indigéniste. Ce domaine *multiorganisationnel* préexistant est principalement intégré par :

- 1) Les églises catholique et protestante.
- 2) Les organisations paysannes locales.
- 3) Les politiciens activistes des groupes révolutionnaires de la gauche.
- 4) Les intellectuels indigènes et leurs associations.

L'apport de ressources matérielles, organisatives, intellectuelles et morales convertit les églises catholique et protestante en un facteur déterminant du champ multiorganisateur, à partir duquel sont conçues les mobilisations et les revendications indigénistes. Ces églises ont concrètement apporté à l'indianisme contemporain deux éléments clefs : d'une part, un fondement organisatif reposant sur ses réseaux locaux, nationaux et internationaux ; d'autre part, un cadre ethnique discursif fondé sur l'évangélisation des indigènes.

Dans les cas du Mexique, du Pérou, de la Bolivie, du Guatemala et de l'Équateur, les réseaux des églises ont revêtu une extraordinaire importance, non seulement dans l'organisation des communautés paysannes et de leurs revendications, mais aussi dans leur glissement vers une identité collective indigène en termes culturels et politiques (Yashar, 1997 : 19). Tout au long des années cinquante et soixante, les missionnaires protestants ont pénétré les régions où la population était majoritairement indigène, l'évangélisant, se socialisant dans sa culture et prêchant même l'Évangile dans les langues d'origine indigène (Rosero, 1990 ; Bastos & Camus, 1993, 1995 ; Le Bot, 1994, 1995). De la même manière, l'église catholique progressiste, à compter de la Conférence des Évêques de Medellín en 1968, du deuxième Concile du Vatican et notamment suite aux changements introduits par la Théologie de la Libération, s'est consacrée à une évangélisation acharnée dans des conditions de vie pénibles, tout en revalorisant la culture, la langue et les traditions des groupes indigènes. C'est ainsi que la mise en place de « communautés de base » a favorisé une redécouverte culturelle, la récupération de leur propre estime par rapport à leur langue, l'auto-organisation et l'appropriation des communautés, la formation de nouvelles élites et de nouveaux dirigeants, l'établissement de liens supralocaux entre des communautés bien souvent et depuis longtemps en conflit, ainsi que le flux de ressources venant de l'extérieur et la connaissance des revendications indigènes.

En Équateur, par exemple, l'évêque Leónidas Proaño a promu une réforme de l'église catholique qui a transformé le message religieux traditionnel, l'adaptant au contexte des communautés indigènes, en plus d'avoir tracé une ligne pastorale renforçant les groupes Indiens et, par là-même, leurs langues, culture et traditions (Rosero, 1990). Ensuite, le remplacement des groupes révolutionnaires et de leur discours par prêtres et laïcs progressistes menant à bien une politique de développement fondée sur les propres communautés indigènes, s'est avéré être un facteur décisif d'ethnification des révoltes paysannes de la Sierra (Zamosc, 1994). En ce qui concerne le Guatemala, l'église catholique a notamment créé communautés de base, écoles et hôpitaux, ces rapports très étroits avec les communautés Mayas reposant sur une volonté d'associer évangélisation et revendications sociales et culturelles (Le Bot, 1994, 1995). Par ailleurs, à Chiapas, l'évêque Ruiz a joué un rôle crucial, d'abord de prédécesseur et de soutien pour les demandes et les mobilisations des paysans, puis d'indigéniste à travers le mouvement des Catéchistes (Collier, 1999).

Une partie de la fonction d'ethnification relative aux églises a ensuite été constituée par la rivalité discursive et organisationnelle opposant catholiques et protestants. C'est ainsi qu'après la première évangélisation protestante -traduction du Nouveau Testament, groupes de lecture biblique, coopératives et dispensaires entre autres-, l'église catholique a procédé à l'indianisation de son message, tout spécialement de l'Ancien Testament, en instaurant une théologie indigène, en modernisant les rites, en créant écoles et cliniques, ainsi qu'un mouvement très militant de Catéchistes (Wilson, 1995 ; Collier, 1999).

Guillermo Trejo, dans la lignée de Kalyvas, entend que le conflit des élites, mécanisme latent propre à engendrer les identités, se produit précisément en Amérique latine au cœur de la concurrence entre les églises catholique et protestante, si bien que le réveil de la conscience indigène est, dans une grande mesure, la conséquence de la rivalité religieuse et de l'utilisation, à cet effet, des langues et des cultures des communautés (Trejo, 2000 : 215). Que ce soit en Équateur, à Chiapas ou chez les Mayas Q'eqchi du Guatemala, nous retrouvons le modèle de cette concurrence : la présence initiale et l'activité des églises évangéliques a exercé une pression sur les autorités, les prêtres catholiques et les laïcs s'étant engagés à défendre la cause du peuple, afin qu'ils soient non seulement plus actifs dans la mobilisation mais aussi pour qu'ils le fassent sous une perspective culturelle et politique indianiste.

Du point de vue organisationnel -objet de notre étude-, les évidences quant à la disponibilité préalable de réseaux ecclésiastiques sont pour le moins éloquentes. Par exemple, en Équateur, la fédération Shuar, qui comprenait, à la fin des années soixante, 263 communautés et dont le but était de défendre leurs droits économiques et culturels, a été fondée et dirigée par des missionnaires salésiens. Pour sa part, ECUARINARI a été créée en 1972 par les missionnaires catholiques pour défendre et représenter les intérêts sociaux et culturels des Quichuas, avant d'être sécularisée sous l'influence de groupes et de leaders de gauche pour devenir la CONAIE. Quant à la fédération des indigènes évangéliques, née en 1980, elle a également été extrêmement active dans la mobilisation indianiste (Porras, 2001).

Un volume significatif de ressources matérielles, politiques, intellectuelles et morales ont en fait été canalisées, soit directement à travers ces réseaux chrétiens, soit indirectement au moyen d'ONG et d'agences de coopération liées à ceux-là. En Amazonie, par exemple, les centres éducatifs en langues indigènes, les nouveaux leaders issus des catéchistes, les instituteurs, les techniciens formés dans le cadre de ces programmes, ou encore les stations de radio, ont tous été déterminants à la fois pour récupérer les langues indigènes, développer la vie communautaire et servir de moyens d'organisation et d'articulation supralocale (Gonzales Urday, 2001).

Ces organisations chrétiennes ont procuré aux groupes indigènes des hommes politiques à même de suppléer aux manques de communautés appauvries, réprimées et démobilisées et de leur donner une première direction, un capital idéologique et organisationnel, ainsi que de les faire assumer des risques -les tueries des catéchistes et des prêtres catholiques au Guatemala en étant un dramatique exemple (Wilson, 1995)-, jetant par là-même les fondements de l'auto-organisation ultérieure des propres indigènes.

Nous nous devons, en second lieu, de faire allusion aux activistes et aux groupes politiques de la gauche radicale qui se sont établis dans les communautés indigènes à la fin des années soixante. Ces groupes ont subi une profonde transformation après l'échec du modèle révolutionnaire en Amérique latine, la chute du communisme en URSS et le contact avec les cultures et les revendications paysannes, transformation qui peut être synthétisée, quoique les différences de l'Équateur au Guatemala, en passant par le Mexique, soient significatives, pour notre argumentation dans ce chapitre, de la façon suivante : 1) abandon du programme initial de révolution socialiste ; 2) abandon de la voie militaire et insurrectionnelle violente ; 3) abandon, enfin, de la politique des classes paysanniste et adoption d'une ligne politique indianiste.

À la différence des agitateurs qui ont essayé d'instrumentaliser les maux et les besoins des paysans en tant qu'instrument politique puissant au service de la Révolution, ces hommes politiques, établis au sein des communautés, des années durant, allaient bénéficier du facteur clef de la « connaissance locale », des informations et de la confiance dans leurs rapports avec celles-là (Kalyvas, 1999 ; Fearon & Laitin, 2002). En partageant les problèmes des Indiens, ces activistes aux origines les plus variées ont fourni aux communautés de décisives ressources matérielles (amélioration de l'agriculture, des services de la santé, de l'éducation et de la formation), politiques (organisation civile et militaire, leadership, stratégie), ainsi qu'intellectuelles et morales (autorespect et sens de la propre dignité, valorisation de la propre langue et culture, discours) (Harvey, 1998 ; Paramio, 2000). L'identité indigène, face à la métisse, s'est construite de la sorte, d'une façon progressive et certes difficile, en se fondant sur la communauté et le localisme, car il ne faut pas oublier que, devant une identité métisse protégée par l'État, l'indigène puise ses origines de communautés locales très hétérogènes - Tzotzil, Tojolabal, Quiché, etc.-, plutôt que d'un sens général d'appartenance indigène « Maya » ou « Aymara » et encore moins « indigène ». C'est pourquoi l'indianité doit être produite au moyen d'organisations, d'actions collectives et de discours, autrement dit politiquement.

Ce processus s'est d'abord développé sous la forme de mouvements sociaux, introduisant un programme et un format organisationnel nouveaux, en marge des partis politiques et des syndicats officiels, puis sous celle de mouvements réformistes et révolutionnaires (Escobar & Álvarez, 1992 ; Brown, 1993 ; Mattiace, 2002 : 250). Ainsi, au Guatemala, des organisations populaires, telles que la *Communauté d'Unité Paysanne* ou l'*Armée des Guerrilleros des Pauvres*, se sont établies à partir d'une double articulation : d'un côté, classiste et s'adressant à des paysans pauvres ; de l'autre, aux victimes de la violence (n'ayant un certain retentissement international qu'après la tuerie de l'ambassade espagnole le 31 janvier 1980). L'EGP déclarait, encore en 1982, dans l'un de ses textes : « Les indigènes en tant que tels ne font pas partie des forces motrices de la révolution. Mais en qualité de prolétaires agricoles et industriels, ils apportent le contingent majoritaire des classes aux ouvriers et aux paysans... » (Bastos & Camus, 2003 : 124). Plus tard, avec l'*Unité Révolutionnaire Nationale* guatémaltèque, sont apparues, de façon progressive et avec beaucoup de tensions, les revendications ethniques -« Nationalités Mayas », « Peuple Maya », « Nation Maya »- qui n'allaient cristalliser qu'au début des années quatre-vingt-dix.

En ce qui concerne le zapatisme, comme nous l'avons déjà signalé, il a fait ses premiers pas en qualité d'organisation révolutionnaire paysanniste. À Chiapas, la formation, en janvier 1994, du *Conseil des organisations indigènes et paysannes* (CEOIC) a impliqué 11 organisations et plus de 8 000 demandeurs de terres dans une mobilisation paysanne (occupation, expropriation et distribution de terres). Même lorsqu'en 1994 les zapatistes ont appelé le peuple à l'insurrection, ils l'ont fait avec la rhétorique de la révolution socialiste, en réclamant l'appui et la coordination d'organisations paysannes d'autres zones du Mexique où la population indigène était moins nombreuse qu'à Chiapas. Ce n'est en fait qu'à partir de la seconde convention d'Aguascalientes que le mouvement a pris une tournure indigéniste reposant sur l'exigence d'une reconnaissance culturelle et d'une autonomie, laquelle prendrait définitivement forme par le biais d'un programme indigéniste en 1996, lors des accords de San Andrés (Díaz Polanco, 1997 ; Harvey, 1998 ; Collier, 1994).

Finalement, nous devons mentionner le travail effectué par les intellectuels indigènes et leurs organisations. À compter des années soixante-dix, dans la plupart des États latino-américains peuplés d'indigènes, intellectuels et professionnels ont adopté une vision globale de leur présence et de leurs différentes langues, cultures et traditions, à l'opposé du discours nationaliste prédominant du métissage. À travers la récupération de leur mémoire historique, en cultivant les langues Indiennes, en élevant la voix contre leur marginalisation sociale et économique et en revendiquant, dans certains cas, des autogouvernements de différentes sortes, ces élites et leurs organisations ont opté pour un discours indianiste s'éloignant résolument de l'« indigénisme » traditionnel des États latino-américains et visant la « modernisation », l'assimilation et l'acculturation des populations indigènes (Favre, 1998 ; Gutiérrez, 2001). Ce labeur intellectuel et organisatif des intellectuels organiques de l'indianisme a précédé et accompagné à la fois la mobilisation politique dans ses développements. C'est la raison pour laquelle il est impossible de réduire leur présence à une simple « phase culturelle » initiale et préalable à celle proprement politique, étant donné que leurs revendications, objectifs et organisation se sont limités à être politiques dès le début.

Les cas du Mexique et du Guatemala témoignent bien, en l'occurrence, du rôle *organique* de ces intellectuels et de leurs associations dans l'ethnification de la politique, de même que dans le processus d'ethnogenèse à travers lequel s'établissent les identités collectives indigènes. C'est ainsi qu'au Mexique, l'Organisation des Professionnels indigènes Nahuas a été créée, dans les années soixante-dix, précisément par des intellectuels issus des propres politiques indigénistes d'assimilation et par les professeurs bilingues Nahuatl. L'Alliance Nationale des Professionnels Indigènes (ANPIBAC), quant à elle, a été fondée, en 1977, par des professeurs bilingues, dans le but de recouvrer les cultures Indiennes, de combattre les politiques d'assimilation et même de défendre l'autogouvernement, parvenant à remplacer le concept de « groupe ethnique » par celui de « nationalité » et même à proposer la mise en place d'un « état multinational » (Gutiérrez, 2001 : 168). De cet environnement naît la revue *Etnias* qui a servi de point de rencontre entre plusieurs organisations indigénistes mexicaines et d'autres mouvements internationaux. L'AIPINO (Agence Nationale de Presse Indigène) ou encore l'AELI (Association des Écrivains en Langues Indigènes) ont été d'autres organisations dont les objectifs étaient similaires. Elles cherchaient toutes à récupérer, bien souvent en se fondant sur une idéalisation romantique de l'Âge d'Or et un essentialisme stratégique, le passé d'un « Mexique profond » faisant front à l'imaginaire du métissage qu'imposait alors le nationalisme officiel de l'État.

Pour leur part, les associations mayanistes culturelles du Guatemala ont progressivement évolué vers une plus grande politisation de leurs revendications puis vers une convergence avec des organisations politiques. Puis, des livres comme celui de Demetrio Cotjí, *Configuration de la pensée politique Maya* (1991), le travail de l'Académie Maya de la Langue ou encore les publications de la maison d'édition Cholsamaj, ont joué un rôle de plus en plus politique. Ils ont d'ailleurs été à l'origine de la création du Conseil des Organisations Mayas du Guatemala (COMG) (Bastos & Camus, 1995 : 96). Quant aux initiatives et aux préoccupations linguistiques de l'Académie Maya de la Langue en faveur de l'écriture Maya, elles se sont prolongées en demandes de reconnaissance des langues Mayas, avant qu'elles ne deviennent des activités prônant une politique d'identité fondée sur la défense de la culture et de la langue Mayas, à travers l'autogouvernement et même la défense de l'environnement - préservation des espaces naturels dans lesquels se déroulait le style de vie traditionnel des peuples Mayas-. Pour leur part, les éditions Cholsamaj ont attaché une importance

croissante à la plurinationalité de l'État guatémaltèque. Le COMG, lui, est aussi allé au-delà des objectifs purement culturalistes, de manière à fournir aux communautés de l'information et de chercher des alternatives aux plans officiels de développement et de modernisation, allant finalement jusqu'à réclamer des droits à l'autonomie et à l'autodétermination, tel que cela apparaît dans un document aussi décisif que les « Droits spécifiques du peuple Maya » de 1990 (Cotjí, 1994).

En ce qui concerne la dimension organisationnelle du mouvement indigène, l'une des clefs de son succès a été de consolider des organisations stables dans un système complexe de coordination, à de multiples niveaux, en s'appuyant sur une base locale. À titre d'exemples intéressants, citons la *Coordinatrice des Organisations du peuple Maya* (COPMAGUA) au Guatemala et la *Confédération des Nations Indiennes en Équateur* (CONAIE). Le problème du localisme des communautés, qui constitue, comme nous l'avons déjà vu, l'un des obstacles essentiels pour la construction politique d'une identité indigène, a en quelque sorte été réglé par la mise en place d'un complexe tissu fédératif à divers degrés qui s'avère, d'un côté, efficace mais de l'autre, problématique au niveau de la coordination. Les structures organisationnelles indianistes, associant représentation et participation, ont aussi bien permis l'incorporation des organisations locales, au moyen de mécanismes de représentation et de prise de décisions, que la coordination indispensable aux mobilisations massives, à l'instar de l'emblématique « soulèvement » de 1990 en Équateur. Néanmoins, la prolifération de mécanismes de consensus, conçus pour éviter des décisions majoritaires, a parfois réduit leur capacité de décision, la coordination se montrant plutôt instable au fil des années.

La structure fédérative des organisations indigénistes repose sur trois piliers fondamentaux : 1) au niveau local, les associations se trouvent directement impliquées dans les activités des communautés (éducation, santé, travaux agricoles, commercialisation, autogouvernement local, etc.). Là, leur degré de politisation est minime et la présence des ONG et des Églises sert autant à obtenir des ressources de premier ordre (matérielles et intellectuelles) que de second ordre : leur incorporation à des réseaux et à des organisations plus vastes ; 2) au niveau régional, il se produit une coordination dans des espaces géographiques et linguistiques ; il faut dès lors aborder des difficultés plus complexes, notamment celles du pluralisme ethnique, historique ou survenu, et de l'absence de correspondance ethnique/frontières régionales et donc de la coexistence entre métis, colons et diverses ethnies indigènes, source de nombreux problèmes par rapport à la construction des autonomies des régions pluriethniques ; 3) au niveau de l'État, les organisations coordinatrices présentent la plus grande des complexités -là même où résident leur force et leur faiblesse à la fois-, de par les divisions qui leur sont propres. En effet, cette superposition d'unités dans la diversité se fondant sur des fédérations d'organisations diverses ne peut laisser présager que des tensions internes selon divers axes : gauche et droite, différences régionales côte/forêt/montagne, religieux et laïcs, protestants et catholiques, entre autres.

Ainsi, la coordination des organisations Mayas, par exemple, montait, à la fin des années quatre-vingt-dix, des organisations de base, puis passait par les coordinatrices idéologiques (IUCM, COMG, APM, Tukum ALMG, etc.) et les sectorielles telles que la COPMAGUA, le Comité de la Décennie ou le MENMAGUA, avant d'atteindre le Conseil National Maya. C'est alors que l'échec du référendum de 1999 a fait éclater les tensions accumulées pendant des années, le COMG (Conseil des Organisations Mayas du Guatemala) et l'ALMG (Académie des Langues Mayas du Guatemala) se retirant en

juin 2000 de la coordination, tandis que la COPMAGUA traversait une grave crise à la suite de désaccords politiques qui concernaient autant le processus de paix que la structure et le fonctionnement internes de la macro-coordinatrice (Bastos & Camus, 2003 : 216).

Nous avons signalé que les organisations indigénistes sont nées comme des « mouvements sociaux », en marge des partis politiques officiels, avec la conviction et l'expérience que les partis étaient redevables du nationalisme d'État monoethnique et que leur intérêt pour les problèmes indigènes revêtait un caractère instrumental, par le biais de mécanismes de clientélisme destinés à enrayer les mobilisations. Cette composante du clientélisme, de l'échange de voix pour des faveurs, s'avère non seulement incompatible avec le langage des droits collectifs et individuels des revendications indianistes mais elle décourage aussi -ce qui est encore plus grave-, à un niveau structurel, l'action collective et, par là, la solidarité de groupe (Máiz, 2003) dont dépend essentiellement, tel que nous l'avons déjà vu, la possibilité même que prenne forme une identité collective indigéniste. C'est la raison pour laquelle la réapparition de liens clientélistes, au cœur de certains mouvements indigénistes, suppose non seulement la crise de la démocratisation latino-américaine que ceux-là encouragent (Adler, 1994), mais également la détérioration du processus de construction politique du nouvel équilibre identitaire indigéniste émergent.

Au fil des années, une fois l'autonomie obtenue, quelques mouvements indigénistes se sont cependant approchés du système des partis et sont entrés dans celui de la rivalité politique électorale. En 1995, la CONAIE équatorienne a ainsi fondé le parti Pachakutik pour les élections de 1996. L'année suivante a commencé une escalade organisationnelle et compétitive dans l'ensemble du système qui allait déboucher, en 2002, sur une coalition difficile et à l'avenir incertain avec des militaires démocrates (Parti Société Patriotique) et des partis d'extrême gauche -le MPD (Mouvement Populaire Démocratique)-, conduisant à la présidence du gouvernement Lucio Gutiérrez. En août 2003, il allait toutefois se produire une profonde crise à la suite de laquelle les trois ministres du Pachakutik du gouvernement de Gutiérrez donneraient leur démission, à cause de sérieuses divergences sur sa politique économique. Pour sa part, le MAS (Mouvement Au Socialisme) bolivien, à la tête duquel se trouvait l'Indien Evo Morales, a obtenu 21 pour 100 des suffrages aux élections de 2002, pendant que le MIP de Felipe Quispe parvenait à 6 pour 100 (Van Cott, 2004), seule une grande coalition entre le MNR et Paz Zamora étant en mesure d'éviter qu'ils ne s'emparent de la présidence du pays.

En fin de compte, en ce qui concerne le *répertoire des mobilisations*, question juste effleurée jusqu'à présent, il convient de faire remarquer que les mouvements indigénistes ont déployé tout un arsenal de stratégies de nature très innovatrice. La première caractéristique à souligner -dont nous avons déjà parlé-, est d'avoir renoncé à la voie armée et à la violence. Du reste, dans les études statistiques (Fearon & Laitin, 2003) à ce sujet, l'inexistence d'une violence ethnique en Amérique latine ne sert pas de mandat (*proxy*) pour la mobilisation politique, ce qui établit une distance décisive par rapport aux mobilisations des classes : de la guerrilla, en passant par le « foquisme », jusqu'au « Sentier Lumineux ». Même au sein d'un mouvement militaire tel que l'EZLN, la dimension politique, le répertoire non violent et la négociation s'opposent à tout moment à la violence réactive, en défendant explicitement, aux termes de la Quatrième Déclaration de la Forêt Lacandone, « une nouvelle façon de faire de la politique, une nouvelle organisation politique » ou en refusant ouvertement, dans son communiqué de

janvier 2003, d'être « la version mexicaine et indigène de l'ETA », rejetant par là les pratiques terroristes. L'EZLN n'a d'ailleurs mené aucune offensive militaire depuis le soulèvement de 1994 mais en revanche, il s'est attelé à mobiliser politiquement la société civile, ce qui s'est traduit communicativement, lors de sa Convention Démocratique Nationale de 1994, par la présence de bandes blanches sur les fusils et par la consigne, dans les termes du langage poétique et paradoxal de Marcos, des « armes qui aspirent à être inutiles » ou d'« une armée qui se propose de cesser d'en être une ».

Bien que l'on ne puisse pas perdre de vue la nature de mouvement armé de l'EZLN - face à des tentatives apologétiques de le réduire à un mouvement social « postmoderne » (Barry, 1995), qui s'avèrent incapables de rendre compte des contradictions de la stratégie armée et en marge de la participation électorale-, la mobilisation zapatiste a fait preuve d'une grande capacité d'innovation en ce qui concerne le répertoire stratégique : acceptation du pluralisme (« un monde où entreraient beaucoup de mondes ») et de la délibération, abandon de la rhétorique léniniste et maoïste, renonciation à une position d'« avant-garde », construction d'une structure organisationnelle relativement horizontale (« commander tout en obéissant ») ou instauration de politiques de genre face aux us et coutumes des communautés indigènes (Johnston, 2000).

Parmi les stratégies pacifiques des mobilisations indigénistes, en Amérique latine, se distinguent les marches sur les villes (Lima, Quito, Mexico ou La Paz), des mobilisations qui ont commencé en 1992, à l'occasion de la célébration des Cinq-cents ans de Résistance Indigène, et qui allaient se poursuivre avec la marche sur Mexico, organisée par les zapatistes en 1997, la mobilisation de 5 000 indigènes dans leurs municipalités afin d'établir un dialogue à propos de la mise en oeuvre des accords de San Andrés, ou encore la caravane de la « marche de la couleur de la terre » en 2001, des représentants de l'EZLN étant même reçus au Parlement mexicain. En Bolivie, mentionnons une longue marche organisée par Evo Morales, dès le mois d'août 1990, pour exiger l'arrêt des exploitations forestières incontrôlées. Ensuite, en étant parti de Santa Cruz, ce dernier est arrivé à La Paz en mai 2002, à la tête de la « Marche pour la souveraineté populaire et les ressources naturelles », notamment dans le but de réclamer l'application de la Réforme agraire de 1996 qui reconnaissait, entre autres choses, le droit à l'autonomie des indigènes sur leurs territoires.

Il convient également de mettre l'accent sur la prépondérance de stratégies de communication et de *marketing* politique qui ont été à même de sensibiliser l'opinion publique internationale et qui ont donné lieu à des résultats de diffusion et de publicité du mouvement spectaculaires. C'est ainsi que la susdite utilisation de la campagne des Cinq-cents ans de la Découverte de l'Amérique -à titre d'exemple- pour organiser actions d'éclat et actes publics, a supposé un immense retentissement international pour les revendications indigènes de l'Amérique latine. Quant à l'entrée du zapatisme dans les réseaux internationaux de lutte contre la mondialisation néo-libérale, elle constitue une autre stratégie qui lui a aussi bien permis de diffuser ses exigences que de compter sur l'aide d'une « communauté virtuelle éparse ». Dans le même ordre d'idées, mentionnons l'usage des technologies de communication : Internet, pages web et, en général, une activité de « cyber guerrilla » consistant notamment en des attaques informatiques des sites web du Gouvernement mexicain (Castells, 1999).

4. DISCOURS INDIANISTE ET STRATÉGIES D'ENCADREMENT DES IDENTITÉS

Finalement, un troisième aspect de la mobilisation indianiste, dans l'Amérique latine d'aujourd'hui, est l'élaboration d'un discours complexe des identités, lequel a grandement contribué à l'ethnicisation des revendications politiques et à la construction, à partir d'identités paysannes ou communautaires locales hétérogènes, d'une identité collective indigènes -Mayas, Aymaras, Tzotzils, etc.- et jusqu'à l'apparition d'une identité générique *indigène* nationale ou latino-américaine. Il s'avère, dès le début, nécessaire d'insister sur la double dimension que renferme ce processus d'élaboration discursive : d'une part, la construction antagonique d'un « nous » comme partie intégrante d'une chaîne de signification d'oppositions binaires : indigènes/créoles, indigènes/métis, nous/eux, le bien propre/le bien d'autrui, ami/ennemi, etc. ; d'autre part, le difficile chemin d'une production discursive indigène, bien plus complexe que l'identité métisse, résultant à son tour d'un processus d'assimilation étatique s'étant déroulé sur des siècles, car une identité générique doit être façonnée, y compris à partir d'identités très locales, après avoir franchi les obstacles de la méfiance, de l'isolement et/ou du conflit, caractéristiques des communautés opprimées et appauvries -sans oublier leur extrême diversité culturelle et dialectale-, à l'instar des indigènes.

Diverses stratégies d'encadrement sont donc employées par les mouvements indianistes, de façon à pouvoir, d'un côté, répondre aux revendications et aux aspirations des groupes ethniques et, d'un autre, donner forme à une identité collective positive, digne de l'autorespect, face au stéréotype historique de l'« infériorité de l'Indien » et au sentiment de propre haine qui en découle. Ces cadres identitaires, agissant comme tous les cadres interprétatifs en général, donnent lieu à de simples schémas de sens qui engendrent un sentiment d'auto-reconnaissance, en plus de favoriser l'action collective, tout en créant l'identification (Benford & Snow, 2000).

Le discours indianiste est à l'origine d'un discours spécifique qui a recours à trois sortes de mécanismes : moraux, d'évidence empirique et esthétiques, lesquels donnent un sens et une évidence sociale et politique empreinte de naturel à l'équilibre identitaire sous la perspective indianiste, contrairement à d'autres possibles alternatives (paysans, travailleurs, métis). En suivant la ligne essentielle de la *frame analysis*, nous sommes en mesure de relever trois stratégies d'encadrement employées par les leaders et les intellectuels indianistes :

- a) *D'objectivité empirique* : celle-ci montre, comme une réalité incontestable de la communauté indigène, l'existence d'une « nationalité » ou d'un « peuple » partageant un passé commun qui remonte au temps des civilisations précolombiennes, ainsi que la substantielle homogénéité ethnique interne et sa différence radicale vis-à-vis d'autres groupes ethniques et de la nation métisse ou « ladine » dominante dans l'État. C'est pourquoi la situation présente d'oppression, d'exploitation, de violence et de misère, est attribuée à des facteurs externes à la propre communauté : la métropole coloniale, l'État-nation centraliste, la mondialisation néo-libérale, et caetera.
- b) *De responsabilité morale* : celle-ci attire l'attention sur les valeurs, principes et responsables de l'actuelle situation négative des communautés indigènes : la colonisation, le génocide, l'exploitation économique, l'acculturation d'assimilation, la répression, etc. Tout cela est placé en opposition par rapport à un passé idéalisé, aux mythes d'un Âge d'Or antérieurs à l'invasion

européenne et à la construction des États créoles ou métis de l'indépendance, de l'harmonie originaire avec la nature, etc.

- c) *D'attribution de sens* : l'immersion dans les racines de la communauté, la récupération de la mémoire historique et le mythe du réveil sont autant d'éléments envisagés comme la source de l'existence *authentique* et de la propre dignité, passant par la fusion du destin individuel avec celui de toute la communauté indigène.

Ce discours est schématisé d'une manière très succincte, nette et catégorique -de là son efficacité- à travers trois types de cadres : diagnose, prognose et motivation :

- a) *Diagnose*. Les cadres de diagnostic interprètent les réalités et les événements négatifs quotidiens pour la communauté (pauvreté, acculturation, répression), tels des symptômes d'un syndrome plus large qui requiert une solution péremptoire pour la survie du groupe se présentant comme menacé. Le danger de sa disparition en tant que collectivité constitue le noyau de ce qui est configuré dans le discours indianiste comme le « problème » indigène : *l'ethnocide*. De cette façon, l'encadrement commence par définir l'indignité sous la forme d'un mal insupportable dans le cadre d'une injustice. Les différents contenus des dommages (misère, violence, etc.) sont donc restructurés en une nouvelle synthèse ethnique, leur version paysanne originelle étant abandonnée. Par exemple, au Guatemala, le mouvement Maya considère la nation métisse ou « ladine », la « patrie du créole » comme un « nationalisme anti-indigène » fondé sur un « colonialisme interne » qui contraint à l'assimilation culturelle les peuples ou les nations Mayas, ce qui se traduit par la destruction de leur culture et de leur langue, ainsi que par une agression violente à l'encontre des communautés. L'État-nation monoethnique est présenté comme un état centraliste et oppresseur, opposé à l'autogouvernement des communautés Indiennes et promoteur, en même temps, des politiques néo-libérales qui détruisent les piliers (institutions, propriété) des modes de vie traditionnels des communautés. C'est la raison pour laquelle l'identité paysanne, en tant qu'identité sociale, n'a pas disparu, encore qu'elle ait été relativement désamorcée en qualité d'identité politique : nombre de ses éléments, notamment les demandes de terres et de crédits, sont maintenant fondés sur une nouvelle formation discursive qui les amalgame à des revendications culturelles, linguistiques et d'autonomie.

Il convient à présent de distinguer certaines différences discursives entre les mobilisations indigènes du Guatemala et du Mexique, découlant de leurs diverses trajectoires politico-sémantiques. En effet, alors qu'au Mexique, on conserve le vocabulaire d'auto-compréhension par rapport aux « indigènes » -« en tant qu'indigènes, nous avons été opprimés, en tant qu'indigènes, nous nous libérerons »-, la connotation négative du terme « indigène » au Guatemala, due au racisme métis, a conduit à l'utilisation du terme « Maya », de « Peuple Maya » ou encore de « Nation Maya » (Chihu, 2002 ; Bastos & Camus, 2003 : 305). Cependant, dans les deux cas, l'ethnie indigène est vue comme l'origine d'un statut d'indépendance originelle qui a été annihilé par les pouvoirs coloniaux et créoles. Les descendants actuels des « Indiens du passé », des « pierres angulaires », des « symboles authentiques » de la patrie se retrouvent non seulement confrontés à l'oppression et à la marginalisation, mais également à leur véritable « disparition en tant que peuple ».

Un nouvel élément à examiner est l'incorporation d'un *tournant environnementaliste* au discours indigène, ce qui permet d'effectuer une synthèse particulièrement frappante : 1) le mythe de l'Âge d'Or, d'un monde de liberté, d'indépendance, de floraison culturelle et d'équilibre social précolombien ; 2) le cadre des « gardiens de la nature », cette dernière étant conçue comme l'environnement de la propre identité ethnique. Les artisans de cette nouvelle synthèse d'environnement et de culture traditionnelle ont été les leaders des zones forestières, des forêts tropicales et des régions non paysannes (Bengoa, 2000 : 73). Mais, étant donné que la dévastation environnementale est apparue comme la destruction de la propre culture, ce pour quoi elle a été perçue comme une menace totale pour les communautés, elle allait être progressivement adoptée par beaucoup d'autres groupes.

Le cadre de diagnose, conformément à tout ce qui a été dit ci-dessus, désigne, sans l'ombre d'un doute, la liste des causes et des responsables du problème indigène. Les causes avancées, sous diverses formulations, sont les suivantes : 1) l'État métis (ou *ladino*) et sa nature ethnocratique ; 2) les politiques économiques néo-libérales, supposant la déstabilisation des communautés indigènes à travers l'agression du marché et les multinationales ; 3) les politiques d'assimilation, encouragées par un nationalisme d'État, résultant de l'agenda ethnique du métissage (ou ladinisation) ; 4) la surexploitation et la destruction des ressources naturelles.

Quant aux responsables du problème indigène et aux *antagonistes* de la mobilisation, l'on signale notamment : 1) les élites nationales métisses (ou Ladines) ; 2) les élites locales collaborant avec l'État ; 3) les entreprises multinationales minières, pétrolifères, du bois, hydro-électriques ; 4) la bureaucratie et l'armée.

- b) En ce qui concerne le *cadre de prognose*, il fournit les clefs de la redécouverte et de la récupération de l'identité collective indigène et par là-même, deux éléments cruciaux du discours indianiste : les alternatives et les solutions au problème, ainsi que les acteurs du changement.

La phase initiale du pronostic procède à la formulation des termes de la « redécouverte » de ses signes d'identité, si bien que ce qui constitue un processus créatif de recréation, de filtrage et de négociation d'éléments variés et issus de la tradition indigène, des idéologies révolutionnaires, de la lutte contre la mondialisation libérale, de l'écologisme, etc., est présenté comme une récupération d'une essence ethnique primitive mais perdue après la colonisation. Quant au ciblage ahistorique des communautés, il est caractérisé par un déplacement significatif de « groupes » ou de « communautés indigènes » vers des « peuples » ou des « nations indigènes », lesquelles sont élaborées à partir de deux points d'ancrage principaux : langue et territoire. Cette transformation linguistique permet de relier l'ethnicité essentielle qui configure objectivement l'identité collective et sa résistance au temps, en dépit de l'érosion, de la dégradation ou de la misère contemporaines de ses communautés, à la dimension politique de contestation des États mononationaux et ethnocratiques (Stavenhagen, 1997) et au droit à l'autonomie et à l'autodétermination de ces mêmes communautés.

La *langue* constitue, dans le discours indianiste, la synthèse de toute la culture, les traditions, les mythes, les symboles et l'histoire des peuples, de telle sorte que le stigmatisme et le symptôme d'infériorité deviennent la colonne vertébrale de l'identité ethnique. Dans sa dimension historique et de résistance à l'assimilation et à

l'espagnolisation, elle témoigne de la grandeur fondamentale et immuable des propres racines qui jettent les fondements de la différence identitaire. Ainsi, pour le mouvement Maya, entre autres, la centralité de la langue « définit l'existence objective des Mayas », si bien que « le peuple Maya n'existe que parce qu'il possède ses propres langues », lesquelles « sont le résultat de l'identité Indienne, à partir du moment où celle-ci cristallise le caractère national et la volonté de vivre en commun, comme des Mayas, dans l'histoire commune ». Il se produit dès lors une connexion avec la reprise politique moderne du communitarisme, du nationalisme et du multiculturalisme : la propre culture bâtie à partir de la langue constitue la trame des jeux du langage qui donnent un sens aux vies des individus singuliers. C'est de la sorte qu'elle apparaît comme un élément clef de la consolidation d'une identité collective, au-delà d'autres différences de ressources, de religion, d'idéologie politique, etc., divisant et brisant les communautés indigènes.

Le *territoire*, lui, est un élément discursif qui provient de la reformulation de son initiale définition paysanniste comme « Terre » -« Terre et Liberté »- ; il délimite à présent l'espace naturel de la vie indigène où elle peut librement se développer. Une première reformulation de la terre se traduit par la fusion de son caractère économique en un format ethnique plus grand, tel qu'on peut le voir notamment avec la *Coordinatrice nationale Indigène et Paysanne du Guatemala*. En effet, la terre cesse d'être uniquement un « moyen d'alimenter tout le monde » pour être redéfinie comme un concept mythico-symbolique : « Nous sommes les hommes et femmes de maïs » (Brett, 2002 : 166). Un second pas consiste à renvoyer la Terre à l'idée de la Nature primitive que n'a pas encore touchée la civilisation occidentale. Cette idée de Nature en harmonie avec les êtres humains, en réalité considérée comme l'« environnement » de leur culture, va à l'encontre -non sans polémique- de l'acception occidentale fondée sur la surexploitation des ressources et sur la dégradation. Cette reformulation écologiste de la terre s'est tellement étendue que nous pouvons aujourd'hui la percevoir dans les contextes les plus distincts, donnant lieu à un alignement efficace des cadres par rapport à l'écologisme générique de la société civile internationale. Les Kunas de la côte Atlantique panaméenne ont par exemple conceptualisé leur territoire, en termes d'équilibre écologique et sous la direction d'élites indigènes, à un tel point qu'ils ont remplacé leurs pratiques traditionnelles d'écobuage et d'essartage de la forêt par des méthodes moins agressives et plus propices à une pression démographique supérieure (Bengoa, 2000). Pour leur part, les Tawahkas honduriens ont établi une « écologie ethnique » de leur territoire pour le moins particulière ; ils ont en effet lié propriété communautaire de la terre, langue et traditions aux revendications de protection de l'environnement, afin de combattre l'invasion de colons pratiquant l'agriculture intensive, le déboisement des compagnies de bois ou encore la construction d'une centrale hydro-électrique sur le Patuc. Tout cela a occasionné la demande de création d'une « Biosphère Tawahka Asagni », qui a finalement été créée en 1999 (Gómez, 2000).

Il convient maintenant de s'intéresser à un dualisme présent dans différentes versions du discours indianiste latino-américain. D'un côté, l'emploi d'une dialectique essentialiste autour de la langue, de la culture et du territoire, sert de fondation ontologique de la propre ethnicité et de base de l'autorespect. Cet *essentialisme stratégique* ne doit toutefois pas nous faire oublier que la force identitaire de l'indigénisme réside précisément -au-delà de ce recours rhétorique et fondateur à l'« authenticité » et à la « pureté » des communautés originelles-, pouvant par ailleurs avoir des lectures politiques fondamentalistes quant à son adaptabilité, dans sa capacité

d'ouverture et de négociation, de superposition des identités, de synthèse d'éléments, aux origines les plus diverses, qui rendent possible la fusion et la coexistence avec métis et blancs pauvres, ainsi qu'avec d'autres ethnies indigènes. Cette souplesse aura également des effets très importants en ce qui concerne les revendications indigénistes d'autogouvernement, tel qu'en témoigne notamment le renoncement du mouvement Maya, dans les années quatre-vingt-dix, au vocabulaire du nationalisme et l'abandon consécutif du syntagme « nations Mayas » ou de la rhétorique de l'« autodétermination », remplacée par celle de l'« autonomie », de la part du zapatisme, pendant le mouvement des Araucans (Bastos & Camus, 1996 ; Mattiace, 2003 ; Marimán, 2003).

Pour sa part, le cadre du *prognoses* procure le répertoire des solutions au problème en concrétisant les requêtes et revendications politiques du mouvement indianiste devant les États nationaux centralistes et monoethniques, dont nous pouvons distinguer les suivantes :

- la nature multiculturelle et multiethnique des États latino-américains ;
- le droit à l'autodétermination, non pas interprété comme sécession et isolement communautaire mais comme autonomie, autrement dit autogouvernement territorial et gouvernement partagé avec participation politique au sein de l'État ;
- respect de certains droits indigènes traditionnels, tels que la propriété collective ou le territoire propre ;
- coofficialité et bilinguisme espagnol/langues Indiennes ;
- maintien et réforme à la fois d'institutions traditionnelles, les jeunes et les femmes pouvant à leur tour participer et accéder à des postes politiques.

- c) Finalement, les cadres de *motivation* fournissent le contexte discursif émotionnel et les ressources morales nécessaires pour catalyser l'action collective. Nous distinguons, à cet effet, quatre mécanismes d'encadrement habituels : 1) les chaînes d'équivalence et d'opposition binaires : nous/eux, bien propre/bien d'autrui, naturel/artificiel, liberté/oppression, etc., donnant simultanément lieu au champ des antagonistes et des protagonistes ; 2) l'homogénéité essentielle de la communauté indigène, fondée sur les traits ethniques objectifs (langue, traditions, etc.), se révélant comme une évidence du « nous » qui s'impose aux différences internes ; 3) la dramatisation des menaces qui touchent à la survie des communautés, faisant ressortir des facteurs tels que la langue afin d'ancrer l'identité indigène ; 4) les possibilités de succès qui renforcent la plausibilité rationnelle des objectifs et le risque de la mobilisation ; 5) l'utilisation d'un langage fortement empreint de mythification symbolique, lié aux traditions orales indigènes et permettant, en même temps, la formulation de descripteurs et de consignes dotés d'un considérable pouvoir d'interpellation : « La communauté est notre force », « La révolution qui est venue de la nuit », « Commander tout en obéissant », etc.

C'est ainsi que le discours de la « résistance indigène » repose, tel que le démontre la figure 4, sur une narration très solide, efficace dans sa simplicité, des causes, responsables, solutions et protagonistes du problème indigène latino-américain, joignant un passé précolombien mythique et idéalisé, dont la culture est florissante et ses rapports avec la nature harmonieux, aux opportunités actuelles d'une action collective, à même de défendre les droits culturels, l'autogouvernement et le développement soutenable. La

dimension discursive constitue de la sorte l'une des dimensions ethnogénétiques fondamentales de la mobilisation et inséparables de la structure des opportunités politiques et de la consolidation organisationnelle.

En guise de conclusion, soulignons que le résultat de la conjonction des trois groupes de facteurs analysés (structure des opportunités, organisation et discours) n'est que la mise en oeuvre d'une « militance ethnique » réussie (Hale, 1994 : 81) qui, en raison de tout ce qui a été argumenté jusque-là, ne constitue en aucun cas l'« expression » d'une identité indigène préalable mais la dimension capitale du processus complexe de sa construction politique. Le nouvel équilibre identitaire indianiste en Amérique latine est, par là, redevable, d'une part, de l'enchaînement complexe de variables aussi bien structurelles que relatives à l'action ; d'autre part, il fait apparaître un bilan très hétérogène dans les divers pays et communautés de l'Amérique latine. L'identité indigène, là où elle a été constituée, tient au résultat aléatoire de circonstances favorables et au labeur politique d'intellectuels, de leaders et d'organisations ; elle a en outre été laborieusement élaborée en concurrence avec d'autres possibles axes identitaires : citoyens, métis, paysans pauvres, etc. Il n'existe donc pas une indianité *en elle-même*, fondée sur l'ethnicité, garantissant sa transformation, tôt ou tard, en une indianité *pour elle-même*, politiquement active, tel un phénomène de masses et non pas uniquement d'élites. En effet, l'extériorisation d'une identité collective indigène n'est pas le seul enjeu de la mobilisation politique, il y a également sa juste constitution dans son sens absolu. La nature aléatoire et construite des identités Indiennes montre qu'un changement défavorable dans les contextes national et international, un échec politique dans la rivalité ou la gestion du gouvernement rendant possible une articulation hégémonique distincte de certaines de leurs demandes, un désalignement des cadres interprétatifs se traduisant par une infidélité narrative aux intérêts des populations indigènes, sont autant de facteurs à même de détruire le nouvel équilibre identitaire et de provoquer une perte de son attrait chez les acteurs. Quoique la question politique indigène, issue de maux, de revendications et de réalités très ciblées, semble en mesure de demeurer vivante pour longtemps, rien ne garantit un avenir déterminant sa croissance linéaire ou sa consolidation politiques dans sa forme actuelle et ne constituant pas le succès d'une adaptation souple, organisationnelle, stratégique et discursive des mouvements et des organisations indigénistes aux circonstances changeantes de leurs environnements national et international. Les actuelles difficultés des gouvernements d'Alejandro Toledo au Pérou ou de Lucio Gutiérrez en Équateur en sont la parfaite illustration.

BIBLIOGRAPHIE

- Albó, X. (1995) "And from Kataristas to MNRistas? The surprising and Bold alliance Between Aymaras and Neoliberals in Bolivia" en Van Cott. (ed.) *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America* N. York: St. Martin's
- Barry, T. (1995) *Zapata's Revenge* Boston: South End
- Bastos, S. & Camus, M (1996). *Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas* Guatemala: FLACSO
- Bastos, S. & Camus, M. (1995) *Abriendo Caminos. Las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de Derechos Indígenas* Guatemala: FLACSO
- R. Benford and D. Snow (1988) "Ideology, rame Resonance and Mobilization" en Klanedrmans, B. H. Kriesi, S. Tarrow *From Structure to Action* Greenwich: JAI Press
- R. Benford & D. Snow (2000) "Issue processes and social movements: an overview and assesment" *Annual Review of Sociology* 26: 611-639
- Bengoa, J. (2000) *La emergencia indígena en América Latina* FCE: Santiago de Chile
- Bonfil, G. (1987) *México profundo: una civilización negada* México: CIESAS
- Brett, R.L. (2002) *The popular movement and the politics of ethnicity: Democratisation in Guatemala, 1985-1996* PH. D. Dissertation University of London
- Bronstein, A.R. (2000) *Reconocimiento de la identidad y los derechos de los pueblos indígenas en América latina* OIT
- Brown, M. (1993) "Facing the State, Facing the Word: Amazonia's Native leaders and the new Politics of Identity" *L'Homme*, 126, pp. 307-326
- Brubaker, R. (1996) *Nationalism Reframed* Cambridge: CUP
- Burguete, A. (edit) (2000) *Indigenous Autonomy in Mexico* IWGIA: Copenhagen
- Chai, Sun-Ki (2001) *Choosing an Identity* Ann Arbor: Michigan U. Press
- Chihu, A. (2002) "La marcha del color de la tierra: un análisis de los marcos del discurso del EZLN" *paper* presentado en el I Congreso latinoamericanista, Universidad de Salamanca
- Cleary, M. R. (2000) "Democracy and Indigenous Rebellion in Latin America" *Comparative Political Studies*, Vol. 33, n° 9, 1123-1153
- Collier, G. (1999) *Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas* Food First: Oakland
- Cotjé, D. (1991) *Configuración política del pensamiento político del pueblo maya* AEMG: Quetzaltenango
- Cotjé, D. (1994) *Políticas para la reivindicación de los mayas de hoy (Fundamentos de los derechos específicos del pueblo maya)* Guatemala: Cholsamaj
- Díaz Polanco, H. (1996) *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indígenas* México: Siglo XXI
- Díaz Polanco, H. (1997) *La rebelión zapatista y la autonomía* México: Siglo XXI

- Dietz, G. (1999) *La Comunidad Purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán*, México: Abya-Yala
- Escobar, A. y Alvarez, S. (1992) *The making of social movements in Latin America* Boulder: Wstview
- Esman, M. (1994) *Ethnic Politics* Ithaca: Cornell U. Press
- Esquit, A. & Gálvez, A. (1997) *The Mayan Movement Today* FLACSO: Guatemala
- Gamio, M. (1916) *Forjando Patria* México: Porrúa
- González, M. (1997) *Gobiernos Pluriétnicos: la Constitución de Regiones Autónomas en Nicaragua* México: Plaza y Valdés
- Gurr, T.R. (1993) *Minorities at Risk I. For Peace*: Washington
- Gurr, T.R. (2000) *Peoples versus States I. For Peace*: Washington
- Gurr, T. R. & Moore, W. “Ethnopolitical Rebellion: A Cross-Sectional Analysis of the 1980s with Risk Assessments for the 1990s” *American Journal of Political Science* Vol. 41, 4, 1079-1103
- Favre, H. (1996) *L’indigénisme* PUF: Paris; *El Indigenismo* Mexico: FCE, 1998
- Fearon, J. (1999) “What is identity (as we now use the word)?” Paper, Stanford University
- Fearon, J. and Laitin, D. (2000) “Violence and the social construction of ethnic identity” *International Organisation* 54,4, 845-877
- Fearon, J. and Laitin, D. (2003) “Ethnicity, Insurgency, and Civil War” *American Political Science Review* Vol. 97, 1, 75-90
- Gómez, Águeda (2000) *Indigenismo y Movilización Política: los Tawahka* PhD Dissertation University of Santiago de Compostela
- González, Antonio (2001) *Los movimientos sociales en la Selva Alta del Perú* MA Dissertation, University of Santiago de Compostela
- Gould, J. (1990) *To lead as equals* North Carolina U. Press: Chapel Hill
- Gould, J. (1997) *El mito de la “Nicaragua Mestiza” y la resistencia indígena. 1880-1980* San José: Universidad de Costa Rica
- Gould, J. (1998) *To die in this way. Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje. 1880-1965* Durham: Duke U. Press
- Gutiérrez Chong, N. (1999) *Nationalist Myths and Ethnic Identities- Indigenous Intellectuals and the Mexican State* Nebraska U. Press: Lincoln
- Gutiérrez Chong, N (2002) “Violencia estructural y masacre genocida a los pueblos indígenas de Chiapas (1997) y Oaxaca (2002)” unmp. paper México: UNAM
- Gutiérrez Chong, N. (2003) “Riesgo y masacre genocida en contexto étnico: Acteal y Agua Fría” unpublished paper México: UNAM
- Gray, A. (1997) *Indigenous Rights and Development* Berghahn: Providence
- Hale, Ch. (1994) *Resistance and Contradiction. Miskitu Indians and The Nicaraguan State, 1894-1987* Stanford U. Press
- Hale, Ch. (2002) “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala” *Journal of Latin American Studies* 34, 485-524

- Hardin, R. (1995) *One for All. The Logic of Group Conflict* Princeton: Princeton U. Press
- Harvey, N. (1998) *The Chiapas Rebellion* Durham: Duke U. Press
- Hechter, M. (1987) *Principles of Group Solidarity* Berkeley: California U. Press
- Hechter, M. (2000) *Containing Nationalism* Oxford U. Press
- Horowitz, D. (1985) *Ethnic Groups in Conflict* Berkeley: California U. Press
- Horowitz, D. (2001) *The Deadly ethnic riot* Berkeley: California U. Press
- Johnston, J. (2000) "Pedagogical Guerrillas, armed democrats, and revolutionary counterpublics: examining paradox in the zapatista uprising" *Theory and Society* 29, 463-505
- Kalyvas, S. (1996) *The Rise of Christian Democracy in Europe* Ithaca: Cornell U. Press
- Kriesi, H.P. (1995) "The Political Opportunity Structure of New Social Movements" en C. Jenkins and B. Klandermans *The Politics of Social Protest* Minnesota University Press
- Laclau, E. (1994) *The making of political identities* London: Verso
- Laitin, D. (1998) *Identity in formation* Cornell U. Press: Ithaca
- Laitin, D. (1998b) "Liberal theory and the nation" *Political Theory* Vol. 26, 2 221-236
- Lake, D. & Rothchild, D. (1998) *The International Spread of Ethnic Conflict* Princeton: Princeton U. Press
- López Rivas, G. (1995) *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*
- Lustick, I. (2000) "Agent-based modelling of collective identity: testing constructivist theory" *Journal of Artificial Societies and Social Simulation* Vol. 3, nº 1,
- Marimán, J. (2003) *Nacionalismo chileno y narrativas sobre la cuestión nacional mapuche* Tesis DA Santiago de Compostela
- McAdam, McCarthy, and Zald, M. (1999) *Movimientos Sociales: perspectivas comparadas* Madrid: Istmo
- McAdam, D. Tarrow, S. and Tilly, Ch. (2001) *Dynamics of contention* CUP: New York
- McGarry, J. & O'Leary, B. (1993) *The Politics of ethnic conflict regulations* London: Routledge
- Máiz, R. (2001) "El retorno de la política en las teorías del nacionalismo: estructura de oportunidad, acción colectiva y marcos interpretativos" en M. Camacho, M. Calvillo y J. Mora *Democracia y Ciudadanía en la Sociedad Global* México: UNAM pp. 219-263
- Máiz, R. (2003) "Politics and the Nation: nationalist mobilisation of ethnic differences" *Nations and Nationalism*, Vol. 9 part 2
- Máiz, R. (2003) "Jama, caleta y camello: la corrupción como mecanismo de autorrefuerzo del clientelismo político" en *Revista Mexicana de Sociología* Vol. 65, 1, 3-39
- Mallon, F. (1995) *Peasant and Nation. The making of colonial Mexico and Peru* California U. Press: Berkeley
- Mallon, F. (1989) "Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America" *Journal of Latin American Studies* suppl. 35-53
- Mariátegui, J.C. (1969) *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana* Obras Completas, Vol 2 Lima: Amauta

- Martínez Peláez, S. (1998)(1970) *La Patria del Criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* México: FCE
- Mattiace, Sh. , Hernández, R.S, Rus, J. (eds.) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas* México: Ciesas
- Mires, F. (1991) *El Discurso de la Indignidad* Dei: San José
- Nash, J. (1995) “The reassertion of Indigenous identity: Mayan responses to State intervention in Chiapas” *Latin America Research Review* V. 30, 3 , pp. 7-41
- Nugent, D. (1997) *Modernity at the Edge of Empire. State, individual, and Nation in the northern Peruvian Andes* Stanford: Stanford U. Press
- O’Donnell, G. (1993) “On the State, Democratization, and Some Conceptual Problems” *World Development* 21, 8 1355-1369
- O’Donnell, G. 1994) “Delegative Democracy?” *Journal of Democracy* 15,1 pp. 55-69
- Paramio, L. (2000) “Violencia y desigualdad. Los casos de Perú y Chiapas” *Leviatán*, 82, pp. 57-67
- Paz, O. (1959) *El laberinto de la soledad* México: FCE
- Paz, O. (1974) “Prólogo” a J. Lafaye *Quetzalcoatl et Guadalupe* Paris: Gallimard
- Porras, Angélica (2001) *Indigenismo y movilización política de la etnicidad en Ecuador* PhD Dissert, University of Salamanca
- Purnell, J. (2002) “Citizens and sons of the *pueblo*: national and local identities in the making of the Mexican nation” *Ethnic and Racial Studies* Vol. 25, 2, 213-237
- Rosero, F. (1990) *Levantamiento indígena: tierra y precios* Quito: CEDIS
- Rubin, J. (1997) *Decentering the Regime. Ethnicity, Radicalism, and Democracy in Juchitán* Durham: Duke U. Press
- Sánchez, C. (1999) *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía* México: Siglo XXI
- Silverston-Scher, M. (2001) *Ethnopolitics in Ecuador* Miami U. Press
- Sieder, R. (1998) *Guatemala after the Peace Accords* London: Institute of Latin American Studies
- Sieder, R. (2002) *Multiculturalism in Latin America* Palgrave
- Stavenhagen, R. (1992) “ Challenging the national-state in Latin America” *Journal of International Affairs* 45,2 421-440
- Stavenhagen, R. (1996) *Ethnic Conflicts and The State* MacMillan: Basingstoke
- Stavenhagen, R. (2001) *La cuestión étnica* México: El Colegio de México
- Stavenhagen, R. (2002) “Recognising Indigenous Law and the Politics of State Formation in Mesoamérica” en R. Sieder op. cit. 24-45
- Tarrow, S. (1994) *Power in Movement* Cambridge: CUP
- Trejo, G. (2000) “Etnicidad y movilización social. Una revisión teórica con aplicaciones a la cuarta ola de movilizaciones indígenas en América Latina” *Política y Gobierno*, Vol. VII, 1 pp. 205-250

- Trejo, G. (2002) "Does decentralization encourage the emergence of subnational movements of self-determination? The emergence of an indigenous autonomy movement in Mexico" Paper Annual Meeting of the APSA, Boston
- Van Cott, D. L. (ed.) (1994) *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America* MacMillan: Basingstoke
- Van Cott, D.L. (2000) "Party system development and Indigenous Populations in Latin America" *Party Politics* V.6. N°2 pp.155-174
- Van Cott, D.L. (2000) *The Friendly Liquidation of The Past. The Politics of Diversity in Latin America* Pittsburgh U. Press
- Van Cott, D.L. (2002) "Constitutional Reform and Ethnic Rights in Latin America" *Parliamentary Affairs*
- Van Cott, D.L. (2004) "From exclusion to inclusion: Bolivia's 2002 elections" *Journal of Latin American Studies* (forthcoming)
- Van Cott, D.L. (2004) *Indigenous People's Political Parties in Latin America* Cambridge: Cambridge U. Press
- Vasconcelos, J. (1925) *La raza cósmica* México: Espasa
- Walker, Ch. (1999) *Smoldering Ashes. Cuzco and the Creation of Republican Peru* Durham: Duke U. Press
- Warren, Kay B. (1998) *Indigenous Movements and their Critics. Pan-Maya activism in Guatemala* Princeton U. Press
- Wilson, R. (1995) *Maya Resurgence in Guatemala* Norman: Oklahoma U. Press
- Yashar, D. (1996) "Indigenous protest and Democracy in Latin America" in J. Dominguez and A. Lowenthal eds. *Constructing Democratic Governance: Latin America and the Caribbean in the 1990s* Baltimore: John Hopkins U. Press
- Yashar, D. (1997) *Indigenous Politics and Democracy* Working Paper, Kellogg Foundation, Notre Dame
- Yashar, D. (1999) "Democracy, Indigenous Movements, and the Postliberal Challenge in Latin America" *World Politics* 52.1 pp. 76-104
- Yashar, D. (2004) *Contesting citizenship: Indigenous movements, the State and the post-liberal challenge in Latin America* Cambridge: Cambridge U. Press
- Young, C. (1976) *The Politics of Cultural Pluralism* Wisconsin U. Press: Madison
- Zamosc, L. (1994) "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands" *Latin American Research Review* Vol. 29, 37-59

