

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

« NOUS VOULONS ÊTRE VISIBLES » :
L'IMPORTANCE DU PROBLÈME DE LA RECONNAISSANCE DES
AUTOCHTONES POUR LA VIABILITÉ
DE L'ÉTAT BOLIVIEN

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN SOCIOLOGIE

PAR

ROXANA PANIAGUA HUMERES

AOÛT 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

*Aux autochtones boliviens,
à mon compagnon,
à mes enfants et mes petits-enfants.*

AVANT-PROPOS

L'idée de cette thèse m'est venue lors de la rédaction de mon mémoire de maîtrise en 1995. Les écarts sociaux, économiques et politiques entre Blancs-métis et autochtones ont été monnaie courante en Bolivie, je voulais comprendre pourquoi on procédait à la dénaturation des individus tout en menant un discours d'égalité et de liberté.

Cela m'a pris plus de temps pour des raisons personnelles, mais j'ai réussi à étudier cette réalité bolivienne complexe à travers la compréhension de différents textes souvent de nature très théorique. La thèse que je vous présente ici est un exercice qui veut montrer le lien entre la complexité de la théorie et le vécu des acteurs. Je ne crois pas que le thème de la reconnaissance soit un sujet clôt en Bolivie. Mais je crois que la réflexion amorcée dans cette thèse est suffisamment avancée pour être utile à la compréhension de la réalité bolivienne et au déni de reconnaissance dont souffrent les autochtones.

REMERCIEMENTS

Cette thèse n'aurait pas vu le jour sans l'aide précieuse de mon directeur de thèse Victor Armony, sans les commentaires aiguisés de Jules Duchastel, sans la lecture méticuleuse de mon compagnon de vie Dario Perinetti. Je les remercie de tout mon cœur. Je remercie aussi toutes les personnes qui m'ont accompagnée dans ce qui a été un long processus pour essayer de comprendre la réalité de ce pays qui m'a vue

naître : la Bolivie. Ma réflexion sur la réalité bolivienne n'aurait pas pu voir le jour sans la présence de mes camarades du Collectif d'Information sur la Bolivie et de ma chère amie Viviana Fridman qui ont eu la patience de discuter avec moi sur des thématiques politiques et sociologiques. Je remercie mes enfants Diego et Matias qui ont toujours eu un mot d'encouragement pour leur mère. Mes petits enfants qui ont illuminé mes jours. Mon compagnon de vie pour sa patience et son affection. Je ne pourrais pas oublier Danielle Laberge qui m'a encouragée et m'a répété à maintes reprises que la meilleure thèse était la thèse terminée. Mes remerciements vont aussi aux Autochtones boliviens si courageux et si fermes à l'heure de revendiquer leur cause, sans eux la thèse n'aurait pas eu de sens.

Je remercie aussi les constituants et constituantes qui ont accepté de répondre à mes questions. J'ai eu la grande chance d'accéder aux collections de la bibliothèque de la Cour suprême de justice à Sucre, je remercie en particulier les documentalistes qui m'ont introduite aux méandres de la codification légale. J'exprime ma gratitude à ma sœur qui a eu la patience de m'expliquer les termes juridiques et ses diverses interprétations, sans elle, la recherche et la lecture des textes officiels auraient été une tâche trop ardue.

Je ne peux oublier l'aide de Fanny York et Véronique Bosset qui ont eu la diligence de lire et corriger mes textes. Je les remercie infiniment.

TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE.....	ii
AVANT-PROPOS	iii
Remerciements.....	iii
TABLE DES MATIÈRES	v
Résumé.....	vii
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
CHAPITRE I.....	13
LA RECONNAISSANCE	13
Introduction.....	13
1. La reconnaissance	18
1.1 Les thèses hégéliennes	18
1.2 La reconnaissance chez Honneth et Taylor.....	29
1.3 Mouvements sociaux : les enjeux de la lutte pour la reconnaissance et les politiques de reconnaissance.....	38
1.4 La citoyenneté et les politiques de reconnaissance : la quête pour le respect des droits fondamentaux et des droits humains.....	42
1.5 Action collective indigène.....	52
CHAPITRE II.....	60
LA RELATION DES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT	60
Introduction.....	61
2. De la Colonie à la République	68
2.1 De la République à la Révolution nationaliste.....	76
2.2 Du putschisme à la « stabilité démocratique ».....	87
2.3 Quelques repères sur les mobilisations autochtones.....	96
CHAPITRE III	111
L'EXCLUSION JURIDIQUE.....	111

Introduction	111
3.1 La définition de la citoyenneté et de qui est le « Bolivien » dans la Constitution bolivienne.....	124
3.2 Les constitutions du XXe siècle.....	135
3.3 La constitution du XXIe siècle.....	142
CHAPITRE IV	157
L'EXCLUSION IMAGINAIRE.....	157
Introduction	157
4. L'imaginaire collectif : un construit négatif vers la racialisation de l'Indien	160
4.1 Arguedas : l'Indien figure de la maladie.....	171
4.2 L'Indien, « race maudite »	178
4.3 Le récit de l'exclusion et du racisme : les voix des Indiens (un survol)	190
4.4 Du racisme larvaire au racisme achevé.....	198
CHAPITRE V	214
LA REFONDATION	214
Introduction	215
5. Antécédents de la « refondation » : quelques considérations théoriques et politiques	221
5.1 Qu'en est-il de la décolonisation chez les théoriciens indianistes?.....	235
5.2 Le gouvernement et la décolonisation : de la théorie à la praxis	242
5.3 La nouvelle charte garantit-elle la refondation ?.....	261
CONCLUSION	274
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE.....	283
ANNEXE A	
CORRELATION DE FORCES	308
ANNEXE B	
ARTICLES SUR LA CITOYENNETÉ.....	309
ANNEXE C	
LISTE DES PERSONNES INTERVIEWÉES ET MÉTHODOLOGIE	321

RÉSUMÉ

Ma thèse a pour thème la lutte pour la reconnaissance menée dans le cadre d'un État multinational qui est aujourd'hui institué en Bolivie comme modèle d'organisation politique. Parler de reconnaissance m'amènera à parler également de majorités traitées comme « minorités » nationales à l'intérieur de l'État-nation, et plus particulièrement de la relation qu'ont entretenue les autochtones boliviens avec l'État et la société.¹ Pour moi, parler de reconnaissance suppose qu'il faut réfléchir sur les asymétries créées durant la colonie et renforcées par le système libéral et sa gouvernance dans la République. Les asymétries auxquelles je fais référence se fondent entre autres sur la différenciation d'application et de distribution de droits qui a nui l'autonomie des individus et particulièrement celle des Autochtones. Le vécu des autochtones boliviens s'est passé dans un cadre de déni de justice. En ce sens, l'injustice — ou déni de justice — est un élément crucial dans la mesure où elle permet d'organiser et de structurer l'ensemble des règles (Constitution politique de l'État et diverses lois) justifiant la discrimination, l'exclusion, la disqualification et l'invisibilité des Autochtones. Par ailleurs, le mépris et le déni de justice ont été les éléments ayant mobilisé les méprisés autour de la lutte pour la reconnaissance. C'est pour cela qu'à juste titre Nancy Fraser signale que « c'est à partir de l'injustice vécue que se déploie la lutte pour la reconnaissance » (Fraser 2002) de tous ces groupes marginalisés et méprisés (femmes, minorités visibles, homosexuels, trans et autochtones).

J'ai dressé une analyse sociohistorique de la relation des autochtones avec l'État (au sens large : État colonial et républicain) pour examiner la non-reconnaissance dans le contexte. Je montre que les différents rapports souvent conflictuels entre les institutions et les Autochtones le sont en raison du refus de reconnaissance des cultures autochtones. J'ai également analysé les différentes constitutions du pays — dix-sept en tout — qui montrent une répétition sinon une résistance à intégrer les Autochtones. On voit notamment très clairement à travers l'article de la citoyenneté que l'on renforce l'exclusion de l'Indien. J'analyse aussi ce que j'ai appelé l'exclusion imaginaire à travers l'actualité bolivienne où l'on voit émerger de manière frappante un racisme et une discrimination sans gêne et où l'on procède à la disqualification de l'Indien. Enfin, étant donné que les mouvements sociaux et autochtones ont modifié le *statu quo*, on assiste aujourd'hui à une refonte de fond en

¹Dans le cas des autochtones en Bolivie, ils constituent 63% de la population d'après le recensement de 2001. La question de minorité s'inverse donc ici puisque les autochtones ont été traités comme étant une minorité alors qu'ils représentent en réalité la majorité des habitants du pays.

comble du cadre normatif qui a permis, entre autres, l'égalisation des droits (quoique pour certaines nations cela soit encore formel), mais qui est en train d'être révoqué par les personnes ayant souffert du déni de justice. J'affirme dans ma thèse que ce cadre normatif n'est pas le seul garant de la « vie ensemble », mais qu'il constitue néanmoins un pas important dans la « bonne direction » — d'autant plus que la société bolivienne nécessitait un cadre permettant le déploiement de ses différentes nations (au nombre de 36 selon la Nouvelle Constitution politique de l'État). C'est à la lumière de l'actualité politique que j'ai pu faire dans cette thèse une évaluation de ce que les Autochtones ont appelé la Refondation du pays, même si l'actualité dépasse aujourd'hui l'étude effectuée. Selon les Autochtones, le cadre normatif aurait permis un premier pas vers la refondation du pays. Toutefois, si la refondation suppose pour moi la reconnaissance, il s'agit d'un processus à faire, à construire, et donc d'un processus social. La reconnaissance serait en fin de compte la possibilité du « vivre bien » selon les formes traditionnelles autochtones de partage et de respect, même si les 182 années de vie en marge sont difficiles à effacer. Les relations sociales restent tendues et le gouvernement d'Evo Morales ne parvient pas toujours à respecter les principes du vivre ensemble. Plusieurs groupes autochtones critiquent farouchement sa position, ce que j'ai analysé dans le dernier chapitre de cette thèse. C'est ainsi que j'ai choisi, afin de parler de la reconnaissance, d'examiner le chapitre IV de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, lequel explique en fait la non-reconnaissance en montrant les rapports de domination qui en découlent. J'ai complété ce chapitre avec une discussion plus actuelle sur la reconnaissance à travers Taylor (1997), Honneth (2001), Kymlicka (2002) et Fraser (2005).

Mots-clés : Reconnaissance; non-reconnaissance; Bolivie; autochtones; mouvements autochtones; mouvements sociaux; déni de justice; exclusion imaginaire; exclusion juridique ; refondation; décolonisation; constitution politique; plurinational; pluriethnique

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Je suis née à Sucre, la capitale du pays, c'est beaucoup dire dans l'imaginaire des Boliviens de toute condition. D'une part, naître dans cette ville suppose encore de faire partie de l'élite traditionnelle et traditionaliste qui a été préservée presque intacte depuis la colonie (même si elle ne possède pas l'argent, elle garde tout de même la tradition). D'autre part, cette naissance marque le territoire entre l'accès à la culture et l'ignorance. Il faut dire que la première université de cette partie du continent (du vice-royaume de La Plata) fut fondée à Sucre. Mais restons-en là. Appartenir à l'élite de cette petite ville supposait également d'être socialisé séparément du reste des habitants. On fréquentait des collèges privés, en général dirigés par les Pères et les religieuses qui se chargeaient non seulement de nous transmettre les valeurs catholiques, mais qui s'assuraient aussi la reproduction d'une élite sûre d'elle-même. Les autres élites de La Paz, de Santa Cruz et d'autres départements envoyaient leurs enfants étudier dans ma ville. Cela permettait que les enfants de cette condition sociale se côtoient et tissent des liens solides. Cette socialisation privilégiée était vue comme la normalité dans un pays où la majorité autochtone vivait dans des conditions difficiles : les autochtones n'avaient pas d'eau potable, vivaient dans des maisons de chaume, ne pouvaient accéder aux écoles de l'État dans les régions rurales — et j'en passe.

Dans la quiétude de la ville, la *Plaza 25 de mayo* était le lieu privilégié pour que les enfants de l'élite contrôlant les différents paliers de l'État socialisent, tissent des liens et marient leurs enfants. Jusqu'à ce que je quitte la ville pour aller à La Paz, on n'avait jamais mangé à la même table avec un autochtone, même si celui-ci travaillait à la maison et avait contribué à élever les enfants des patrons. On vivait dans des

mondes séparés dans les écoles, les lieux de fréquentation, les lieux de travail. C'était tout naturel. À La Paz, le portrait était semblable : l'élite vivait au Sud, tandis que le bidonville d'El Alto (4000 m d'altitude), devenu depuis une ville à part entière, était le lieu de vie où habitaient les autochtones ayant migré à la ville en quête de travail.

Aujourd'hui, 30 ans plus tard, la Bolivie est gouvernée pour la première fois par un autochtone—le président Evo Morales —, le pays s'est doté d'une nouvelle constitution garantissant la plurinationalité, la pluriethnicité, les droits des autochtones, et l'on assiste à un mouvement de « fierté autochtone ». Cependant, et malgré tous ces changements profonds, cette séparation entre les héritiers des colonisateurs et les autochtones demeure inchangée. Inchangée parce que les quartiers de prestige continuent à être occupés par les élites traditionnelles. La population autochtone d'El Alto de La Paz (en majorité aymara et quechua) a considérablement augmenté, et l'on dénombre aujourd'hui au-delà de six cents mille habitants. Ces habitants continuent à descendre des hauteurs pour aller travailler dans les quartiers du Sud et du centre de la ville. Les marchés continuent à être un lieu de fréquentation dite populaire où l'élite évite d'aller, si ce n'est pas pour s'approvisionner en nourriture — dans les cas récalcitrants, on envoie la travailleuse du foyer faire les courses.

Lorsqu'on marche dans les villes de La Paz, de Sucre ou même de Santa Cruz, on voit chez les habitants des différences bien marquées et celles-ci sont d'autant plus impressionnantes selon le secteur de la ville que l'on fréquente. À Santa Cruz, le *Plan 3 000*, quartier populaire majoritairement peuplé par des autochtones migrants de la région andine, est complètement différent d'*Equipetrol*, où les habitants vivent dans des villas de style nord-américain. Deux mondes, deux réalités, qui se rejoignent difficilement.

Plusieurs explications ont été avancées pour rendre compte de ces réalités diamétralement opposées. Tantôt, certaines théories libérales — sous leur forme développementaliste (Furtado 1961-1970) — cherchaient à expliquer l'exclusion des autochtones en la réduisant à un manque d'effort individuel de la part des autochtones pour améliorer leur condition socioéconomique. Tantôt, on faisait plutôt un rapprochement entre le sort des autochtones et le sous-développement du pays. Les explications marxistes (Zavaleta Mercado 1983, Marof 1961, Lora 1980) faisaient de l'exclusion des autochtones un produit typique de la lutte de classe dans un pays de capitalisme périphérique. Pendant la révolution nationaliste de 1952, plusieurs ont soutenu (Montenegro 1943, Cuadros Quiroga 1950) que l'exclusion et l'exploitation de l'autochtone résultaient d'un manque au niveau de deux biens fondamentaux : l'éducation et la possibilité d'accéder à la propriété par ses propres moyens de production. On mettait alors de l'avant l'éducation publique gratuite et la réforme agraire comme deux mesures importantes qui permettraient l'intégration des autochtones à la vie culturelle, économique et politique du pays. Mais, malgré les réformes nationalistes, les écarts entre autochtones et non-autochtones sont encore monnaie courante. Force est donc de constater que toutes ces tentatives d'expliquer l'exclusion des autochtones ne semblent rendre compte que des aspects fragmentaires d'une réalité beaucoup plus complexe qui ne se laisse pas réduire aux explications sociologiques habituelles.

La thèse avancée ici est qu'il faut, pour comprendre l'exclusion, la marginalité et le mépris de l'autochtone, consacrer une attention particulière aux mécanismes de déni de reconnaissance qui poussent les autochtones vers une situation de dénigrement généralisé et de domination. Dans cette thèse, il s'agira d'examiner la situation de non-reconnaissance des autochtones afin de comprendre pourquoi le déni de reconnaissance constitue aussi un déni de justice envers les autochtones boliviens. Ce déni de justice se manifeste par l'exclusion, le mépris, la discrimination, la

disqualification, « l'invisibilité » et ses effets pervers dans le vécu des individus. Selon une des lignes d'argumentation de cette thèse, le déni de reconnaissance conduit en fait à une forme **d'amputation et de déformation du soi** social des autochtones. Ce tort causé à leur identité explique une dimension fondamentale de l'exclusion des autochtones qui n'est pas dument considérée par les théories traditionnelles auxquelles j'ai fait référence préalablement.

Mais, et c'est une autre importante ligne d'argumentation de cette thèse, le dispositif de non-reconnaissance ne fait pas que causer un tort à celui qui se trouve dans la position de dominé. Étant donné que le mécanisme social de reconnaissance suppose une forme de réciprocité, le déni de reconnaissance affecte de manière tout aussi fondamentale celui qui refuse de reconnaître : le dominateur ou le dominant. En d'autres termes, il s'agira de montrer que la non-reconnaissance est un dispositif qui affecte toutes les couches de la société bolivienne sans épargner ceux-là mêmes qui semblent tirer leur épingle du jeu de domination qui s'est institué en Bolivie depuis le temps de la Colonie. J'emprunte cette idée à Hegel (2006) qui affirme que le désir de reconnaissance est une constituante fondamentale de l'identité des individus ainsi que de leur existence sociale et que le processus par lequel ce désir cherche à s'assouvir est un processus qui cause du tort réciproquement tous les acteurs impliqués. La lutte pour la reconnaissance est en effet un processus dont les deux parties concernées sortent transformées.

Le dispositif de non-reconnaissance touchant tous les acteurs sociaux se déploie dans une réalité bolivienne extrêmement complexe, définie par son caractère pluriethnique et plurinational ainsi que par les traits structuraux propres aux sociétés issues de l'expérience coloniale où la hiérarchie sociale, par exemple, n'est pas seulement l'expression d'un ordre résultant d'un statut ou d'une position de classe,

mais fait également intervenir le nom de famille, la couleur de la peau, le prestige et le capital culturel.

Ceci implique que, lorsqu'il y a déni de reconnaissance, des déséquilibres se tissent tant au plan du pouvoir social et individuel qu'à celui de la coexistence pacifique entre parties. La thèse développe l'idée que s'il y a persistance de déni et de mépris et que ceux-ci vont affecter les deux parties, car les deux acteurs sont concernés à moyen ou à long terme.

L'objectif de cette thèse est donc de discuter les modalités de reconnaissance et de non-reconnaissance des Autochtones en Bolivie afin de démontrer que le manque de stabilité institutionnelle et sociale de la société bolivienne s'explique dans une large mesure par l'échec à parvenir à une reconnaissance réelle et concrète (par opposition à une reconnaissance seulement formelle) de la majorité autochtone. Pour ce faire, je pars d'abord d'un premier énoncé affirmant que les pratiques d'exclusion des Indiens en Bolivie se sont fondées sur une **représentation² sociale négative** de

² Je ne rentrerai pas dans la discussion théorique de ce qu'est la représentation sociale selon les disciplines (psychologie sociale et sociologie entre autres). Je dirai toutefois que le premier à avoir opposé les représentations individuelles des représentations collectives fut Émile Durkheim (1887) qui mettait justement l'accent sur l'importance du social comme puissant dispositif déterminant le parcours des individus. Les représentations collectives sont ainsi pour Durkheim non pas une addition des représentations individuelles qui composent la société mais plutôt un des moyens par lesquels s'affirme la primauté du social sur l'individuel. Ainsi, si la primauté du social implique des « manières d'agir, de penser propres à une collectivité » et qui ont une puissante capacité de contrainte sur les individus, on peut donc conclure que les formes sociales exprimées et vécues par les individus proviennent de leur vie en société. L'univers social suppose pour Durkheim, des formes symboliques d'élaboration commune qu'une société se donne quand elle cherche à interpréter son environnement physique et à donner un sens à son organisation. (Durkheim 1897, 1898). Par ailleurs, pour Denise Jodelet, la représentation sociale serait « un savoir commun, une forme de connaissance socialement partagée ... » et dont le but est de comprendre et de contrôler « l'environnement social, matériel et idéal » (Jodelet 1989). Loin d'être aux antipodes l'une de l'autre, la vision durkheimienne des représentations collectives ainsi que la définition de Jodelet permettent de comprendre l'élaboration sociale des savoirs communs (symboliques aussi) qui auront une capacité de modeler le parcours des individus. Ainsi, lorsque je parle dans ma thèse de représentation sociale négative je fais référence à des connaissances « construites » socialement et partagées par des groupes de la société et dont le but

ceux-ci, **sur un déni de justice et sur le mépris de leur existence**. Cette représentation sociale négative apparaît de manière significative dans le cadre juridique et dans des pratiques d'exclusion que j'ai qualifiées d'imaginaires, car ils propagent une image lésée de l'Indien. J'entends ensuite avancer un deuxième énoncé soulignant que la mise à l'écart des Autochtones relève de manière fondamentale **du déni de reconnaissance** de ces derniers par les classes oligarchiques ayant gouverné la Bolivie pendant près de 183 ans. Finalement, j'avancerai l'énoncé que, s'il n'y a pas de reconnaissance concrète des Indiens, accompagnée de politiques tangibles de reconnaissance (lois contre le racisme, lois de discrimination positive, réforme scolaire, loi sur la protection des territoires et terres communautaires, etc.), d'une application concrète de celles-ci ainsi que d'une intégration des Indiens à tous les paliers de gouvernement et de l'État, la Bolivie risque de continuer dans l'instabilité institutionnelle et sociale qui a marqué son histoire de manière dramatique. Ce dernier énoncé s'appuie sur la thèse voulant que le manque de reconnaissance affecte la stabilité de tous les acteurs sociaux (aussi bien dominateurs que dominés) et des institutions qui règlent les rapports sociaux. (Hegel 2006; Honneth 2002; Taylor 1999; Kymlicka 2001; Fraser 2002; Seymour 2008).

Le premier énoncé de ma thèse s'appuie dans une étude sociohistorique des relations entre autochtones et non-autochtones que j'effectue dans le chapitre II dédié à la relation des autochtones avec l'État. Dans ce chapitre, je ne fais pas la typologie de l'État, mais je montre plutôt l'importance de l'État dans la mise en place des règles déterminant (régulant) la relation des autochtones avec les institutions. L'histoire de

est de contrôler -par renforcement des idées négatives de l'Autre- l'univers social. La représentation sociale négative de l'Indien a alors une fonction sociale : celle de figer les Indiens dans des rôles issus d'une connaissance commune élaborée sous l'égide des prénotions, comme disait Durkheim. Dans le cadre de cette thèse, les représentations sociales sont issues d'un groupe qui a socialement dominé le politique, l'économique et le social. De sorte que l'élaboration de ces représentations a servi de justification et d'explication de la marginalité et de l'exclusion des autochtones. Voir à ce propos mon chapitre sur l'exclusion imaginaire.

la relation des autochtones avec l'État dévoile les rapports de soumission des autochtones aux non-autochtones. L'exclusion des autochtones relève alors de la relation asymétrique qu'ils entretiennent avec les Blancs-Métis. Les arguments pour justifier la soumission et l'exclusion des autochtones ont été divers. J'ai surtout cité la vieille idée de l'infériorité des Indiens qui s'est forgée pendant les XVe et XVIe siècles. La justification par la nature des autochtones a servi de levier pour permettre une exclusion *de facto* et *de jure*. On arguait alors que les autochtones, étant inférieurs par nature, étaient conséquemment des « mineurs » devant la loi.

Le deuxième énoncé affirme que la mise à l'écart ou exclusion (aussi bien symbolique que juridique) n'est que la conséquence de la non-reconnaissance et du déni de justice. En fait, je montre comment les sphères juridiques et symboliques sont les lieux par excellence où se manifestent les tensions liées au processus de lutte pour la reconnaissance — et c'est pour cette raison que je centre mon étude sur ces sphères. C'est la tâche que j'entreprends dans le chapitre III de ma thèse. D'une part, je vais analyser par une étude des textes constitutionnels la manière dont s'est opérée une exclusion juridique, au niveau de la citoyenneté principalement. D'autre part, j'analyse l'exclusion symbolique ou, comme je l'ai appelée, l'exclusion imaginaire des Indiens dans le chapitre IV par le biais d'une recension des entrevues réalisées dans le cadre de cette recherche (Voir annexe C). J'utilise ces entrevues pour faire ressortir la manière dont s'élabore le récit de l'exclusion et du racisme chez les autochtones et les non-autochtones. Ce chapitre comporte aussi l'analyse de deux auteurs du XIXe siècle et du début XXe qui ont été au centre de débats et constituent encore le référent pour justifier les préjugés à l'égard de autochtones.³ Il s'agit de deux intellectuels qui ont eu une vie politique très active.

³ Arguedas par exemple fait partie des auteurs étudiés dans les écoles secondaires. Il a été consul à Paris en 1922. Malgré la réforme éducative promue par le gouvernement d'Evo Morales, on n'a pas réussi à l'enlever du programme. Selon David Choquehuanca, ministre des Affaires étrangères, le milieu de l'éducation est le lieu où il y a plus de résistance à bannir les pratiques discriminatoires et

Enfin, le troisième énoncé que j'entends défendre affirme qu'il sera difficile, s'il n'y a pas de reconnaissance au sens de la réciprocité prônée par Hegel, de parvenir à un équilibre social et politique en Bolivie. En effet, je souligne dans ma thèse la nécessité de revenir à la théorie hégélienne de la reconnaissance parce qu'elle met l'accent sur **la réciprocité de la reconnaissance et l'inscrit également dans un processus sociohistorique**, plutôt que de la penser comme une exigence normative. Dans le conflit opposant deux acteurs, les deux sortent transformés de cette dialectique. C'est là que réside la réciprocité. La non-reconnaissance suppose selon Hegel un rapport de **domination** dans lequel les deux acteurs sont affectés (ils ne parviendront pas à la liberté et la liberté est égale à l'acceptation de l'Autre). La réciprocité suppose également une capacité de vivre ensemble visant à anéantir les asymétries.

Les six dernières années de vie républicaine sous un gouvernement dirigé par un autochtone semblent en effet montrer la déficience de l'application des politiques et des lois de reconnaissance seulement formelle⁴ pour permettre ce que j'appelle « l'assainissement des relations sociales ». En effet, malgré les nouvelles politiques mises de l'avant par l'État aujourd'hui gouverné par l'aymara Evo Morales, les relations sociales sont tendues à la fois entre les groupes « blancs-métis » déchus et les autochtones et Métis qui gouvernent le pays et entre les autochtones eux-mêmes. Dans les conflits qui éclatent fréquemment, la violence est présente. Par ailleurs, l'image négative de l'Indien se perpétue dans les sphères institutionnelles – à

mêmes racistes et de « décoloniser » l'enseignement. Par ailleurs, en septembre 2012, le rapporteur de l'ONU Mutuma Ruteere critiquait le retardement de justice dans les cas des actes racistes. http://www.la-razon.com/nacional/ONU-critica-lentitud-procesos-racismo_0_1685831463.html. Consulté le 16 janvier 2013.

⁴ Surtout en matière d'équité salariale, de violence de genre, et la double violence vécue par les femmes autochtones par leur origine ethnique et leur genre et telles que requises, entre autres, par Kymlicka.

travers la pratique des fonctionnaires de l'ancien régime ou à travers de nouveaux opérateurs – et ceci dans toutes les classes sociales, dont les groupes paysans d'origine autochtone. Ces dernières années révèlent également la nécessité de mettre en place de véritables relations de « réciprocité » (symétrie des relations) entre les peuples autochtones et les autres groupes à travers des politiques de reconnaissance visant à rééquilibrer les rapports sociaux. Je compte discuter de ce sujet dans mon chapitre V.

La « vraie » reconnaissance dont je parle s'avère être celle basée sur une relation entre pairs. Elle résulte de la dialectique, expliquée par Hegel, dans laquelle les acteurs en question doivent se reconnaître mutuellement pour parvenir à leur liberté, ce qui supposerait qu'ils peuvent partager et construire une vie commune, une vie ensemble. Je discute également de cela dans le chapitre V de ma thèse où j'examine les discussions sur la décolonisation et la refondation du pays. J'analyse alors les différents arguments sur la refondation et la décolonisation qui, pour certains auteurs, vont de pair.

J'ai affirmé plus haut qu'à la lumière de la réalité bolivienne, la lutte pour « la reconnaissance » semble être une nécessité. Effectivement, ni les théories marxistes, qui ont pendant longtemps effectué une analyse de la réalité bolivienne en termes de classe, ni les théories libérales ne peuvent expliquer complètement le sens du déni de justice vécu par les Autochtones. Les premières, ayant interprété la réalité « autochtone » comme une question d'exploitation et ayant avancé comme solution, de la part des partis associés à l'idéologie marxiste, de libérer les pays à travers la lutte de classe, ont résumé le problème autochtone à la discussion sur la paysannerie. Les secondes ont mis de l'avant un cadre normatif qui à son tour a créé un autre type de discrimination qui s'est ajoutée à la condition ethnique des Autochtones. Aujourd'hui, on accepte la réalité bolivienne comme étant une réalité pluriculturelle

et plurinationale que les cadres théoriques précédemment cités ne parvenaient pas à eux seuls à expliquer. C'est pour cette raison que j'utilise un cadre de référence théorique qui suppose une dialectique menant à une transformation des acteurs.

En somme, pour revenir encore et brièvement à la structure de la thèse, je l'ai organisée en cinq chapitres. Le premier met l'accent sur la théorie de la reconnaissance en termes de *réciprocité* (Hegel) et discute aussi de l'insuffisance des théories libérales (Kymlicka, Taylor, Honneth, Fraser) qui mettent l'accent sur l'aspect normatif de la reconnaissance avec, bien sûr, des nuances. Le chapitre II est un retour sur la relation socio historique des autochtones à l'État, chapitre dans lequel je souligne avant tout le fait que le processus de construction de l'État et de la nation s'est fait sans les Indiens et a conduit à l'exclusion, au mépris et au déni de ceux-ci. Le troisième chapitre met l'accent sur l'analyse du cadre constitutionnel et juridique comme étant un aspect normatif ayant contribué au déni de reconnaissance. Dans ce chapitre, on verra donc comment l'exclusion *de jure* institutionnalise une pratique qui dénature l'autochtone de sa capacité politique.

Le chapitre IV discute sur ce que j'ai appelé l'exclusion imaginaire/symbolique, qui se base sur des préjugés et une construction négative de l'autochtone. La représentation sociale de l'Indien est fortement influencée, en ce sens, par les imaginaires faisant appel à la violence de l'autochtone, à son incapacité, à son manque de volonté morale et pratique, ou bien à sa crasse ignorance. J'analyse également comment cette représentation négative est utilisée de manière instrumentale lors des conflits et je montre comment cette utilisation instrumentale peut parvenir à son comble dans les actes de violence vécus par les Autochtones en 2007 et en 2008. Le racisme que j'analyse dans ce chapitre est le résultat de la violence. L'exclusion imaginaire – déployée dans toute son ampleur — est en ce sens le résultat de la non-reconnaissance.

Le chapitre V discutera, avec la nouvelle constitution en toile de fond, de ce que les autochtones appellent la « refondation » du pays. J'analyserai dans un premier temps la notion de refondation et la question de la décolonisation par la suite. Pour l'ensemble des auteurs que j'ai introduits dans ce chapitre, refondation et décolonisation vont de pair. Elles représentent deux éléments incontournables qui semblent mener vers le changement et la modification des rapports sociaux. Les auteurs que j'ai utilisés affirment que la refondation est aussi une décolonisation, non seulement des pratiques, mais aussi des institutions et de la forme que prend la gouvernance. La nouvelle constitution politique du pays constitue le premier pas vers la décolonisation et amorce la refondation⁵. En plus de discuter brièvement la signification de la question « pluri » et « multi », je m'attaquerai au défi qui suppose « l'égalisation des droits » dans une société qui vit encore avec des relations sociales asymétriques souvent issues de la colonie. Qu'en est-il après la mise en place des politiques contre le racisme et des politiques de reconnaissance et après l'élection des juges de la haute magistrature de l'État? Est-ce qu'on peut conclure qu'il y a réciprocity dans les relations encouragées par l'État et dans les pratiques sociales?

On analysera ici les contradictions sociales entre l'ancien et le nouveau régime tant au plan des politiques qu'au plan social. Est-ce que la plurinationalité est la

⁵ Quoi qu'on en dise sur la reconnaissance, la nouvelle constitution politique de l'État bolivien constitue un cadre légal *suis generis* dans le contexte bolivien non seulement parce qu'il a été rédigé par les représentants des mouvements sociaux et autochtones mais aussi parce qu'il cadre et définit ce qu'est le pays en termes de composition culturelle. Ainsi, il légitime aussi bien l'existence des nations autochtones que leurs cultures et leurs us et coutumes. Il s'agit d'un changement majeur par rapport aux autres constitutions du pays. La question qui se pose actuellement est celle de comment appliquer ce qui a été déjà rédigé pour favoriser, non pas seulement ce que j'appelle la reconnaissance normative, mais aussi la « reconnaissance sociale ». Enfin, la thèse discute le fait que le cadre normatif peut être en soi une reconnaissance mais que celle-ci ne devient effective que si elle est incorporée dans la vie sociale. Je m'inspire d'Hegel pour discuter du fait que la reconnaissance est la mise en place d'une dialectique riche entre dominés et dominants dont les deux sortent affectés.

garante de la jouissance de droit à part entière? Est-ce que le cadre constitutionnel est la concrétion de la reconnaissance ou est-ce seulement un pas vers la reconnaissance? Ce chapitre, enfin, fera le trait d'union entre la théorie et la *praxis* à la lumière du *que faire* bolivien.

Enfin, dans cette thèse j'examine une partie du nouveau cadre constitutionnel, en particulier celui de citoyenneté. Il est évident que ma thèse ne représente pas une analyse exhaustive du nouveau cadre constitutionnel, mais qu'elle vise à comprendre comment s'opère à partir de ce nouveau cadre normatif une réforme des institutions pouvant éventuellement modifier les rapports sociaux.

CHAPITRE I

LA RECONNAISSANCE

INTRODUCTION

Dans les discussions contemporaines sur le problème de la reconnaissance, on comprend souvent cette dernière comme une obligation qu'auraient les majorités envers les minorités opprimées. Il s'agit dans tous les cas d'équilibrer les droits des minorités dans des situations où l'hégémonie de la majorité n'est pas menacée. La reconnaissance apparaît comme une « concession » aux minorités, mais qui n'affecte pas profondément la situation des majorités au pouvoir. Or, la situation bolivienne pose le problème de la reconnaissance dans un contexte où les majorités autochtones sont traitées comme des minorités. Dans ce contexte, les approches libérales (Taylor 1997; Kymlicka 2001; Fraser 2000; Honneth 2002) concernant la reconnaissance ne semblent pas fournir des réponses satisfaisantes au problème. C'est pour cette raison qu'il me semble important de revenir à Hegel. En effet, la conception hégélienne de la reconnaissance n'en fait pas une **norme** formelle, mais plutôt un **processus complexe** dans lequel les acteurs sociaux se modifient mutuellement jusqu'à parvenir à une reconnaissance *réciproque*, seule condition possible du « **vivre ensemble** ».

Cette thèse a pour thème la lutte pour la reconnaissance menée dans le cadre d'un État multinational institué en modèle d'organisation politique. Parler de reconnaissance nous amènera également à parler de majorités traitées comme « minorités » nationales à l'intérieur de l'État-nation, et plus particulièrement du cas

des autochtones boliviens⁶. De plus, parler de reconnaissance suppose qu'il faut réfléchir sur les asymétries créées par le système libéral. Ces asymétries s'expliquent par les écarts créés dans la distribution des droits, écarts qui ont mené à un système institué d'injustice. En ce sens, l'injustice — ou déni de justice — est un élément crucial, dans la mesure où elle permet d'organiser et de structurer l'ensemble des revendications des groupes ayant vécu des relations d'oppression voire de soumission dans des sociétés hiérarchiques (Fraser 2005). Alors, c'est à partir de l'injustice vécue que se déploie la lutte pour la reconnaissance : celle des femmes, des minorités visibles, des homosexuels, des autochtones.

Dans cette thèse, la lutte pour la reconnaissance sera présentée dans un premier temps comme étant le pivot autour duquel s'articule la revendication pour le « nivèlement » des droits des peuples autochtones dans le cadre d'un État plurinational. Ce nivèlement des droits met au premier plan la reconnaissance comme une demande organisant les revendications de ces peuples autochtones laissés pour compte⁷. Dans un deuxième temps, je discuterai de la « reconnaissance » comme étant un véritable processus social de lutte pour la reconnaissance, laquelle s'inscrit dans un contexte historique précis. La reconnaissance dépasse en ce sens la discussion sur les droits et s'érige comme un concept permettant d'articuler une « vie commune » entre des peuples différents et de lui donner sens. Ainsi la lutte pour la reconnaissance dépasse l'application des droits, car il doit y avoir, au-delà des droits, une acceptation sociale de la différence et de l'Autre comme étant un pair, un

⁶ Dans le cas des autochtones en Bolivie, ils constituent 63% de la population. La question de minorité s'inverse donc ici puisque les autochtones ont été traités comme une minorité alors qu'ils représentent en réalité la majorité des habitants du pays.

⁷ Dans le contexte bolivien, les peuples autochtones ont été laissés complètement de côté. Dans les faits, les actions de l'État ne s'étendaient pas jusqu'aux régions rurales ou seulement de manière ponctuelle. À titre d'exemple, le registre de naissance n'existait pas dans les régions rurales éloignées. J'y reviendrai plus loin.

semblable. Or, cela n'est le cas ni dans le contexte bolivien ni dans nos sociétés occidentales puisque la distribution des droits y est inéquitable.

Je réfléchirai ici sur les formes d'arrangement « plurinational » (peuples ou minorités) non seulement en termes d'intégration sociale, mais surtout en termes de reconnaissance politique et symbolique de ces peuples (donc en tenant compte de l'aspect de la représentation culturelle). La reconnaissance politique représente en ce sens un pas important pour la viabilité de toute forme d'arrangement politique et d'intégration réelle des peuples autochtones. Mais cet arrangement politique suppose pour moi une relative stabilité dans la gouvernance. De plus, il ne peut pas être complet tant que les relations sociales s'achoppent et s'expriment par le racisme et le refus de l'Autre. Les signes d'intolérance comme le racisme dénotent une incapacité à vivre ensemble et posent des problèmes sociaux concrets, tant au plan de la cohabitation sociale (stabilité sociale) qu'au plan politique.

Je me propose, entre autres, de discuter des droits collectifs comme étant des éléments constitutifs de la reconnaissance politique des peuples et, de manière plus particulière, d'examiner la lutte que mènent les peuples autochtones de la Bolivie contre les asymétries sociales, économiques et politiques, et, plus encore, la lutte contre l'imaginaire négatif – découlant de l'héritage colonial — que la société elle-même a menée (et conservée) dans un contexte historique, dit de modernité, de l'État.

De plus, je discuterai de l'actualité du thème de la reconnaissance à la lumière de la contribution d'Axel Honneth. Je ferai aussi un survol de la contribution libérale de la reconnaissance à la lumière de l'œuvre de Charles Taylor. De même, la réflexion sur la justice sociale et la redistribution comme éléments constitutifs de la reconnaissance sera discutée à travers les écrits de Nancy Fraser. Il va sans dire que, tel que je l'ai signalé plus haut, la « lutte pour la reconnaissance » a contribué à

mobiliser des groupes nationaux, des groupes ethniques, ou encore des groupes militant pour l'égalité des sexes ou pour les droits des gais et des lesbiennes. Selon Fraser (2005), depuis la chute du « socialisme réel », les identités collectives « remplacent les intérêts de classes comme lieu de mobilisation politique », car les rapports de domination ne sont plus placés en tant que rapports d'exploitation, mais plutôt en tant que rapports de domination culturelle. Il est cependant important de noter que, bien que les rapports de domination culturelle évincent la question de la redistribution économique, il n'en reste pas moins que la domination peut amener à une exclusion politique, économique et sociale.

Ce chapitre est divisé en deux grandes parties. La première fera un retour théorique sur la reconnaissance chez Hegel et Honneth. On établira ici quelles sont les différences entre ces deux auteurs puis entre ceux-ci et Taylor. Ce dernier a en effet réfléchi sur les politiques de reconnaissance dans un contexte de « minorités » à l'intérieur d'un État plurinational. Ainsi, on analysera dans quelle mesure les propositions de ces auteurs contribuent à la mise en place de politiques de reconnaissance (droits des gais et des lesbiennes, des autochtones, entre autres) dans une société multiculturelle et l'on verra si leurs propositions peuvent être « exportées » dans le contexte bolivien. De plus, on discutera dans cette même partie de la notion de reconnaissance par rapport à la justice sociale à travers les critiques de Fraser. La reconnaissance chez Fraser doit aussi être discutée à la lumière de la redistribution. Ces deux éléments théoriques permettront de comprendre la justice sociale.

Ensuite, la deuxième partie de ce chapitre introduira une analyse des revendications indigènes de la Bolivie. On y analysera l'importance des mobilisations autochtones en vue de modifier le *statu quo*, en particulier le déficit ou même le déni

de citoyenneté. La transformation des rapports asymétriques est une demande qui vient contrer le déni de reconnaissance des autochtones sur plusieurs plans.

La reconnaissance des droits aux autochtones de la Bolivie — appartenant à 36 nations — ne semblait pas être une demande qui vise uniquement la transformation des règles de l'appareil normatif (Constitution politique de l'État), mais semble s'inscrire dans une revendication plus large touchant également la trame complexe des rapports sociaux. Selon les autochtones, il fallait commencer en modifiant le cadre légal qu'ils avaient eux-mêmes rédigé. En ce sens, un véritable processus dans lequel la reconnaissance sera visible dans les pratiques sociales s'avère nécessaire. Une question qui s'impose est de savoir pourquoi il faut qu'il y ait une reconnaissance effective. J'ai avancé l'idée que la reconnaissance ne doit pas être analysée seulement sous sa forme normative (droits inhérents aux autochtones, respect de leurs cultures, effectivité de la citoyenneté, égalisation de droits économiques, éducation libre et gratuite, etc.), mais aussi que, pour la mettre en place, il doit y avoir un véritable processus social, qui contribuerait au changement des mentalités et permettrait la vie commune entre pairs. Selon les différents acteurs sociaux, les politiques de reconnaissance qui touchent l'appareil normatif sont nécessaires, mais elles doivent viser à modifier rapidement le contenu des programmes d'éducation pour permettre la mixité culturelle et l'apprentissage de la tolérance. Selon les mouvements sociaux, l'éducation est charnière dans le processus de changement qui s'est amorcé en Bolivie. Le cadre légal reste un paramètre non négligeable qui vient mettre une limite concrète aux intérêts effrénés de certains groupes ayant gouverné le pays.

1. La reconnaissance

Pour comprendre l'importance de la reconnaissance comme étant, entre autres, au centre de la problématique reliée aux droits collectifs, il convient de revenir à la contribution faite par Hegel. Selon Michel Seymour (2008), Hegel aurait amorcé sa réflexion sur la reconnaissance dans son *Système de la vie éthique* (1802-1803a), dans la *Première Philosophie de l'esprit* (1803-1804) ainsi que dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), au chapitre consacré à la dialectique du maître et du serviteur. Toutefois, ma réflexion sur la reconnaissance sera étroitement liée au Chapitre 4 de la *Phénoménologie de l'esprit*, comme souligné plus haut. Ce chapitre ne parle pas de la reconnaissance, mais plutôt de l'absence de reconnaissance et montre comment celle-ci peut affecter les acteurs en les amenant à vivre une situation de dépendance et conséquemment de domination. Pour Hegel, la reconnaissance ne s'impose pas, mais s'accorde mutuellement et volontairement. Mon analyse se centre sur cette idée.

1.1 Les thèses hégéliennes

La thèse de Hegel comporte trois aspects :

- 1) la reconnaissance réciproque est une condition pour parvenir à une conception de soi comme autonome et libre;
- 2) L'absence de reconnaissance *réciproque* produit des relations de domination qui nuisent aussi bien aux dominateurs qu'aux dominés et;

3) la lutte pour la reconnaissance suppose un processus sociohistorique (historico-social) et symbolique de modification *réci-proque* des conceptions de soi, duquel tous les acteurs⁸ sociaux sortent transformés.

Considérons d'abord la **première thèse** hégélienne, à savoir que *la reconnaissance réciproque est une condition pour parvenir à une conception de soi comme autonome et libre*. Pour expliquer cette thèse, Hegel conçoit une « expérience de laboratoire » dans laquelle il essaiera d'identifier les conditions requises pour qu'une conscience puisse se concevoir comme libre. La première étape de cette « expérience » consiste à placer un acteur à l'état de nature et le résultat de cette expérience est qu'un seul homme dans cet état ne réussit pas à avoir une conception de soi-même comme étant libre. La raison en est que dans un état de nature l'homme fait l'expérience de sa *dépendance* envers les objets (nourriture, reproduction, etc.) et envers ses désirs.

Dans une deuxième étape, Hegel ajoute un autre acteur se trouvant, lui aussi, à l'état de nature. Dans cette situation, le désir de l'un constitue un obstacle pour le désir de l'autre, ce qui les mène à un affrontement que Hegel appelle « la lutte à mort ». Pour s'affirmer comme libre, il faut supprimer l'Autre. Or, en supprimant l'autre on se retrouverait seul, c'est-à-dire, dans le même état de *dépendance* que lors de la première expérience. L'acteur découvre que la présence de l'Autre est à la fois un obstacle et une condition pour la réalisation de son propre désir. Tout en étant un obstacle, le désir de l'autre sert à « valider » son propre désir. On identifie l'Autre parce que son désir ressemble au nôtre. Pour cette raison, on veut être reconnu par

⁸ J'entends par « acteur » tout individu ou groupe participant à une action dont l'objectif final est la modification ou la résistance d'un *statut quo*. Dans ma thèse, j'utilise « acteurs » au pluriel ou au singulier pour nommer autant les mouvements sociaux que les individus. L'acteur est « un agent de changement » dont son action détermine la direction que prendra le dit changement.

l'autre. La « lutte à mort » s'avère exprimer un désir de reconnaissance, qui est un désir d'autres désirs. On confirme alors que sans la validation venant du désir de l'Autre – c'est-à-dire sans reconnaissance – on ne parvient pas à s'éprouver comme libre et autonome.

Ceci conduit à la **deuxième thèse** de Hegel, à savoir que l'absence de reconnaissance *réciproque* produit des relations de domination nuisant aussi bien aux dominateurs qu'aux dominés. Pour étayer cette thèse, Hegel poursuit son « expérience de laboratoire ». Il suppose cette fois-ci que l'un des adversaires va préférer la mort à « la possibilité de ne pas être reconnu » et l'autre – à cause de sa peur de la mort – va préférer conserver sa vie et se soumettre plutôt que d'envisager la mort. Le premier devient le maître et le deuxième le serviteur.⁹ Si le serviteur renonce à sa liberté pour garder la vie, c'est parce qu'il sait que sans vie, il n'y a pas de reconnaissance. Comme l'explique très bien Michel Seymour, « [S]i l'esclave accepte de renoncer à la reconnaissance au risque de sa vie, c'est qu'il accepte que la vie soit une condition nécessaire à la reconnaissance » (Seymour 2009). En revanche, si le maître accepte de risquer sa vie, c'est parce que la reconnaissance devient le centre de sa vie. Voilà l'impasse dans laquelle se trouvent ces êtres voulant être reconnus. Cette dialectique illustre la disposition d'intérêts différents visant tous deux le même objectif : la reconnaissance.

Mais encore, cette dialectique entraîne l'emprise de l'un sur l'autre, se traduisant par le fait même par une sorte de « dépendance réciproque », dans laquelle celui qui

⁹ Je préfère utiliser le terme serviteur, car dans la terminologie allemande, Hegel n'utilise pas le terme *Sklave* (esclave) mais plutôt serviteur *Knecht*. Il semblerait que l'utilisation du terme esclave est héritée de Kojève.

l'emporte dépend de la reconnaissance du vaincu tandis que ce dernier dépend du maître pour sa subsistance. Une relation de domination s'instaure.

Hegel explique le fait paradoxal que, dans cette relation de domination, celui qui est plus près de l'affranchissement et de la véritable autonomie c'est le serviteur; car ce dernier, *de manière réfléchie*, a pris la décision de se soumettre et de travailler pour le maître. Le serviteur comble ses besoins par l'intermédiaire du travail qu'il fait pour satisfaire les désirs du maître. De cette manière, tout en demeurant dépendant du maître, il s'affranchit de la tyrannie de ses purs désirs et sort de son état de nature. Le maître, quant à lui, utilise le serviteur comme intermédiaire pour transformer la nature et satisfaire ses désirs. Cela fait du maître un être *dépendant* du serviteur et demeure soumis à la tyrannie de ses purs désirs. Le maître a perdu « tout rapport proprement humain avec la nature ».¹⁰

Au terme de l'expérience, on peut voir que dans cette relation de domination aucun des acteurs n'est libre ni autonome. Le chapitre 4 de la *Phénoménologie* de Hegel, plus que d'expliquer ce qu'est la reconnaissance, explique l'échec de celle-ci lorsqu'il n'y pas de reconnaissance *réciproque*. Conséquemment, lorsqu'il existe domination, on ne peut pas parler *stricto sensu* de reconnaissance et l'échec de celle-ci nuit à l'identité aussi bien des maîtres que des serviteurs. Une identité pleine résulte, pour Hegel, d'une reconnaissance mutuelle :

« La conscience de soi est *en soi* et *pour soi* en ce que, et par le fait qu'elle est en soi et pour soi, pour un autre ». (Hegel : 2006)

¹⁰ Seymour, *op. cit.* p. 57.

Venons-en maintenant à la **troisième thèse** de Hegel : *la lutte pour la reconnaissance suppose un processus historico-social et symbolique de modification réciproque des conceptions de soi*, duquel tous les acteurs sociaux sortent transformés.

Il serait difficile de transposer cette lutte à mort « fictive » dans la société, car la violence deviendrait une des dîmes de la vie sociale. La question de la reconnaissance ne peut pas être réduite à une dialectique entre des subjectivités, car le problème de la reconnaissance s'inscrit toujours dans l'espace public que partage la société. C'est dire alors qu'elle n'est pas une lutte inhérente au seul individu ou au rapport intersubjectif entre deux individus, car elle est un processus qui se déploie dans différents milieux (famille, propriété, société civile, État). Dans les faits, les sociétés créent des instances de médiation afin de résoudre cette lutte pour la reconnaissance de manière plus « pacifique ». Parmi ces instances, Hegel mentionne la religion, le travail et l'État. Puisque la lutte pour la reconnaissance passe nécessairement par ces instances médiatrices, elle s'inscrit toujours dans un processus social.

En effet, le contexte social crée des liens d'interdépendance ayant une influence majeure dans les possibilités de réalisation de la liberté individuelle. Ainsi, selon Pippin¹¹, les relations issues de ce contexte sont des relations d'interdépendance dans la mesure où les conditions de liberté supposent une relation de reconnaissance, reconnaissance qui devrait par ailleurs exister entre les individus, entre ceux-ci et l'État, entre les individus, le marché du travail, et les institutions, etc. L'interdépendance dont parle Pippin permet la liberté, mais une liberté conditionnée :

¹¹ Robert Pippin mentionne que « Hegel's theory of recognition amounts to an unusual social theory of subjectivity (an account of what it is to be an independent a dependent 'I') and there with a social theory of freedom (an account of the form of social relations said to be necessary for an 'I' to be the subjects of deeds, an agent). » Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge : Cambridge University Press, 2008, p. 210.

les individus doivent se reconnaître mutuellement, mais aussi se reconnaître comme faisant partie d'une communauté d'appartenance. Il faut ajouter que le problème de la reconnaissance se pose non seulement comme un problème pour les instances médiatrices de la vie sociale (l'État, la religion, la culture), mais aussi comme un problème *historique* (Pippin 2008). Alors, la lutte pour la reconnaissance est un processus historique *d'actions réciproques* entre individus et instances médiatrices. Dans ce processus, les instances médiatrices elles-mêmes, les individus et les *représentations* (imaginaires, symboliques) qu'ils ont d'eux-mêmes et de leur milieu social se modifient mutuellement. La lutte historique pour la reconnaissance est ainsi un processus duquel tous les acteurs sociaux sortent transformés.

Outre cela, j'affirme, en m'inspirant de l'analyse hégélienne, que pour satisfaire le désir de reconnaissance, la Bolivie a besoin d'un véritable processus de transformation, tant sur le plan des pratiques sociales qu'au niveau des activités symboliques, menant à de **véritables relations de réciprocité**.

Mais comment expliquer cela dans un contexte où le parcours social a été marqué par des pratiques entachées de discrimination et d'exclusion sur plusieurs plans ? En fait, les relations de subordination instaurées depuis la colonie ont amené les Boliviens à répondre au pouvoir en place par la révolte et, souvent, par la violence. En guise d'exemple, on peut citer ladite « Guerre de l'eau » en 2000 et la guerre du gaz en 2003. Comme je l'explique dans mon chapitre II, la société bolivienne a vécu pendant longtemps un déni de justice de sorte que le champ de bataille s'est donné non pas dans les instances policées, mais plutôt dans les rues. Les débats ont fait rage depuis les années 1990 durant lesquelles on assistait à la polarisation entre l'élite gouvernante et les mouvements sociaux et autochtones. Ces acteurs sociaux et politiques se tournent vers les rues et remettent en question la gouvernance instaurée par les partis traditionnels, la démocratie représentative et la légitimité des institutions.

Il s'agit d'un ras-le-bol généralisé qui est à l'origine du processus de changement entamé depuis 1990. La Bolivie contemporaine vit encore les réminiscences coloniales (discrimination, racisme) – voir mon chapitre IV sur l'exclusion imaginaire — dans les rapports qu'entretiennent les autochtones avec les non-autochtones. Ils sont dans des rapports de domination dans la mesure où les autochtones ont été soumis à un rôle subalterne et sont racialisés. La conjoncture actuelle peut servir à montrer la polarisation entre les autochtones et les non-autochtones car des intérêts opposés s'affrontent et menacent souvent la stabilité sociale¹². Ainsi, depuis les élections de 2005, on assiste à une polarisation différente : les élites locales ont été détrônées et ne gouvernent plus au niveau national. De là découle entre autres la polarisation que vit actuellement la Bolivie. Il s'agit en fait d'un grand changement, car les élites étaient traditionnellement très éloignées de la réalité indienne et paysanne. Depuis l'approbation de la nouvelle constitution politique de l'État en 2009, deux modèles dichotomiques se heurtent : celui prôné par l'élite déchue qui avait le monopole de l'universel tant au plan normatif qu'au plan symbolique et celui prôné par les mouvements sociaux et autochtones qui se base davantage sur la pluralité tant au plan politique, au plan des idées qu'au plan identitaire et national. Ainsi, les

¹² On peut aussi voir la polarisation aujourd'hui dans le contexte du gouvernement Morales. Non seulement les idéologies (gauche-droite) s'affrontent mais aussi les différents groupes autochtones avec des points de vue sur l'indianité très distincts sont aussi en opposition. Evo Morales a été accusé dans le conflit du TIPNIS (Territoire Indigène Protégé National Isiboro Secure) –auquel je fais référence dans mon chapitre V – d'être un « faux Indien » ou d'avoir trahi ses frères et sœurs autochtones. La vie politique bolivienne semble tout le temps être à la limite du tolérable. Morales fait face actuellement à de nombreux conflits sociaux qui émergent quotidiennement et s'additionnent : conflit avec les médecins, conflit avec les étudiants, conflit avec la Centrale Ouvrière Bolivienne, entre autres. Malgré ces conflits et certaines critiques par rapport au clientélisme du parti au pouvoir, les nouvelles normes semblent avoir l'effet escompté, c'est-à-dire l'égalisation des droits et le nivèlement économique. Voir, entre autres, le journal *La Razón* où l'on indique qu'en 5 ans un demi million de Boliviens a quitté la pauvreté. *La Razón*, 8 février 2012, La Paz. http://www.la-razon.com/sociedad/anos-medio-millon-bolivianos-pobre_0_1556244432.html. Consulté le 29 mai 2012. La fondation UNIR a recensé 450 conflits en 2006, 375 en 2007, 200 en 2008, 315 en 2009, 770 en 2010, 1400 en 2011 et 581 en 2012. Voir *Conflictividad y visiones de desarrollo. Recursos naturales, territorio y medioambiente (2011-2012)*. Christian Coronado León (responsable de la investigación). La Paz: Fundación UNIR.

tensions sociales résident dans la confrontation de modèles qui ne semblent pas complémentaires, mais qui se trouvent plutôt à l'opposé les uns des autres. L'histoire de la Bolivie montre que les résultats des lois et des politiques ne sont pas le produit d'un débat « raisonné », mais sont issus de révoltes (celles de 1952, de 1971, de 2000, et de 2003). En ce sens, lorsque j'affirme *que la lutte historique pour la reconnaissance est un processus où tous les acteurs sociaux sortent transformés*, je fais référence à la capacité de prise de conscience de la part des mouvements sociaux et autochtones de la Bolivie de vivre un déni de justice constant ainsi qu'à la prise de conscience des élites de leur incapacité à contrôler le politique et leur propre existence. En termes politiques, l'élite déchue a perdu la capacité de gouverner le pays, elle n'a pas de projet politique national et s'est divisée en de nombreux petits partis politiques qui ont perdu leurs effectifs. Elle est en ce sens en train de vivre un moment crucial, car elle dispose encore des capitaux économiques, mais n'a plus une véritable emprise sur les politiques internes du pays. Le cadre normatif et administratif, aujourd'hui sous le contrôle du nouveau parti au pouvoir, est en plus en train de se modifier.¹³

¹³ Je ne rentrerai pas en détail sur ce sujet dans cette partie car j'aborde les questions socio-historiques dans les chapitres suivants. Je souhaite cependant revenir sur les « acquis » du processus dit de refondation du pays et discuter de la difficulté d'instaurer des relations réciproques. En effet, même si le cadre normatif dont s'est doté la Bolivie depuis 2005 semble être le premier pas vers des relations de réciprocité, il reste encore beaucoup à faire. Par exemple, même si les institutions se sont « colorées » comme je le montre plus bas, les pratiques discriminatoires (groupe ethnique ou sexe) sont pain quotidien. Toutefois, l'exemple de la Révolution tranquille au Québec peut peut-être venir illustrer le processus de changement dans les relations sociales. Durant les années 60, le Québec a mis en place une série de lois permettant l'accès à l'éducation, aux soins de santé ainsi qu'à ce qui à mon avis est crucial : la primauté de pouvoir vivre en français. Au fil des années, on a vu que plusieurs de ces lois ont permis l'instauration des droits [égalité entre les sexes, libertés individuelles, Charte de droits de la personne], et l'on a assisté par l'éducation à une transformation dans les rapports entre hommes et femmes. Entre autres avancées, certains dénis de justice comme par exemple celui de l'écart salarial entre hommes et femmes ont été assainis, et une charte de droits garantissant le droit à la différence et touchant en particulier le droit à l'identité sexuelle a été établie. Malgré les contradictions, ces droits ont permis un certain nivèlement social et politique et un changement radical des relations sociales - pensons à l'abandon des Églises, au mariage des personnes du même sexe, etc. J'arrête ici le parallèle car les circonstances socio-historiques en Bolivie sont différentes. La Bolivie est un pays où il y a une pluri culturalité qui a été niée pendant trop longtemps, et le défi actuel semble être la capacité d'instaurer une « nation de nations » où toutes ces nations pourraient vivre sur le même pied d'égalité,

Par ailleurs, les mouvements sociaux et autochtones considèrent pour leur part qu'ils ont légitimement le droit de gouverner pour aller à l'encontre du déni de justice historiquement vécu. Les mouvements sociaux et surtout autochtones, avec différentes stratégies de mobilisation, deviennent des sujets politiques lorsqu'ils font une demande de justice ou lorsqu'ils se mobilisent. Ainsi, l'« Indien générique », celui qui est porteur d'une identité distincte, se déploie grâce à sa conscience par rapport à sa dépendance et à sa situation de dominé. Et cette conscience de soi lui permet de faire des demandes de justice qui le font passer d'une simple catégorie sociale au niveau de sujet politique. L'acteur dont je parlais plus haut est quelqu'un (individu ou groupe) qui a pris conscience de sa nécessité et de sa dépendance à autrui. C'est seulement de cette manière qu'il peut devenir un être autonome comme le démontre Hegel.

Comme j'ai déjà avancé plus haut, la lutte pour la reconnaissance des autochtones en Bolivie a non seulement exigé des réformes constitutionnelles et juridiques, mais demande aussi l'adéquation du nouveau cadre normatif avec les programmes d'éducation afin de permettre la transformation des relations sociales qui pourraient – je le mets au conditionnel, bien sûr – mener à de véritables relations de réciprocité. Le

ou selon ce que Fraser appelle « vivre entre pairs », en partageant un espace commun. En d'autres termes, le défi est vivre en des relations symétriques. Est-ce que le cadre normatif garantit le changement des relations sociales ? Pas complètement puisque les réformes constitutionnelles et administratives qui proviennent de la mobilisation sociale – en Bolivie – peuvent à nouveau être modifiées si les mouvements considèrent que le gouvernement actuel ne respecte pas son mandat. Toutefois, le fait d'avoir un cadre normatif balisant et définissant ce qu'est le pays est déjà un énorme pas vers le nivellement et – espérons-le – l'application des droits. Par ailleurs, la question de la reconnaissance se pose encore dans la mesure où même si le cadre normatif (constitutions et nouvelles lois) garantissent l'égalité en termes de droits, l'application de ces droits est un déficit auquel se heurte l'administration d'Evo Morales. Morales a vivement critiqué dans son bilan annuel de l'année 2012 les manières de faire de l'administration institutionnelle quant à l'octroi des droits et l'application des règles et des règlements. Il a également constaté qu'il existe encore du mépris à l'égard des autochtones lorsqu'ils doivent faire des démarches administratives en plus de la corruption qui est considérée comme un mal qui mine la confiance des citoyens dans les institutions.

résultat de cette réciprocité suppose un changement de mentalités des acteurs (autochtones et non-autochtones) pour permettre le partage d'une vie commune entre pairs. Les autochtones de plusieurs nations et les non-autochtones doivent, à mon avis, partager des espaces symboliques et des espaces institutionnelles. La ségrégation des autochtones de la vie politique a eu un impact négatif pour le développement de la société en général. Celui-ci peut s'expliquer en partie par les écarts socioéconomiques justifiés par les élites par leur droit « naturel » de gouverner les autochtones. Le processus de socialisation des non-autochtones a permis d'intégrer le déni des autochtones comme une normalité¹⁴. En effet, le construit social négatif se déploie alors dans le mépris, la discrimination, l'invisibilité et ses effets, l'humiliation et la disqualification qui laissent l'autochtone dans l'incapacité de vivre et d'agir avec autonomie. Une normalité qui chavire, comme je le montre dans mon chapitre IV, parce que les autochtones « entrent en scène » brisant les interdits sociaux, les règles et les espaces symboliques. Dès lors, on ne peut pas parler *stricto sensu* de reconnaissance, mais plutôt d'un pas vers celle-ci. La lutte pour la reconnaissance chez les autochtones est censée être une lutte pour l'autonomie (sociale, politique, économique et identitaire). Elle suppose également que ceux qui se trouvaient dans une position de dominant puissent comprendre le déni de justice qu'ils ont exercé sur les dominés. Cet acte n'est pas encore possible en Bolivie, car les élites n'ont pas pris

¹⁴ À l'instar de Bourdieu, la validation des habitus de la culture dominante font partie de ce qui est « normal » et légitime alors que, dans le cas qui nous concerne, les habitus autochtones, paysans et ouvriers ne font pas partie de cette légitimité. Le capital culturel, économique et social favorise donc les élites parce qu'elles sont légitimes et ont pris les dispositions nécessaires pour légitimer leur culture. Dans la mesure où la culture est populaire comme dans notre cas, les cultures autochtones ne sont pas envisagées pour l'ensemble de la société mais subissent un discrédit voire une infériorisation. La violence symbolique à laquelle fait référence Bourdieu suppose alors l'imposition d'un système de pensées propre à la culture dominante qui se hisse comme légitime. C'est ce que j'ai montré dans la mise en place des normes, des politiques d'éducation, des explications institutionnelles sur les Indiens, dans les manuels d'histoire où l'on raconte l'agir des héros et l'avilissement des autochtones, etc. Voir, entre autres, *La distinction* (1979) où Bourdieu explique comment, sous la façade d'un jugement individuel basé sur le goût, se cache un jugement social fort et contondant qui impose aux individus qui n'appartiennent pas à la bourgeoisie une délégitimation de leurs façons de faire et agir.

conscience de leur dépendance à l'égard d'une partie importante de la population. La reconnaissance, comme je le disais, ne se donne pas, mais se vit mutuellement.

De cela dépend alors la possibilité de « vivre ensemble », car si le non-autochtone refuse d'accepter l'autochtone comme étant un acteur à part entière (autonome) et vice-versa, les deux courent le risque d'un déni de reconnaissance réciproque. S'il n'y a pas de reconnaissance mutuelle les relations de domination se maintiendront et finiront par nuire aussi bien aux élites (en général, les Blancs-métis) qu'aux victimes (autochtones) des relations sociales¹⁵.

¹⁵ Quoique l'idée hégélienne du tort au maître est difficile à accepter –car en général le maître détient le pouvoir–, il n'en reste pas moins que les élites boliviennes ont du mal à accepter que les Indiens puissent avoir la capacité de se gouverner. Cela montre à mon avis en partie l'aliénation que ces élites vivent quotidiennement, car elles croient à tort au monopole de l'universel (culture occidentale, modèle de famille hétérosexuelle, etc.) comme unique manière de voir le monde. En guise d'exemple, ces groupes vivent dans des quartiers « burbujas » - par exemple la Zone Sud de La Paz, Equipetrol à Santa Cruz - éloignés de la réalité qui les dérange et se justifient en disant qu'ailleurs il y a de la violence. Aujourd'hui, ils se considèrent délaissés et malmenés par une « bande d'ignares » qui ne sait pas gérer la chose politique. Cette élite vit du coup une situation de violence et d'aliénation qu'elle a elle-même créée. Les agissements de cette élite ne sont pas reconnus par les acteurs qui vivent en situation de domination. On est alors face à un schéma de tension qui se résout souvent dans les rues, affaiblissant le rôle des institutions et pouvant affecter le tissu social. Les dominés –suivant l'explication hégélienne– luttent pour se faire reconnaître et les dominants pour se maintenir en place. C'est le cas en Bolivie où les acquis en termes de droits citoyens ont été obtenus après des manifestations souvent sanglantes. Ces élites ont dû systématiquement faire face au ras-le-bol des dominés et ont eu besoin de l'armée et de la police pour se protéger. Malgré l'élargissement des droits, les dominés (dans notre cas en particulier les autochtones) ont la sensation de vivre une injustice sociale, de sorte qu'ils doivent se battre pour obtenir des droits. En ce qui touche les autochtones boliviens, on montre dans plusieurs études une corrélation entre l'identité ethnique et la précarité sociale. À l'instar de Nancy Fraser, je crois que lorsque « les modèles institutionnalisés des valeurs culturelles constituent certains acteurs en êtres inférieurs, en exclus [...] ou les rendent simplement invisibles » (Fraser 2005 : 79), on parle alors de déni de reconnaissance. Les politiques étatiques en Bolivie sont imprégnées de pratiques de déni de justice et ce déni a été largement décrié. Pour plus de détails, voir mes chapitres II, III et IV où je démontre le déni de reconnaissance. Par ailleurs, un élément qui me paraît essentiel de soulever ici est aussi la contribution de Charles Tilly dans *Identities Boundaries and Social Ties* dans laquelle il explique que la question des inégalités dans les systèmes démocratiques libéraux s'appuie sur des idées binaires (par exemple homme/femme, citoyen/étranger, Noir/Blanc), de sorte que l'on tombe dans des inégalités qui se perpétuent malgré les droits qui sont en principe attribués à tous et à toutes de manière égale. En fait, on crée des catégories sociales désavantagées et durables qui se reproduisent dans différentes sphères de la vie sociale.

Outre cela, accéder à la conception de soi exige donc l'autonomie (au sens réciproque également), qui n'est pas pour autant l'individualisme, mais qui est issue de l'interrelation entre deux consciences qui doivent parvenir à la liberté. De ce fait, la liberté ne peut être réalisée sans les autres. Par exemple, ma liberté peut exister parce que la tienne m'impose des limites et permet la mienne. Cela diffère de la conception de Thomas Hobbes, ou de celle de René Descartes. La première hisse la loi à la cime des rapports humains pour contrecarrer l'avidité qui habite l'individu. La deuxième prétend avec le *cogito ergo sum* que la pensée individuelle suppose la rationalité.

1.2 La reconnaissance chez Honneth et Taylor

1.2.1 Axel Honneth et la reconnaissance sociale

Axel Honneth s'inscrit dans la philosophie sociale moderne; pour lui, la reconnaissance se fonde sur la nécessité d'établir des rapports sociaux permettant d'éviter des asymétries sociales et politiques.

Selon Honneth, les mécanismes empêchant les êtres humains d'accéder à la **réalisation de soi** s'inscrivent dans un contexte de capitalisme contemporain. Dans son parcours, il identifie l'importance du **statut social** et les effets qui l'accompagnent (honte, mépris). Pour Honneth, une société qui fonctionne bien est une « société dont l'environnement social, culturel ou politique permet aux individus de développer une **identité autonome** ou une relation positive à soi-même ». Cette vision quelque peu psychologique montre tout de même que pour que l'individu puisse avoir une socialisation positive, il faut qu'il puisse être accepté des autres. En fait, le déni de reconnaissance est une expérience douloureuse chez l'individu. C'est

d'ailleurs pour cela que la société devrait s'assurer que chacun peut devenir ce qu'il désire sans devoir passer par l'éprouvante expérience du mépris ou du déni.¹⁶

Dans un entretien, Honneth affirme que son projet philosophique se résume dans les « contours » que devrait avoir une société pour assurer aux individus les conditions d'une « vie bonne ». Il appuie cette affirmation sur le constat que dans la société il y a « des déficiences qui découlent d'une atteinte concrète aux conditions de l'autoréalisation individuelle » plutôt que « d'une violation des principes de justice ». C'est là qu'il fixe les frontières de son interprétation de la reconnaissance, mettant l'accent sur l'individu — ce que d'aucuns ont critiqué. Puisque la reconnaissance passe pour Honneth par le sentiment de dégradation de la personne qui a vécu un déni de reconnaissance, il ne parle pas de « justice ». Pour expliquer la notion de reconnaissance, il a recours au modèle utilitariste dominant, dit-il, dans les sciences sociales, lequel s'explique par une « collection d'individus motivés par le calcul rationnel de leurs intérêts et la volonté de se faire une place au soleil »¹⁷.

Il s'appuie sur Hegel, G.H. Mead et Donald Winnicot pour comprendre les confrontations sociales sur le modèle d'une « lutte pour la reconnaissance ». En ce sens, la réalisation de soi repose sur la reconnaissance mutuelle et se déploie dans trois sphères correspondant aux trois types de relations de soi.

La première est la sphère de l'amour, touchant les liens affectifs et liant la personne à un groupe restreint. La solidité et la réciprocité des liens octroient à l'individu la confiance en soi sans laquelle il n'est pas apte à participer à la vie

¹⁶ Entretien avec Axel Honneth à Philomag <http://www.philomag.com/article,entretien,axel-honneth-sans-la-reconnaissance-l-individu-ne-peut-se-penser-en-sujet-de-sa-propre-vie,180.php> [consulté le 26 février 2011].

¹⁷ *Op. cit.* Consulté le 26 février 2011.

publique. **La deuxième** sphère est juridico-politique, c'est là que l'individu est reconnu comme un sujet universel, il est porteur de droits et de devoirs et peut comprendre son action comme le produit de sa propre autonomie. La reconnaissance, en ce sens, est vitale puisqu'elle permet l'acquisition du respect de soi. **La troisième** sphère est l'estime sociale, indispensable à l'acquisition de l'estime de soi. C'est là que l'individu doit avoir la certitude de sa propre valeur en tant qu'être autonome. Si une des ces sphères fait défaut, « l'offense sera vécue comme une atteinte menaçant de ruiner l'identité de l'individu tout entier ». Il illustre cela par exemple avec l'interdiction du voile islamique en France qui refuse la réalisation de soi. Or, laisser porter des vêtements « typiques » à une culture suppose reconnaître d'emblée l'Autre. Ainsi, lorsqu'il y a déni de reconnaître les vêtements typiques appartenant à une nation quelconque, on est face à un déni de reconnaissance. Ce déni est plus grave encore lorsqu'on refuse de reconnaître la langue d'origine et que, de surcroît, on l'interdit. L'exemple des enfants autochtones canadiens enlevés à leurs familles et internés de force dans des pensionnats (dirigés en général par des religieux) peut aussi en être une illustration.

Honneth dit que « les différents modèles de reconnaissance distingués par Hegel peuvent être compris comme les conditions intersubjectives dans lesquelles les sujets humains s'élèvent à de nouvelles formes d'une relation **positive à soi**. Le lien entre l'expérience de la reconnaissance et l'attitude du sujet envers lui-même résulte de la structure intersubjective de l'identité personnelle : les individus ne se constituent en personnes que lorsqu'ils apprennent à s'envisager eux-mêmes, à partir du point de vue d'un "autrui" approbateur ou encourageant, comme des êtres de qualités et de capacités positives »¹⁸. Enfin, l'ampleur des qualités dont parle Honneth permettait de mesurer en quelque sorte la **relation positive à soi-même**.

¹⁸ *Loc. cit.* (Site cité plus haut). C'est moi qui souligne.

Si l'on revient aux trois stades de réalisation de la reconnaissance, Honneth dit que « l'expérience de l'amour donne ainsi accès à la confiance en soi, l'expérience de la reconnaissance juridique au respect de soi et l'expérience de la solidarité, enfin, à l'estime de soi » (Honneth 2002 : 208). En fait, les conditions de réalisation de la reconnaissance passent pour lui par « l'autoréalisation individuelle », soit à la fois par « un degré de confiance en soi », par une « autonomie garantie » et par « l'assurance quant à la valeur de ses propres capacités ». Il est quasi impossible de concevoir la réalisation de ces trois stades, car il est difficile de concevoir une réalisation de soi s'il existe une quelconque inhibition psychique ou une contrainte extérieure. La réalisation de soi demande donc d'atteindre la liberté au sens des trois étapes dont on vient de parler.

En guise de conclusion pour cette partie, les conditions de réalisation de soi selon Honneth, qui sont en fait la reconnaissance, supposent une estime de soi qui se valide constamment dans la famille, dans l'appareil juridico-normatif et ensuite dans la communauté.¹⁹ Dans le cas des autochtones boliviens, l'estime de soi a été bafouée, mais selon certains²⁰ a été en partie récupérée grâce au processus politique actuel. Plusieurs me disaient lors de mon terrain qu'ils « avaient récupéré la dignité », « qu'ils pouvaient être visibles ». Même si je me distancie de l'approche quelque peu psychologisante de Honneth, il n'en reste pas moins que le processus politique bolivien a eu un effet mobilisateur important pour les autochtones. Plusieurs disaient, et surtout les femmes rencontrées, qu'« on n'aurait plus besoin de s'habiller à l'Occidental » ou bien qu'« on n'a plus besoin de se teindre les cheveux ». En effet, je

¹⁹ J'ai brossé ici un portrait sommaire de la théorie de Honneth, mais qui permet de comprendre l'axe sur lequel se centre sa réflexion sur la reconnaissance.

²⁰ Gloria Chiri, Ludmila Carpio, Dolores Charlarly, Miguel Kahuepia entre plusieurs autres, affirment que le processus actuel est un processus de récupération de la dignité. Il s'agit des personnes ayant accepté de répondre à mes questions lors de mon travail de terrain en 2006.

crois que le processus politique bolivien a permis la récupération de « la dignité » et du coup de l'estime de soi. Actuellement, malgré le fait que le gouvernement actuel a réussi à mettre de l'avant un cadre normatif inclusif, la reconnaissance n'a pas été atteinte. Je discute de cela dans mon dernier chapitre.

1.2.2 La reconnaissance : Charles Taylor²¹

Charles Taylor, s'inspirant de Hegel, écrit en 1997 que l'absence de reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate pouvaient constituer une forme d'oppression pour certains, car elles les plaçaient dans une sorte « d'emprisonnement » dans la mesure où ils avaient ainsi une fausse idée d'eux-mêmes. Selon lui, le déni de reconnaissance peut « infliger une cruelle blessure en accablant les victimes d'une haine de soi paralysante. La reconnaissance n'est pas seulement une politesse qu'on fait aux gens : c'est un besoin vital ».²²

Mais pourquoi ce conflit de reconnaissance émerge-t-il? Pour Taylor, il s'inscrit dans les incohérences existant dans les prétentions qui visent les « politiques universelles » et les prétentions qui visent les « politiques de la différence ». Le questionnement de Taylor rend compte, entre autres, de l'incapacité à transformer les principes et les pratiques qui supposent la citoyenneté pour qu'elles puissent intégrer la diversité ethnoculturelle. Taylor fait un plaidoyer en faveur du multiculturalisme,

²¹ Il faut dire que le multiculturalisme de Kymlicka se base sur une plus grande liberté et égalité entre les citoyens. Il ne croit pas que l'importance du bien commun défendu par les communautariens soit la meilleure voie pour garantir les droits individuels. Il croit que l'État doit demeurer neutre et il défend l'État libéral. Pourtant, Taylor croit que la liberté et l'égalité ne garantissent pas la reconnaissance. J'y reviens plus bas.

²² Charles Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie* (1992) Paris : Aubier, p. 42. Voir également, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (1989) Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press.

car son objet théorique de réflexion provient tout de même de la réalité dans laquelle il est inséré (la réalité canadienne). Dans le cas concret du Québec, Taylor prône la reconnaissance de la société distincte pour éviter l'éclatement du fédéralisme canadien.

Taylor considère en ce sens que la reconnaissance des identités par la communauté politique empêchera l'isolement des groupes identitaires dans le seul but de lutter pour des intérêts particuliers alors que l'on se doit de partager un bien commun à tous.

Dans son livre *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, il soutient que la reconnaissance de ce qu'il appelle la « deep diversity » est une nécessité qui est légitime et qui est propre aux sociétés démocratiques. En ce sens, Taylor réfute l'idée que l'individu, tel qu'il est conçu par des libéraux comme John Rawls, s'extirpe de tout contexte culturel; selon ces libéraux, l'individu est un être rationnel qui fait des « choix » sans toutefois avoir un rapport au monde. Pour Taylor, le *self* (*moi*) a toujours un ancrage, c'est-à-dire qu'il est marqué par la langue et la communauté, et même par son corps. Il s'agit d'une empreinte qui permet d'orienter cet individu dans son rapport à autrui. Ces éléments composent, selon Taylor, l'identité profonde du « moi » qui va à l'encontre de l'idée de la rationalité abstraite, instrumentale, de la proposition libérale. Taylor montre ainsi que la collectivité ou société est le lieu idéal de la formation de l'identité individuelle. Taylor situe alors le « moi » comme étant un individu qui se déploie dans la société. Je ne m'attarderai pas à expliquer le processus intersubjectif du façonnement du « moi », mais je garde l'idée que toute construction du « moi » suppose un ancrage à la communauté et

conséquemment à la société. En fait, pour expliquer la reconnaissance²³, Taylor oppose ici deux moments historiques ayant provoqué deux formes de construction de l'identité qui persistent et qui sont quelque peu en tension, mais qui font tout de même partie de la reconnaissance. Dès lors, Taylor dit que la reconnaissance doit se faire dans l'échange. S'il n'y a pas un échange effectif, on est face à un déni de reconnaissance qui, pour lui, est « une forme d'oppression ». C'est pour cela qu'il affirme que la reconnaissance est un besoin vital, dans la mesure où une politique de reconnaissance des identités éviterait la fragmentation que provoque l'État libéral. Ainsi, les citoyens pourraient avoir le sentiment d'être acceptés par l'État qui respecte les différences.

Mais comment résoudre cela dans la vie concrète? Taylor explique qu'il s'agit de voir comment on peut établir une sorte « d'évaluation qualitative » des biens communs constituant l'identité. Il s'agit de s'assurer que les individus puissent combiner et intégrer ces valeurs dans une « juste proportion » sans qu'un des biens ait une prépondérance sur l'autre. D'aucuns soulignent qu'il s'agit d'un problème puisque, d'une part, on est en train de se rabattre sur l'idée héritée du libéralisme politique indiquant qu'il y a une priorité du « juste sur le bien », mais que, d'autre part, « l'évaluation qualitative » n'est pas claire si ce n'est pour permettre à l'individu de faire une sorte de tri. Mais Taylor prône, au-delà de l'aspect abstrait, une résolution devant se faire à travers les institutions démocratiques et une légitimité de

²³ Charles Taylor parle de l'authenticité et de la dignité comme deux éléments appartenant à des contextes historiques différents. Le premier renvoyant à « la révolution expressiviste » (Herder) qui aurait développé l'idéal romantique de l'authenticité et le deuxième à « la révolution égalitariste » (révolution libérale) qui remplace l'idée d'honneur par celle de dignité. Ainsi, l'authenticité pousse l'individu à entretenir son rapport à la différence alors que la dignité nous renvoie à l'idée d'universalité de l'identité. Ces deux éléments cohabitent et sont en lien, mais le lien peut aussi se casser.

celles-ci reposant sur la capacité de reconnaître publiquement les différentes communautés culturelles. La reconnaissance multiculturelle est donc pour lui au centre de l'intégration sociale. S'il y a déni de reconnaissance, Taylor propose des solutions (comme la politique de la différence par exemple)²⁴ en donnant un rôle prépondérant aux institutions démocratiques d'un point de vue plus communautaire.

Enfin, Charles Taylor s'inscrit en ce sens dans une théorie du pluralisme intégrateur qui permet de limer les contradictions créées par la modernité. De fait, il préconise une sorte de multiculturalisme dans lequel il propose de renouveler la notion de citoyenneté²⁵. Cette citoyenneté multiculturelle aurait comme but de pallier au déni de reconnaissance. Mais comme le souligne Jean-Luc Gignac, « [...] une reconnaissance du pluralisme qui se limite à la diversité de groupe apparaît comme une conception essentialiste de l'identité et néglige la diversité résultant de l'expression de la pluralité des individus. Dans ce cas, le multiculturalisme ne devient qu'une nouvelle stratégie de surveillance et d'uniformisation servant à contrôler l'identité intracommunautaire et à édicter les caractéristiques de ce que serait un vrai

²⁴ Pour Taylor, une politique de la différence « dénonce toutes les discriminations et refuse toute citoyenneté de seconde classe. Cela fait du principe d'égalité universelle une porte d'entrée à la politique de dignité. [...] Elle demande en effet que l'on accorde une reconnaissance et un statut à quelque chose qui n'est pas universellement partagé. Autrement dit, nous n'accordons de reconnaissance légitime qu'à ce qui est universellement partagé –chacun a une identité –, et ce par la reconnaissance de ce qui est particulier à chacun. L'exigence universelle promeut la reconnaissance de la spécificité ». Charles Taylor. 1997. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris : Champs Flammarion, p. 57-58.

²⁵ Ici je ne prétends pas débattre sur le multiculturalisme comme option politique, mais sur la proposition de citoyenneté chez Taylor qui se limite à la construction d'une identité des individus se référant à un groupe d'ancrage (sexe, ethnie, nation, race) qui sera éventuellement accepté ou géré par les institutions démocratiques. Selon moi, l'intégration de la pluralité à travers la citoyenneté multiculturelle (l'État) n'est pas suffisante et ne peut pallier au déni de reconnaissance.

musulman, une vraie femme, un vrai homme, un vrai Québécois, un vrai Canadien, un vrai Japonais... ».²⁶

Mais, hormis la critique de Gignac, l'importance qu'accorde Taylor à la communauté est majeure, dans la mesure où la citoyenneté individualiste ne peut répondre au désir d'avoir une véritable identité politique. Au contraire, l'individualisme mène vers la répartition des droits de manière procédurale²⁷ et non pas vers un espace de participation active reconnue. Taylor affirme que le citoyen moderne est avant tout quelqu'un qui est à la recherche de son identité politique dans une communauté politique.

En conclusion de cette partie, Taylor affirme que « L'absence de reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate [...] peuvent constituer une forme d'oppression ou emprisonner certains dans une manière d'être fausse, déformée et réduite. [...] Le défaut de reconnaissance ne trahit pas seulement un oubli du respect normalement dû. Il peut infliger une cruelle blessure en accablant les victimes d'une haine de soi paralysante. La reconnaissance n'est pas seulement une politesse qu'on fait aux gens; c'est un besoin vital ».²⁸

²⁶ Jean-Luc Gignac, « Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire : Taylor, Walzer, Kymlicka », *Politique et sociétés*, vol. 16, n° 2, 1997, p. 36 (31-65). En ligne <http://id.erudit.org/iderudit/040066ar>. Consulté le 19 avril 2011.

²⁷ Il faut dire que le libéralisme procédural conçoit la vie privée séparée de la vie publique et l'État neutre. Conséquemment, et en principe, l'État contient « toutes » les cultures et met les valeurs sur un même pied d'égalité. Il faut aussi ajouter que la dignité est universelle et que chaque individu a le droit d'entretenir sa propre identité. Taylor et Kymlicka critiquent cette supposée neutralité de l'État. Le premier dit que les valeurs ne sont pas égales, mais sa position défend plutôt la manière dont les individus doivent entretenir des rapports. L'État, dit Taylor, doit défendre aussi bien les droits individuels que les droits de minorités.

²⁸ Charles, Taylor, *op. cit.*, p. 42.

De plus, je dirai que la contribution de Taylor à la réflexion sur la reconnaissance passe par la reconnaissance de la pluralité dans un contexte d'État plurinational et dans un système libéral qui, justement par ses contradictions, a permis le déni de reconnaissance. Il reste à savoir si seul l'accès à une citoyenneté multiculturelle peut permettre « une vie bonne ».

1.3 Mouvements sociaux : les enjeux de la lutte pour la reconnaissance et les politiques de reconnaissance

Pendant les années 70 et 80, les luttes pour la « reconnaissance de la différence » émergent avec force surtout dans le monde occidental. Ces luttes étaient imprégnées d'une promesse d'émancipation. Plusieurs revendications autour de la sexualité, du genre, de l'ethnicité et de la race montrèrent jusqu'à quel point ces identités avaient été bafouées, voire privées de leurs droits et de la distribution des richesses.

À la fin des années 90, la question de la reconnaissance et de l'identité est encore prédominante, mais, comme le souligne très bien Nancy Fraser, celles-ci n'ont pas eu les mêmes conséquences partout puisque dans les Balkans comme au Rwanda, elles ont été alimentées par la haine et ont conduit à un nettoyage ethnique.²⁹

L'aspiration à la reconnaissance pose souvent des problèmes et cause plusieurs conflits sociaux dans le monde, qui vont des campagnes pour la souveraineté nationale aux revendications pour le multiculturalisme et au mouvement, très puissant aujourd'hui, pour les droits de l'Homme. Ces mouvements s'articulent autour de la

²⁹ Fraser, Nancy. 2005. *Qu'est-ce que la justice sociale ?* Paris : Éd. La Découverte, p. 71

promotion d'un respect universel et d'un attachement à la différence culturelle. Ces aspirations sous-tendent les buts poursuivis par des mouvements sociaux à la fois variés et totalement hétérogènes. Toutefois, la question qui se pose est la suivante : pourquoi la plupart, sinon tous les mouvements sociaux, s'inscrivent-ils dans la logique de la lutte pour la reconnaissance? Est-ce que la lutte pour la reconnaissance englobe en quelque sorte la lutte pour la redistribution de la richesse? Est-ce parce que les grands récits (le socialisme par exemple) ne suffisent plus? Est-ce que les luttes pour la reconnaissance sont politiques?

Réfléchir sur la reconnaissance, à la lumière de l'expérience des mouvements sociaux, suppose alors qu'il faut réfléchir sur la justice sociale. Ici, à la différence de Honneth, la lutte pour la reconnaissance s'inscrit dans un mouvement de demandes d'inclusion et d'affirmation qui ne sont pas seulement individuelles, mais surtout collectives.

Selon Nancy Fraser, la lutte pour la reconnaissance pose un problème, à savoir que lorsqu'on parle de reconnaissance, on doit faire référence automatiquement à la redistribution. Toujours selon elle, la reconnaissance, si on l'analyse du point de vue de la justice, suppose également un questionnement sur le dilemme de la redistribution par rapport à la reconnaissance. Dans la mesure où Fraser tient compte de la redistribution, elle centre alors sa réflexion sur la politique de reconnaissance et non pas *stricto sensu* sur la lutte pour la reconnaissance.

Selon Nancy Fraser, l'articulation des revendications politiques s'inscrit autour de trois axes.³⁰ Le premier explique que le « glissement de la redistribution vers la

³⁰ Fraser, *op.cit.* p. 72-73.

reconnaissance » se produit par l'accélération de la mondialisation économique qui a amené, voire exacerbé, les inégalités économiques. Dans ce contexte, les luttes pour la redistribution sont marginalisées. Il s'agit pour Fraser d'un problème *d'évincement*.

Le deuxième montre que les luttes actuelles pour la reconnaissance se produisent dans un contexte où « l'interaction et la communication transculturelle augmentent dans des proportions gigantesques » alors qu'augmentent également le flux migratoire et l'hybridation « des formes culturelles ». Mais cet élargissement des formes « pluri » ne veulent pas dire pluralisme, au contraire, elles tendent à encourager l'intolérance, le chauvinisme, le séparatisme dans certains cas, le maintien des structures patriarcales, l'autoritarisme, etc., ce que Fraser appelle la *réification*.

Le troisième axe repose sur « la politique de l'identité », qui deviendrait hégémonique alors même que la mondialisation questionne le cadre national. Dans ce scénario, l'État n'est pas le seul régulateur de la justice sociale, ce qu'il faudrait selon Fraser résoudre en délimitant le terrain sur lequel se déroulent les problèmes, qu'ils surgissent dans la sphère nationale, locale, régionale ou mondiale. Ce point est appelé par Fraser « *la déformation de la perspective* ».

L'interprétation de Fraser vient éclairer un point important dans la mesure où la politique de reconnaissance élimine du coup la politique de redistribution (soit les problèmes d'inégalité économique). Par ailleurs, si la politique de reconnaissance *chosifie* les identités collectives, elle risque de sanctionner des violations de droits de l'homme et de geler les antagonismes mêmes qu'elle cherche à vaincre.

Pour résoudre cela, Nancy Fraser propose, entre autres, de traiter la reconnaissance comme une question de statut social. En ce sens, elle priorise le statut

des membres d'un groupe plutôt que l'identité du groupe. Ainsi lorsque les modèles institutionnels des valeurs culturelles créent l'exclusion de certains individus ou « les rendent invisibles », on est face à un déni de reconnaissance et de subordination statutaire. Or, le déni de reconnaissance n'est ni psychique³¹ ni culturel, mais est plutôt le résultat d'une relation institutionnalisée de subordination sociale. Ce déni est commis parce que ce sont justement les institutions qui régulent les interactions (selon les normes culturelles) qui empêchent la parité. Autrement dit, la culture institutionnelle régule le déni de reconnaissance. Fraser illustre cela par les lois interdisant le mariage des personnes du même sexe, par les pratiques de la police qui utilise le profilage racial et associe les individus « racialisés » à la criminalité, entre autres. Les exemples sont nombreux, mais montrent que le déni de reconnaissance imposé aux individus qui le subissent est une forme de subordination institutionnalisée, de sorte que cela constitue pour Fraser une grave atteinte au principe de justice. En ce sens, et pour résoudre ce problème, il faut chercher à établir une parité dans les institutions qui commettent des « torts institutionnalisés ». De fait, les institutions doivent mettre de l'avant des politiques de reconnaissance visant à enrayer la subordination à travers de nouveaux modèles des valeurs favorisant une égalité de participation dans la vie sociale.

En somme pour Fraser, le problème de reconnaissance se situe, de manière générale,³² dans un cadre social plus large, dans lequel les sociétés sont des champs complexes puisqu'il y a imbrication entre les formes culturelles et les formes économiques qui constituent l'ordre social. En fait, depuis le décentrement de la lutte

³¹ Ici Fraser s'éloigne de l'interprétation quelque peu « psychologisante » d'Honneth.

³² Il serait injuste de ma part d'affirmer que les travaux des Fraser se résument à la discussion sur la reconnaissance du point de vue statutaire. Je me suis centré, pour soutenir mon propos, sur les problèmes touchant la question statutaire de la reconnaissance, mais il faut souligner que les travaux de Nancy Fraser s'articulent en fonction de la théorie morale et de la théorie de la société d'une part, et de la réflexion des politiques qui concernent les deux premières, d'autre part.

des classes, les mouvements sociaux se sont articulés autour des revendications axées sur la différence. Ils s'élèvent, contestant les injustices d'ordre culturel, mais aussi d'ordre économique.

Fraser analyse l'injustice économique qui crée des inégalités, mais se penche également sur l'analyse des injustices de type culturel et symbolique, car ces dernières sont issues des modèles sociaux de représentation, d'interprétation et de communication. Son étude analyse aussi deux types de remèdes : à l'injustice économique, elle propose la redistribution économique (distribution de revenus, réorganisation de la division du travail, etc.) et à l'injustice de type culturel, elle propose la reconnaissance, ce qui peut, à la limite, bouleverser les modèles sociaux de représentation. C'est ce que l'on retient des travaux de Fraser qui vont nous servir à réfléchir sur le « contenu » des revendications des mouvements sociaux autochtones en particulier.

1.4 La citoyenneté et les politiques de reconnaissance : la quête pour le respect des droits fondamentaux et des droits humains

La citoyenneté définie comme la « titularisation des droits »³³ présume la « légalisation » plutôt que la participation politique. Certains auteurs affirment que la titularisation des droits suppose d'emblée une participation politique (CEPAL : 2000a). Or, même s'il y a un cadre juridique garantissant celle-ci, elle fait souvent défaut dans la pratique sociale et politique. De fait, la critique envers le régime libéral émerge lorsqu'on constate que la citoyenneté n'est pas forcément une application automatique des droits et des obligations tel que le souligne ce régime. En principe, le

³³ Alvaro Bello, 2004. *La etnicidad indígena*. CEPAL, Santiago de Chile.

système libéral prône l'élargissement des droits de tous ses citoyens, là où les différences ethniques et/ou identitaires sont en théorie inexistantes. L'idéal de la nation repose en ce sens sur la légitimité d'une culture, d'une langue, d'une identité propre à un peuple, toute différence étant limée, voire combattue. Le problème se pose lorsque des « minorités » se voient exclues de ce système de droit. Ainsi, l'exclusion devient un axe de résistance aux aspirations du système qui se veut juste.

Par ailleurs, le déni de droits se voit également dans des sociétés où les exclus, qui constituent une grande majorité de la population, sont cependant traités comme étant une minorité. Dans ces cas-là, les gouvernements en place ont fait des choix conscients de déni de justice à l'égard de cette majorité. En guise d'exemple, citons l'Afrique du Sud ayant instauré un régime d'apartheid. C'est aussi le cas des peuples autochtones boliviens, guatémaltèques, et équatoriens — pour ne citer que ceux-ci — qui se distinguent par la forte concentration de population d'origine autochtone appartenant à maintes cultures, cultures qui n'ont pourtant pas été valorisées, ni même reconnues.

Le système républicain, s'inscrivant dans une conception libérale, a eu du mal à implanter des politiques d'intégration de la *multiculturalité* dans ces pays. La construction des nations latino-américaines en particulier, des nations à forte composante indigène, fait appel à un imaginaire basé sur une idéologie culturelle : en général celle issue de la colonie espagnole. De fait, le noyau central de la nation, base de cette construction, est de culture européenne. Il s'agit là d'un déni de l'existence des autres cultures, refusant de les traiter sur un même pied d'égalité et comme des cultures à part entière.

La construction de ces nations repose également sur l'idéal du métissage, le métissage étant le symbole de la capacité de construire un nouvel être issu du

mélange entre Blanc et Indien, une synthèse parfaite en théorie, mais ignorante des circonstances par lesquelles il y a eu métissage³⁴. Ces circonstances ont été pour le moins décriées et critiquées, car elles sont teintées de violence depuis la colonie. L'imaginaire national repose donc sur le métissage tout en exigeant des individus qu'ils s'ajustent, qu'ils s'intègrent à la culture espagnole ou à celle héritée des Espagnols. En ce sens, le métissage masque et, comme le dit Fraser, « invisibilise » l'existence des cultures indigènes. De fait, la construction de l'État-nation³⁵ se fait sur la négation de la présence de la différence, de *l'interculturalité* et du multiculturalisme. C'est d'ailleurs pour cela que García Linera affirme que la construction de la nation « n'a pas donné lieu à une rencontre entre tous »³⁶. De ce fait, l'État n'est pas la synthèse de toutes les volontés, parce qu'il y a justement déni de *l'indianité* selon les cas et les États. Le cas précis de la Bolivie est marquant, car, depuis la fondation de la République, les indigènes étaient carrément exclus de la vie politique et même de la citoyenneté.³⁷

Les années 70, 80 et 90 sont cruciales dans la mesure où il s'agit de périodes où la question identitaire commence à se manifester dans les demandes des mouvements sociaux indigènes. La question identitaire s'ajoute au problème de classes de ces revendications autochtones. Cette identité culturelle est non reconnue et niée par

³⁴ J'aborde cette question dans mon chapitre II où je montre que les politiques nationalistes mettent l'accent sur le métissage.

³⁵ Quoique la fondation des républiques latino-américaines s'initie pendant la première moitié du XIXe siècle, la plupart des États-nation latino-américains se sont constitués durant la deuxième moitié du XIXe.

³⁶ García Linera, 2000.

³⁷ J'ai analysé la Constitution politique de l'État (17 chartes jusqu'en 2009) dans mon chapitre de thèse dédié à l'exclusion juridique des autochtones dans lequel j'aborde la définition de la citoyenneté. Jusqu'en 1952, il y avait deux restrictions d'accès à la citoyenneté : posséder des biens et savoir lire et écrire.

l'État. C'est pourquoi on met de l'avant dans ces revendications le fait que les cultures autochtones ont été exclues et que ses membres appartenant ont été traités comme des citoyens de « seconde zone ». Ainsi, la demande de citoyenneté s'articule dans l'ensemble des demandes de reconnaissance des autochtones autour de la reconnaissance de leur culture, de leurs droits, de leurs territoires et de leur autonomie.

En ce sens, la question identitaire pose des problèmes pratiques à l'État, qui peine à comprendre et à mettre en place des politiques d'intégration de la multiplicité, tant en termes de genre et de race que d'identité sexuelle. La citoyenneté prônée par l'État tarde à niveler les droits des minorités, mais pire encore, tarde à mettre en place des mécanismes d'intégration politique qui permettraient à l'ensemble de la société de considérer « la différence » sur un même pied d'égalité.

Mais, avant de continuer la réflexion sur la citoyenneté, il faut comprendre que le processus identitaire est un produit socialement construit et structuré de la « compréhension de la culture comme étant l'action qui donnera une signification socialement structurée » (Bello 2002 : 33). Si on affirme cela, il faut donc comprendre que les revendications des mouvements indigènes s'inscrivent dans un contexte politique et social spécifique et montrent leur caractère historique, à l'inverse de certains auteurs qui ont affirmé que les mouvements autochtones sont des « essences » qui sont en dehors de l'histoire.

De fait, la construction de l'identité est un processus dynamique marqué par une empreinte héritée de la culture d'origine, mais se modifiant au fil des contacts avec des processus sociaux. De là découle le débat sur la « relecture » de la culture d'origine et par le fait même de l'identité. La langue, les us et les coutumes, bien

qu'ils possèdent des éléments définissant une « certaine spécificité culturelle », un *habitus* comme le souligne Pierre Bourdieu³⁸, ne sont pas pour autant figés puisqu'ils permettent justement de mettre en doute le *statu quo* et évoluent aussi selon la conjoncture. En fait, la culture permet ici de structurer et restructurer les revendications. La conscience de soi de ces mouvements permet donc de structurer la lutte pour la reconnaissance.

Les peuples autochtones constituent, dans mon cadre d'analyse de la reconnaissance, des acteurs sociaux³⁹ dont l'action collective est en train de bouleverser l'ordre constitutionnel et les institutions du régime libéral bolivien. Ces revendications s'articulent autour de la citoyenneté, mais aussi, de manière plus générale, dans le cadre de revendications des droits et de la lutte pour la reconnaissance, ce qui leur a permis de participer activement à la construction de nouvelles formes de comprendre et de vivre la « communauté politique du futur ».

D'ailleurs, la CEPAL (Comisión Económica para América Latina) a affirmé que, pour construire des sociétés plus « participatives » et solidaires, il ne suffit pas d'un État comme garant des droits, il est également nécessaire d'avoir des acteurs sociaux qui puissent s'occuper des divers aspects du « développement » (social et économique). Mais cela suppose également l'élargissement des espaces « *délibératoires* » dans lesquels on peut prendre des décisions qui pourront modifier la vie dans la communauté. Selon Bello, « plus de citoyenneté signifie plus de

³⁸ Pierre Bourdieu parle d'*habitus* dans *Raisons pratiques* où il explique que l'*habitus* agit comme « schème classificatoire et principe de construction du monde social et de la famille comme corps social particulier, qui s'acquiert au sein même d'une famille comme fiction sociale réalisée. » (p. 139) Enfin, pour Bourdieu la famille est celle qui reproduit le modèle culturel et représente le lieu « par excellence d'accumulation du capital sous différentes formes » (p.141). Je m'arrêterai là et ne rentrerai pas dans la question de la violence symbolique qu'inflige la culture dominante.

³⁹ Voir la note en bas de page numéro 5 où j'ai défini ce qu'est l'acteur social.

société : une communauté de personnes qui ne se centrent pas seulement sur leurs activités privées »⁴⁰.

Les autres définitions de la citoyenneté mettent l'accent sur « l'inclusion, celle-ci ayant comme base, la reconnaissance et la participation politique, économique, sociale et culturelle des différents acteurs » (Hopenhay 2002)⁴¹.

Cette citoyenneté des indigènes se construit à travers l'action collective, inspirée elle-même de l'ethnicité (Baud et all. 1996; Gros 2000). Dans le cas bolivien, la citoyenneté postulée par les indigènes utilise comme stratégie « l'ethnicité » qui irradie l'espace « national » (organisations politiques, syndicats), mais il s'agit à mon avis d'une demande de nivèlement de la citoyenneté et non pas d'une citoyenneté ethnique.

Le processus d'inclusion citoyenne indigène se présente dans plusieurs pays latino-américains comme étant un conflit latent ou manifeste. Cela s'explique par une série de facteurs historiques, sociaux et culturels qui empêchent un consensus social à l'égard de la parité de droits. Les tensions sociales perdurent dans la mesure où il n'y a pas de consensus à l'égard de la parité des droits des majorités traitées comme minorités et où ces sujets sont traités de manière procédurale ou formelle. Par exemple, après la Convention de l'Organisation mondiale du Travail en 1989, plusieurs États latino-américains ont signé la convention et entamé des réformes. Certains auteurs disent que les réformes avancées dans la décennie 90 sont des

⁴⁰ Bello, *op. cit.* p. 15. Il s'agit de ma traduction.

⁴¹ Citez par Bello. Hopenhay, Martín (2002), "Ciudadanía descentrada en tiempos de globalización", *Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina*, Marco Antonio Calderón, Willem Assies y Ton Salman (comps.), Zamora, El Colegio de Michoacán, IFE estatal.

réformes de façade ou même des « politiques de reconnaissance néolibérales » (Assies 2009). C'est d'ailleurs pour cela que les demandes se structurent avec force et même dans certains contextes avec violence.

En fait, le processus d'inclusion de la citoyenneté indigène est complexe parce que la revendication de celle-ci passe, comme le souligne Fraser, par l'acceptation « [de la] différence ou par des identités sociales et culturelles » (Fraser 2005 : 31), mais aussi, et surtout, par le fait de vivre ensemble dans un contexte de parité. L'éventail des revendications des mouvements autochtones va du respect culturel à la demande d'octroi des droits à la terre, du droit au territoire à l'autonomie de leurs régions pour s'autogouverner dans le cadre d'un État national. Cela vient contredire les analyses voulant que les revendications « collectivistes » mettent en péril le régime libéral et surtout l'unité de l'État.

Par ailleurs, les demandes des peuples indigènes interpellent et mettent en doute les formes prises par les relations sociales structurelles, entre autres de l'État et des sociétés nationales. En ce sens, Martín Hopenhay (2002) souligne que la citoyenneté a une autre signification que la simple titularisation des droits, elle suppose aussi l'affirmation de la différence, la promotion de l'égalité et la recherche du « sujet politique » comme base des droits économiques et sociaux (Hopenhay 2002). Pour moi, la réaffirmation de la citoyenneté, déployée dans le sens de Hopenhay, est un pas vers la reconnaissance des droits, mais elle n'est pas complète tant que les institutions tardent à changer le cadre des valeurs encadrant les rapports sociaux. Ou il s'agit tout au plus d'une « reconnaissance néolibérale », c'est-à-dire d'une reconnaissance que déploie un cadre normatif sans pouvoir toutefois l'appliquer, car elle est une mesure « cosmétique ».

Dans le cas bolivien, une grosse partie de la population des autochtones vivant dans les régions reculées du pays a obtenu la titularisation de leur citoyenneté en 2006. En effet, ils ont reçu leur carnet d'identité et leurs enfants ont été inscrits dans le registre civil, dont certains pour la première fois. Ce qui revient à affirmer que l'État n'existait pas auparavant pour ces derniers. Mais est-ce que la titularisation peut parvenir à enrayer le déni de justice et de droit, la discrimination et l'exclusion? Non! Et ceci justement parce que les institutions qui « prennent en charge » les nouveaux citoyens n'ont pas encore changé certaines pratiques et continuent dans les pratiques sociales de « l'ancien régime »⁴². De là découle l'idée que la reconnaissance n'est pas seulement une régulation juridique, mais plutôt, et suivant l'esprit d'Hegel, une dialectique dans laquelle il doit y avoir réciprocité pour qu'il y ait parité des droits sociaux ou existence sociale en tant que pairs.

Paradoxalement, dans le contexte bolivien, la citoyenneté telle que demandée par les indigènes suite à l'approbation de la nouvelle Charte du pays (2009), a amené à la recrudescence de la discrimination et même du racisme dans les relations sociales. En 2008, les groupes ayant gouverné le pays pendant 183 ans se sont organisés en groupes de défense des valeurs républicaines et en groupes de choc, dont le but était de créer un système de chaos, pour pouvoir disaient-ils « faire tomber l'indien », en faisant référence au président autochtone Evo Morales. Ils ont alors provoqué des

⁴² J'ai avancé plus tôt que les rapports de force entre les mouvements autochtones et les élites (et alliés) se sont définis dans la rue. Force est de constater que les mouvements sociaux et autochtones ont misé sur la prise du pouvoir pour modifier tout d'abord le cadre normatif. En principe, le processus de changement débute par la mise en place du nouveau cadre normatif (Constitution politique approuvée en 2009 par référendum). Celui-ci implique de mettre en place des campagnes de sensibilisation, par le changement du contenu éducatif entre autres. Les mouvements sociaux et autochtones déclaraient à travers leurs leaders que le processus de changement allait prendre plusieurs années puisqu'il fallait « faire un grand ménage » des pratiques anciennes, des valeurs et des mentalités. Ils considéraient de plus qu'il s'agissait d'un long processus. Je parle de cela dans mon dernier chapitre où nous verrons que certains intellectuels critiquent l'administration Morales parce qu'elle n'a pas réussi à modifier les pratiques colonialistes, du moins dans la fonction publique.

agressions contre les autochtones dans les rues et les places (*Plaza*) principales des villes, les empêchant d'y entrer.⁴³ Ceci est un parfait exemple de déni de reconnaissance qui aboutit à un déchaînement de violence.

Dès lors, une question s'impose : pourquoi « la normalisation » des droits est-elle un problème? Ici, on ne parle même pas de reconnaissance, mais d'une « normalisation » des droits. Pour moi, le fait que les classes oligarchiques ayant gouverné le pays pendant 183 ans nient encore et toujours l'Autre (ici, les autochtones) est un flagrant déni de reconnaissance. Le problème est que s'il n'y a pas de « reconnaissance », le pays retombera constamment dans des cycles de violence et de chaos, comme en est jalonnée l'histoire de la Bolivie⁴⁴.

Mais, concernant la citoyenneté, il y a un débat entre le fait de savoir si celle-ci doit être une citoyenneté dans laquelle on assimile l'autre à une « culture fictive » ou bien si elle doit être une citoyenneté qui s'accorde aux demandes basées sur l'identité culturelle, sexuelle, raciale, etc. Certains ont souligné que les demandes en vue de considérer les identités multiples mettaient en péril le libéralisme et par conséquent la démocratie. Or, selon d'autres, on voit de plus en plus que les demandes d'inclusion ne sont pas incompatibles avec le libéralisme politique, mais qu'elles peuvent au contraire aider à accroître la démocratie et la participation. Si cela était possible, on serait alors face à un nouveau scénario dans lequel on devrait donner un nouveau sens à la communauté politique et à la citoyenneté.

⁴³ Cela rappelle la coutume coloniale qui empêchait les Indiens d'entrer dans des lieux fréquentés par les Blancs. Cette coutume a perduré jusqu'en 1952.

⁴⁴ Voir l'étude récente de la Fondation UNIR *Conflictividad y visiones de desarrollo. Recursos naturales, territorio y medioambiente (2011-2012)*. *Op. cit.* Voir également Deborah J. Yashar. 2005. *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous movement*. New York : Cambridge University Press. Surtout le chapitre dédié à la Bolivie et le tableau des conflits dressé par Roberto Laserna et cité par Yashar.

On voit donc que la question de la citoyenneté est loin d'être résolue dans le cas bolivien. Elle est certes un pas vers la parité des droits, mais l'État et ses institutions ne pourront pas mettre en œuvre des actions concrètes qui rendent effectives la jouissance de la citoyenneté tant qu'ils n'auront pas changé leurs valeurs.

Malgré la nouvelle constitution bolivienne — approuvée en 2009 — qui, dans son premier article, indique que le pays est multiculturel, plurinational, pluriethnique et plurilingue, les règlements et les nouvelles lois ne sont pas encore effectifs pour deux tiers de la population. Par exemple, la Bolivie devrait accélérer le processus d'apprentissage des langues autochtones pour les employés de la fonction publique. Bien que des efforts soient fournis, les autochtones continuent à faire certaines de leurs démarches administratives dans une langue, l'espagnol, qu'ils ne connaissent pas ou manient incorrectement. Ils sont soumis à l'arbitraire que leur impose le fonctionnaire. En revanche, la *Loi contre le racisme et toute forme de discrimination*, promulguée en octobre 2010, a mis un frein aux comportements agressifs, aux insultes racistes provenant de certains moyens de presse qui faisaient la promotion de la haine.⁴⁵

⁴⁵ Il faut se rappeler les événements survenus en mai 2008 lorsqu'un groupe d'autochtones avaient été battus et humiliés par les troupes de choc organisées par les instances au pouvoir de l'ancien régime. Ces troupes scandaient, lorsqu'ils frappaient les autochtones, le mot « llama », « sauvage » (lama). Le seul délit de ces autochtones avait été de participer à la rédaction de la nouvelle constitution du pays. Je reviendrai dans un autre chapitre sur l'exclusion imaginaire et le racisme, car le racisme est une conséquence du déni de reconnaissance.

1.5 Action collective indigène

Comment s'articule la question identitaire indigène, vue comme un mouvement social?

Selon Alain Touraine, l'action est orientée à la fois par la question culturelle et par la classe sociale. En fait, un mouvement social engendré par une situation de classe devrait être orienté vers des changements structurels surpassant la spécificité culturelle. Autrement dit, pour se constituer comme un véritable mouvement de transformation, il doit dépasser la barrière de la « demande culturelle ». Touraine affirmait que les mouvements axés sur la culture pouvaient être passagers et qu'il fallait l'intervention des acteurs politiques pour pouvoir représenter les demandes. Par ailleurs, Alberto Melucci (Melucci 1999) définit les mouvements sociaux comme étant des « systèmes d'action », de véritables réseaux entre les différents niveaux et significations de l'action sociale. En fait, il s'agit des différents niveaux qui présentent une « pluralité » de plans d'action à des moments et conjonctures précis. Celles-ci montrent à la fois les diverses formes d'organisation et de *direction* comme des stratégies et des discours.

La différence entre ces deux auteurs repose sur le fait que Melucci met l'accent sur la recherche de relation et sur les significations que cette relation produit, alors que Touraine prétend que la demande culturelle ne suffit pas. En bref, le mouvement social est le produit des échanges, des conflits et des différents niveaux de négociation que les sujets établissent à travers différents réseaux de solidarité et « de production de signifiés » culturels. Si Melucci et Touraine parlent de l'action collective en général, il nous intéresse ici d'examiner l'action collective *indigène*. Selon Bello (2004), elle s'exprime par l'explosion sociale, par la protestation, mais

elle peut aussi se présenter par la négociation et la participation aux structures de représentation traditionnelle.

Depuis la Convention 169 de l'O.I.T., les mobilisations indigènes se sont multipliées dans la mesure où cette convention venait mettre un terme aux politiques assimilationnistes des États latino-américains. Cette convention refuse les concepts visant l'assimilation des peuples autochtones, et propose du coup de nouveaux concepts juridiques, par exemple celui de « peuples autochtones », faisant clairement allusion à l'idée « d'autodétermination » des peuples. D'autres concepts sont avancés comme ceux de « territoire », de droit à « l'auto-identification » et de droit à la consultation préalable lorsqu'il y a des projets de développement qui touchent directement les autochtones. Cette convention reconnaît également la vigueur des us et coutumes de ces peuples pour résoudre les conflits et les institutions indigènes.⁴⁶

En ce sens, je crois que les mouvements indigènes ont non seulement « profité » du cadre de réflexion donnée par le libéralisme, mais ont aussi structuré leur lutte en s'inspirant de l'idéologie libérale dans une sorte de syncrétisme politique qui mélange tradition communautaire, tradition de classe et tradition libérale. Il s'agit enfin de voir que les mouvements indigènes n'ont pas une seule source d'inspiration, mais plutôt plusieurs. C'est justement en ce sens que l'on ne peut pas les « accuser » de s'opposer à la modernité. C'est précisément grâce à la modernité qu'ils ont pu mettre au centre de leurs révoltes un programme complexe de revendications des droits (allant des droits individuels jusqu'aux droits de la communauté au territoire, à la mère terre, à l'eau, etc.). C'est précisément grâce aux contradictions de l'espace « délibératif » libéral que ces peuples ont pu structurer leurs luttes.

⁴⁶ La Nouvelle Constitution politique bolivienne a inclus ces dispositions et a renforcé les droits concernant les autonomies territoriales.

Outre cela, les mouvements autochtones en Amérique latine ont été taxés de violents, car leurs actions et mobilisations déclenchaient des mouvements de répression de l'État. Certains ont affirmé que les peuples autochtones étaient violents culturellement. Or, si l'on en croit Melucci, les conflits ne sont pas l'expression d'une conduite « naturelle » ni d'un état de révolte permanente, mais sont au contraire concrets et expriment souvent le déni de reconnaissance.

Par ailleurs, il faut dire que le débat sur le multiculturalisme et le pluralisme est riche et a contribué à la réflexion sur la nécessité d'une participation politique concrète des peuples autochtones aux sociétés latino-américaines, même si le concept n'a pas émergé dans ce contexte. À l'instar de Bello, il faut se questionner sur les deux points suivants : jusqu'à quel point le multiculturalisme peut-il résoudre les inégalités sociales dans le cadre latino-américain et à qui cet argument sert ? Plusieurs auteurs ont affirmé que le multiculturalisme ne pourra pas s'attaquer aux réminiscences coloniales — discrimination, racisme — qui ont persisté aux États-nation. Selon Bello, le « multiculturalisme, plus qu'une politique, serait un critère formel pour permettre le déploiement du libéralisme économique »⁴⁷. Il serait une forme de gouvernance permettant une efficacité procédurale plutôt qu'une reconnaissance effective des identités. Ainsi, selon cet auteur, le multiculturalisme dans le contexte latino-américain serait une réponse rhétorique de l'État et des groupes de pouvoir face aux révoltes, rébellions, mobilisations, demandes, et manifestations de la part des mouvements autochtones.

⁴⁷ *Op. cit.* p. 200. Il s'agit de ma traduction.

Outre cela, les revendications s'inscrivent dans une action collective qui n'est pas, à proprement parler, « libérale ». ⁴⁸ Cependant, la dynamique sociale montre la complexité des relations : conflits entre communautés, entre factions, ou encore luttes pour l'hégémonie et le pouvoir entre organisations, ou luttes pour obtenir un espace public (ex. : la forte *direction* indigène en Bolivie représentée par les figures d'Evo Morales et de Felipe Quispe).

Enfin, malgré l'hétérogénéité des mouvements autochtones, il n'en reste pas moins que leur action a eu des effets mitigés dans certains cas, surtout après les années 90, bien qu'elle ait permis dans le cas bolivien l'élection d'un autochtone. Les autochtones ont pris le pouvoir non sans difficulté. La reconnaissance, en ce sens, s'impose d'autant plus que le nivellement des droits ne suppose pas forcément une acceptation sociale ni « la reconnaissance sociale ».

Quoiqu'on en dise, je crois, à l'instar d'Yvon Le Bot⁴⁹, que les mouvements indiens se sont constitués faisant appel aux valeurs invoquées dans la Charte universelle des droits humains. C'est pour cette raison qu'ils s'insurgent contre la « discrimination raciale, contre les humiliations, les viols et les violences » (Le Bot 2009 : 71). La demande de citoyenneté s'articule autour de la lutte pour les droits de

⁴⁸ Je laisse cette question ouverte dans la mesure où la discussion sur la multi-culturalité et sur la citoyenneté multiculturelle est née au sein d'un État libéral. La question qui se pose alors est : que se passe-t-il dans les contextes où le libéralisme est « imparfait » et où les manières de faire la politique entre différents acteurs n'est pas libérale mais constituent des pratiques « *illibérales* » selon le terme de Bello.

⁴⁹ Yvon Le Bot, 2009. *La grande révolte indienne*. Paris : Laffont, p. 71. Voir également Deborah J. Yashar, surtout le chapitre dédié à la Bolivie où elle souligne que la structuration des demandes pour la citoyenneté a été - surtout dans la région du piémont bolivien- en partie, grâce à quelques organismes non gouvernementaux qui s'inspiraient de la Convention 169 de l'O.I.T. *Op. cit.*, p. 152-156, 192.

la personne.⁵⁰ C'est d'ailleurs pour cette raison qu'ils ne revendiquent pas de vivre dans une communauté isolée du reste de la société nationale, mais recherchent plutôt l'égalisation des droits, considérant qu'un « nouveau contrat social » est viable. C'est à mon avis dans ce cadre que se situe la lutte pour la reconnaissance des autochtones en Amérique latine et plus particulièrement en Bolivie. Dans le cadre d'un nouveau contrat social, qui n'est pas pour autant suffisant à la reconnaissance pleine, car des obstacles liés aux pratiques sociales discriminatoires guettent encore l'intégration des Autochtones aux différents paliers de la vie institutionnelle et de la vie sociale.

CONCLUSION DU CHAPITRE

Les écrits des auteurs que nous avons utilisés pour réfléchir sur la reconnaissance permettent de comprendre qu'elle ne peut se donner seulement dans un cadre uniquement procédural. Elle doit être, comme l'affirme Hegel, une véritable action réciproque, car sinon un rapport de domination s'instaure. À la lumière de la réalité bolivienne, on peut dire que le déni de justice (déni de reconnaissance) a amené au renforcement du système de domination dans lequel les peuples autochtones ont été totalement dépouillés de leurs droits et de leur citoyenneté. Mais, outre la question des droits, la reconnaissance doit se voir dans l'acceptation de l'autre comme étant un pair dans un contexte de parité (selon Fraser). Pour Honneth, la reconnaissance n'est pas qu'un processus de mise en place de politiques permettant le nivellement de droits, elle peut aussi créer le sentiment de mépris à son propre endroit. La violence issue du mépris peut amener au chaos selon plusieurs auteurs. En ce sens, la contribution de Honneth est intéressante et permet de comprendre la nécessité de la récupération de la « dignité ».

⁵⁰ La question des droits de la personne est en filigrane. Je crois qu'une recherche future pourra permettre de comprendre comment ces mouvements autochtones articulent la question des droits humains dans leur revendication.

La question du « vivre ensemble » harmonieusement reste ouverte, dans la mesure où les normes ne garantissent pas la reconnaissance, mais constituent un pas en sa direction. Fraser affirme en ce sens, qu'il faut absolument réfléchir sur les différents niveaux impliquant le déni de l'autre. Les politiques sont importantes seulement dans la mesure où l'on promeut le changement de valeurs au sein des institutions. Le cas bolivien est un exemple intéressant puisqu'aujourd'hui, bien que le cadre légal soit un pas vers la reconnaissance, celle-ci n'est pas encore effective, car les mentalités discriminatoires touchant les autochtones, les femmes, et les homosexuels, entre autres, restent monnaie courante dans les pratiques sociales et institutionnelles.

L'autre question que j'ai soulevée dans le cadre de ce chapitre concerne l'apparente contradiction entre les valeurs libérales et les propositions de la reconnaissance de la pluri-culturalité. Selon Taylor, il est possible de concilier les demandes de reconnaissance des identités (culturelles, sexuelles, raciales, etc.) dans le cadre de l'État libéral. Mais cela n'est pas si clair dans le contexte latino-américain dans la mesure où, comme le soulève Bello, il s'agit souvent de sociétés libérales « non finies » au sens où les formes d'application de la politique sont « *illibérales* ». Là se pose la question de savoir si les politiques de reconnaissance peuvent s'appliquer aux contextes latino-américains, et en particulier à celui de la Bolivie et des pays des Andes. Il est notoire de voir que ces politiques de reconnaissance ou ce que j'ai appelé le nivellement de droits ont non seulement été appliqués, mais ont aussi permis un certain *empowerment* (autonomisation, capacitation) aux peuples et nations autochtones de la Bolivie. La Bolivie est un laboratoire où se heurtent et se complètent les expériences libérales et traditionnelles. En guise d'exemple, le droit communautaire peut être pratiqué dans les communautés autochtones qui ont par ailleurs réussi à faire intégrer dans la nouvelle Constitution le droit à être consultées

avant que des projets d'exploitation des ressources naturelles se trouvant dans leur territoire soient entrepris. De plus, le nouveau cadre juridique fait une distinction radicale entre la notion de « terre » et celle de « territoire », distinction que je traite brièvement dans mon chapitre II.

Enfin, les politiques de reconnaissance ont permis l'articulation des demandes et des revendications au plan national et international (ONU, O.I.T., entre autres). La reconnaissance telle que définie par Hegel constitue le défi à atteindre. Elle a pourtant été au centre de la structuration des mouvements autochtones, car ils demandent la parité, voir le partage « d'une vie ensemble ». Le cas le plus concluant est le cas des mouvements autochtones boliviens qui ont réussi à déstructurer le *statu quo*. Toutefois, il leur reste beaucoup à faire, dont entre autres, la récupération de leur identité pour qu'elle puisse finalement éclater au grand jour. Ici, la lutte pour la reconnaissance implique également la récupération de la dignité (Honneth), qui de son côté suppose la liberté et donc l'autonomie (Hegel). Les pratiques sociales n'ayant pas totalement changé, leurs luttes ne sont pas finies. Les autochtones ont cru que le changement devait d'abord se faire en reformulant la Constitution. Selon eux, il s'agit d'une refondation du pays dont le but est d'enrayer les pratiques discriminatoires et le déni auquel ils ont été soumis pendant 183 ans de vie républicaine. Je discute à la fin de cette thèse des limites de cette « refondation ».

Il va sans dire que ma réflexion sur la reconnaissance n'est pas terminée. J'ai essayé de mettre en avant les points saillants que soulève la question de la reconnaissance et de la difficulté des sociétés à mettre en place des politiques effectives de reconnaissance dans un contexte de société « illibérale ». Dans ce chapitre, je me suis centrée sur l'explication de la reconnaissance et sur les politiques de reconnaissance. Il faut cependant dire que je n'ai pas articulé ces dernières dans la consécution de respect de droit d'humains, car, à mon avis, l'analyse des Droits

humains s'ajoute aux revendications premières des peuples et nations autochtones de la Bolivie. C'est pourquoi j'ai mentionné, lors de mon étude des revendications indigènes continentales ou de celles en Bolivie, que celles-ci ont été grandement inspirées par la convention 169 de O.I.T. (reconnaissant la spécificité et les droits des peuples autochtones aux territoires et à la protection de leur culture et de leur habitat), laquelle s'inscrit dans la vaste philosophie de Droits de l'homme. Toutefois, ma thèse ne fait pas l'analyse de l'influence de la Déclaration de droit de l'homme sur l'articulation des luttes autochtones. Je voudrais néanmoins souligner que le droit à la vie, à l'eau potable et « à vivre mieux » constituent pour ces peuples des droits fondamentaux qu'ils réclament comme étant la *condition sine qua non* de leur existence.

CHAPITRE II

LA RELATION DES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

« Si l'on confond l'État avec la société civile, et si on le destine à la sécurité et à la protection de la propriété et de la liberté personnelles, l'intérêt des individus en tant que tels est le but suprême en vue duquel ils sont rassemblés et il en résulte qu'il est facultatif d'être membre d'un État. Mais sa relation à l'individu est tout autre; s'il est l'esprit objectif, alors l'individu lui-même n'a d'objectivité, de vérité et de moralité que s'il en est un membre »
(Hegel, *Principes de philosophie du droit*, 1821)

INTRODUCTION

Ce chapitre met l'accent sur la relation des indigènes avec l'État. Je mets en évidence à travers une analyse sociohistorique l'histoire de la relation des autochtones avec l'État. Cette relation montre des rapports de domination et de soumission. Je montre dans ce chapitre que le processus de construction de l'État et de la nation s'est fait sans les Indiens, les mettant à l'écart de la vie politique, sociale et économique. Pourquoi parle-t-on de la relation entre l'État et les autochtones? Nous verrons à travers celle-ci comment se sont noués les différents liens entre l'Indien et l'État (institutions et politiques). Les diverses études sur la Bolivie et en particulier sur la construction de l'État bolivien affirment que le pays est une république qui a hérité d'une structure sociale coloniale. Ces legs se voient dans la distribution de terres, dans la stratification sociale, dans le régime des tributs et dans l'administration publique. Les pouvoirs, les institutions et les instruments juridiques ont été essentiellement inspirés dans la colonie. Un *continuum* pour le moins dérangeant est le système des préjugés et des valeurs qui a façonné aussi bien la structure sociale que les comportements collectifs. Par exemple, on a maintenu la catégorie « *indio* » comme catégorie tribulaire fiscale, ce qui a permis *a posteriori* de renforcer un système symbolique et idéologique d'exclusion sociale.

En effet, la catégorie « indien » fut introduite par la couronne espagnole avec laquelle on introduit une division du travail, une hiérarchisation de savoirs qui ont permis le renforcement de la mise à l'écart de l'Indien (Barragán 2000, García Linera 2005). Ainsi, la République de la Bolivie fut fondée à partir de structures qui consacraient une importance cruciale au prestige, à la propriété et au pouvoir en fonction de la couleur de la peau, du nom, de la langue et de la lignée (ou même de la souche). J'y reviens plus en détail dans le sous-chapitre dédié à l'exclusion imaginaire. La réalité du pays montre dès le début de sa fondation une scission entre l'Indien et le citoyen (ce dont je parle dans mon chapitre sur l'exclusion juridique), ce

dernier étant défini comme celui « qui sait lire et écrire le castillan et qui n'a pas de liens de servitude » (Barragán 2000). Pour cette raison, l'Indien n'a pas eu la citoyenneté pendant longtemps. Celle-ci n'est pas définie en Bolivie comme étant une « production des droits », mais plutôt comme un héritage familial. Il s'agit, selon d'aucuns, d'une citoyenneté patrimoniale (Gruner 2000), car il s'agit d'un legs hérité. En fait, dans ce chapitre j'essaie de montrer à travers l'analyse sociohistorique la trame complexe dans laquelle les rapports sociaux entre Indiens et Créoles se révèlent être des rapports de domination.

Je souligne par exemple que le processus de démocratisation libérale ne s'entame véritablement qu'à partir de la Révolution nationaliste de 1952. Celle-ci suppose entre autres un processus d'homogénéisation culturelle pour les Indiens qui abolit en partie l'exclusion ethnique si marquante dans les autres périodes. Le droit de vote, en ce sens, permet aux Indiens le droit à la citoyenneté politique, à l'éducation gratuite et permet à une petite échelle la mobilité sociale, la réforme agraire, et modifie le marché interne et celui des productions dont le protagoniste est l'État. Les effets de la Révolution sont importants dans la mesure où les Indiens, malgré la perte de leur identité culturelle – due à leur intégration à la nation dans une autre langue que la leur –, gagnent en organisation politique et syndicale. Cependant, comme je le montre dans ce chapitre, la Révolution nationaliste renoue avec ce qu'Alvaro Garcia Linera appelle le nivèlement linguistique vers le castillan, qui exclut les autres savoirs et autres langues existants dans le pays. Par ailleurs, au plan politique, le vote universel suppose pour les indigènes l'imposition d'un modèle unique : le libéral. On oblitère ici les systèmes traditionnels reliés aux cultures autochtones. Ainsi, l'État national vise l'homogénéisation de la société à travers une série de politiques et de réglementations dont le but est de renforcer l'identité bolivienne autour de la langue castillane. On assiste ainsi à un moment charnière où la nation bolivienne émerge donc de « l'oubli » des cultures indiennes.

Ce chapitre vise à montrer que l'État a été un des agents principaux dans le déni de justice et de reconnaissance des Indiens à plusieurs moments de l'histoire nationale. Les nouvelles politiques votées par le gouvernement d'Evo Morales viennent cependant mettre un bémol sur le rôle joué par l'État. Selon lui, l'État doit être capable de gérer des politiques favorables pour tous et toutes. Nous verrons que malgré les modifications juridiques (Nouvelle Charte 2009 nommant l'État bolivien comme plurinational et pluriethnique) la reconnaissance des Indiens n'est pas atteinte.

En théorie, les doctrines libérales sur l'État le définissent comme étant notamment le lieu où l'on partage un ensemble « d'intérêts généraux (nationaux) » et où l'on partage entre autres une langue (Habermas : 1962)¹, quoique l'État dans la pratique est loin de « subvenir au besoin » et de répondre aux intérêts collectifs des majorités indiennes et des minorités d'autre ordre. Les régimes dits démocratiques ont été les porte-étendards de cette conception qui, dans le cas bolivien, semble théorique dans la mesure où les intérêts généraux ont été fixés en fonction d'une élite minoritaire qui a instrumentalisé des politiques favorisant une tranche minuscule de la population.

C'est ainsi que la démocratie libérale, comme le constate Nancy Fraser, « est désignée [...] comme le *nec plus ultra* des systèmes sociaux »² pour, entre autres, les pays qui ont abandonné le socialisme, les pays latino-américains sortant de dictatures militaires des années 1960-1970 ou les pays marqués par la domination raciale. Jusqu'à aujourd'hui, la démocratie libérale constitue le modèle de gouvernance,

¹ Jürgen Habermas. 1993. *L'espace public (1962)*. Paris : Payot.

² Nancy Fraser. 2005. *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*. Paris : La découverte/Poche, p. 107.

même si les limites de celle-ci se voient de manière frappante dans un pays comme la Bolivie considéré comme une société appartenant au « capitalisme tardif ».

Enfin, même si ce chapitre ne fait pas la typologie de l'État, il constitue un lieu dans lequel il y a des zones de conflits heurtant l'ensemble social. Ainsi, pour comprendre l'analyse sociohistorique de la relation de l'État avec les Indiens, je reviens brièvement sur quelques considérants théoriques balisant notre compréhension sur le sujet.

Tout d'abord, l'État est le lieu où se cristallisent les conflits entre ses facultés politiques et ses activités de gestion. En ce sens, l'histoire des démocraties modernes est le résultat des luttes pour conquérir les droits politiques, qui suppose évidemment l'élargissement de l'égalité, et la participation dans les processus d'élection des représentants aux instances législatives et conséquemment à l'État. L'État est compris ici comme la forme moderne de concentration du pouvoir politique qui implique de ce fait le monopole de la contrainte et donc du pouvoir (Weber 1922). Le pouvoir est conséquemment la domination qui doit s'exercer sur un territoire certes « au sein d'une unité sociale », mais aussi compris comme un espace géographique (territoire) démarquant la nation. À l'instar de Weber, le monopole de la contrainte doit être légitimé à travers le droit et le pouvoir émanant de la Loi. Cette dernière doit être elle-même l'expression de la souveraineté du peuple. Ce peuple doit accepter sa domination parce que la *Loi* s'impose à lui, psychiquement et physiquement. L'objectif du pouvoir qu'exerce l'État vise alors la stabilité de l'ordre social puisque l'éclatement d'une communauté rendrait toute politique complètement illusoire. Aux antipodes de cette théorie de l'État se trouve Marx, qui considère que le monopole de la contrainte est la conséquence des intérêts d'une classe sociale (la classe bourgeoise). Marx s'oppose à la conception de l'État comme étant la réunion des volontés communes. Pour lui, évoquer la volonté générale signifie évoquer les

intérêts bourgeois. Marx, qui critique la conception hégélienne de l'État, prône l'extinction de celui-ci, c'est-à-dire l'extinction de l'État bourgeois pour parvenir à construire une « véritable communauté humaine sans classes sociales »³. En somme, tout État est le théâtre des rapports de pouvoir imposés en quelque sorte par la bourgeoisie.

Hormis les distinctions préalables, la théorie libérale de l'État s'est imposée et fut considérée comme un lieu qui a permis l'émancipation de la *société civile*. L'État est alors présenté comme étant un « produit de l'art politique moderne » qui doit servir la démocratie. De ce fait, l'État n'est pas séparé de la forme d'organisation de la société dans la mesure où il doit se trouver sous l'égide du droit. Pour les théories libérales, l'État agit alors comme un outil de cohésion de la collectivité. En somme, il agit comme une sorte d'intégrateur ou d'*unificateur* social. Puisque l'État vise la stabilité par l'équilibre de forces, il se doit donc d'être un arbitre. Somme toute, l'État est un lieu de régulation, en principe juste.

En ce qui concerne la Bolivie, García Linera⁴, affirme que l'État est le lieu où l'on établit les rapports de force. Pour García Linera, l'État gouverné par les élites pendant 183 ans ne peut être *stricto sensu* une « synthèse qualifiée » des volontés, car l'État est traversé par des conflits. Dans le cas bolivien, on parle d'un État « apparent » (Zavaleta Mercado 1986), car il ne parvient pas à faire la synthèse de la « volonté commune ». C'est un État qui a du mal à articuler son territoire, ses modes

³ Karl Marx. 1971. *Contribution à la critique de la philosophie du droit d'Hegel*. Paris : Aubier Montaigne. Traduction de M. Simon, p. 83-89.

⁴ Alvaro García Linera, discours à sa deuxième investiture comme vice-président de Bolivie, 22 janvier 2010. Voir le site officiel de la vice-présidence de la Bolivie. [En ligne] http://www.vicerepresidencia.gob.bo/discursos_ponencias. Consulté le 20 février 2012.

de vie, ses cultures et les formes d'organisation politique de la société. Il est *apparent*, car il a exclu les majorités indigènes à travers la citoyenneté de castes, ce qui aurait selon le discours de García Linera amené à la « première faille tectonique de l'État », c'est-à-dire à « l'inégalité sociale et politique par le nom et l'identité culturelle ». Ce qui implique le colonialisme et le racisme qui ont caractérisé l'État bolivien depuis 1825 jusqu'en 2005⁵. Une deuxième « faille tectonique de l'État » est celle selon laquelle « l'État libéral – démocratique et dictatorial – n'incorpore pas les régions faisant une centralisation des ressources et, pire encore, n'a pas fondé sa présence souveraine dans [...] le vaste territoire du pays »⁶. Cela l'a amené vers une faille au niveau de la souveraineté territoriale, créant des archipels et des segmentations diverses au niveau social et politique. La troisième faille tectonique dont parle García Linera est celle de la configuration de l'État bolivien dans laquelle tous les gouvernements ont construit une économie « externalizadora » (vers l'extérieur, vers l'étranger) des excédents et ceci en privatisant les ressources communes de la société. Ainsi, les modèles de développement libéral – colonial – ont subordonné l'appareil productif aux pouvoirs privés – internes et externes –, qui ont maintenu une économie d'exportation et de privatisation des biens publics (terres, minerais, gaz, pétrole, eau, etc.). Enfin, l'État bolivien, selon García Linera, était un État colonial-raciste, basé sur le patrimoine de quelques familles et subordonné aux pouvoirs étrangers. En somme, les trois failles tectoniques dont il parle auraient accouché d'un État républicain libéral et *apparent* qui a facilité la fragmentation des « volontés communes ». Depuis l'élection du gouvernement des mouvements populaires et

⁵ Effectivement, les rapports sociaux en Bolivie sont encore marqués par les réminiscences coloniales. Plusieurs auteurs ont remarqué qu'une fois les Espagnols partis d'Amérique, les formes coloniales ont continué d'imprégner les relations sociales, de sorte qu'on assiste aujourd'hui à un colonialisme interne qui détermine les rapports sociaux.

⁶ Idem. *op. cit.* « Del Estado aparente al Estado integral ». In *Discursos y ponencias*, 22 de enero de 2010, p. 5 [En ligne] http://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/discursos_ponencias_8.pdf. Consulté le 10 octobre 2011. Il s'agit de ma traduction.

autochtones en 2005, l'État serait en train de changer, car il a désormais comme base un républicanisme plurinational et communautaire qui va le nourrir.

« La république libérale illusoire, ce qu'elle a fait, dans le fond, pendant 189 ans a été de tuer la République, celle pour laquelle ont lutté nos héros et libérateurs. République, mais aussi État de droit, mais dans la République libérale achevée et apparente, le droit était simplement une illusion, car la justice était fonction du parrainage politique ou du volume du portefeuille. La République intègre la société civile à l'État, mais pendant toute la période du républicanisme libéral – démocratique ou autoritaire – la société civile était fragmentée, séparée et confrontée à l'État. ⁷

García Linera explique que cet État apparent voit sa fin avec le nouveau gouvernement populaire auquel il appartient et que les cinq piliers sur lesquels s'appuie la construction du nouvel État sont les suivants : 1) la prise de décision du mouvement indigène et paysan d'un nouvel État visant la reconnaissance et l'égalité politique; 2) la capacité de mobilisation qui montre la force sociale et surtout le savoir-faire du mouvement indigène pour créer des alliances avec tous les secteurs de la société permettant la construction d'un tissu social solide et en dehors des élites; 3) la stratégie de pouvoir; 4) le programme des transformations qui s'opère entre 2000 et 2005; 5) le leader qui fait l'unanimité, Evo Morales.

Aujourd'hui, l'actualité politique nous montre qu'entre la théorie et la pratique il y a toujours une distance. Cette généralité s'est appliquée de manière systématique en Bolivie. Les théories sur l'État comme les diverses idéologies ont traversé et

⁷ « *La república liberal, ilusoria, en el fondo, lo que hizo durante 189 años fue matar la república por la que pelearon nuestros héroes y libertadores. República también estado de derecho, pero en la república liberal, impostada y aparente, el derecho era simplemente una ilusión, porque la justicia estaba en función del padrinazgo político o el volumen de la chequera. La república integra a la sociedad civil en el Estado, pero durante toda la época del republicanismo liberal –demócrata o autoritario–, la sociedad civil estaba fragmentada, separada y confrontada al Estado* ». García Linera, *op. cit.* p. 8. (Traduction libre).

traversent encore la dynamique sociale de ce pays. C'est peut-être pour cela qu'il constitue un laboratoire dans la mise en place des politiques qui viennent changer les théories à propos, par exemple, de la cohabitation entre le droit communautaire et le droit libéral. Ou encore sur la cohabitation entre un État national unitaire qui est à la fois plurinational et pluriculturel. Ces contradictions permanentes sont un atout selon Christine Delfour (2005), car elles permettent une flexibilité dans les interprétations et les mises en pratique de politiques. Mais elles peuvent aussi d'un autre côté, freiner le développement de ces politiques.

2. De la Colonie à la République

La Bolivie fut fondée en 1825 par les Créoles – descendants des Espagnols nés en Amérique — de langue et culture espagnoles, suite à une longue période de guerre d'indépendance (de 30 ans). De ce fait, il était « normal » pour les Créoles et les Métis de placer la primauté de l'espagnol au centre de l'identité bolivienne. Les Indiens avaient lutté aux côtés des pères de l'indépendance pour se libérer du joug espagnol et furent pourtant mis à l'écart lors de la fondation de la République en 1825 (Fellmann Velarde 1968-70; les autochtones ont donc été soumis d'abord à l'ordre colonial et à l'ordre républicain par la suite (Condarco 1982). Durant la période coloniale, les Espagnols avaient mis en place un système de collecte des redevances qui étaient à la charge du *Cacique*⁸ dans la communauté. Les caciques avaient un rôle

⁸ *Cacique* désignait les chefs des tribus *tainas* de l'Amérique centrale. Plus tard, le terme fut généralisé pour diverses raisons dans la colonie sans tenir compte des spécificités culturelles des peuples autochtones. De plus, il faut dire que le *Cacique* était issu de la communauté à laquelle il devait prélever les redevances pour la couronne. Certaines données historiques indiquent également que ce terme fut utilisé dans le but d'uniformiser la population autochtone. À cet effet, il fut promulgué une bulle royale (Cédula Real) le 26 février de 1538, qui ordonnait justement que les chefs élus dans les communautés autochtones soient nommés caciques sans égard à leur origine sociale. Ainsi, les

d'intermédiaire et l'on a dit que leurs élections étaient souvent manipulées par les curés et les autorités coloniales. Il est à noter également que les Espagnols avaient hésité, du moins à partir de la *Loi de Burgos* (1512),⁹ à s'appropriier les terres *communales*, non seulement parce qu'ils craignaient des révoltes, mais aussi parce que le mouvement de protestation venu de l'Église mettait en doute le bien-fondé de l'appropriation des biens de la population autochtone (Hanke 1949). C'est seulement dans le régime républicain que l'on assiste, dès la première année du gouvernement indépendant, à la destruction des terres communautaires ou « *communales* ». Comme le remarque Christine Delfour, « [a]u lendemain de l'indépendance, la situation des indigènes, protégés tant bien que mal par les lois de la Couronne, s'était aggravée. En fait, l'émancipation de la Couronne espagnole n'entraîne ni décolonisation culturelle, ni même progrès social »¹⁰. Plus encore, on supprima le statut particulier et les garanties donnés par la Couronne espagnole aux indigènes (la sauvegarde des terres communales, entre autres) au nom des principes libertaires issus du libéralisme. Dès

autochtones « nobles » de l'empire vaincu furent aussi appelés caciques - s'ils étaient élus, bien entendu.

⁹ La *Loi de Burgos* (1512) venait interdire les abus commis par les Espagnols. Cette loi fut promulguée car la pression de l'Église face aux exactions commises par les Espagnols en Amérique fut très importante. Ces abus étaient sans conteste un des motifs de la disparition de plusieurs tribus et groupes. Voir en ce sens Lewis Hanke (1949). En 1550, De Las Casas – père dominicain défenseur des Indiens – s'opposait à Juan Ginés de Sepúlveda, qui soutenait que l'esclavage des Indiens n'était pas immoral puisque les Indiens étaient dépourvus d'âme. Cette joute oratoire amena des réformes considérables dans les colonies. Voir mon mémoire de maîtrise traitant de ce sujet Le débat de Valladolid (1550) entre Sepúlveda et Las Casas et les thèses de Vitoria: les enjeux de l'indianité et les débuts de la modernité dans le miroir de la conquête de l'Amérique. 1995. Mémoire de maîtrise en sociologie, Université du Québec à Montréal. Il faut mentionner que De Las Casas se préoccupait des Indiens, mais ne mentionnait en rien l'esclavage des noirs africains.

¹⁰ Christine Delfour. 2005. *L'invention nationaliste en Bolivie. Une culture politique complexe*. Paris : L'Harmattan, p. 98. Voir également Alipio Valencia Vega. 1961. *El indio en la Independencia*. La Paz : El Progreso. Valencia Vega affirme que les lois qui protégeaient les Indiens dans la colonie furent écrites, mais jamais appliquées, ce qui a permis « l'avitissement de l'Indien ». p. 10-25.

le lendemain de l'Indépendance, Simón Bolívar autorisa le fractionnement des terres communautaires et permit, du même coup, leur commercialisation.¹¹

En 1545, les Espagnols commencent à exploiter les riches terres de Potosi et en particulier du *Cerro* de Potosi. C'est ainsi qu'aux XVIe et XVIIe siècles, Potosi devient un centre vital du Royaume d'Espagne. On dit qu'avec l'argent extrait du *Cerro* on aurait pu construire un pont liant l'Europe avec l'Amérique du Sud! Hormis cette boutade, selon René Zavaleta Mercado, dans son ouvrage *Bolivia : el desarrollo de la consciencia nacional*¹², Potosi est un élément vital pour expliquer comment la Bolivie constitue « un corps écartelé, assiégé, pillé, déformé par les étrangers depuis la colonie ». Tout prend racine à Potosi, disait-il, car c'est là qu'on assiste au pillage des Indiens. Ce n'est pas pour rien que la Couronne espagnole au XVIIe siècle confère à Potosi le titre de « Ville Impériale ». En 1555, elle atteint 45 000 habitants, 120 000 en 1585, 160 000 en 1610.¹³ On assiste à une croissance rapide de l'extraction d'or et d'argent; développant en même temps les villes de Cochabamba, d'Oruro et de La Paz. Pour la couronne espagnole en 1644, la stabilité de la région repose sur le Haut-Pérou (actuelle Bolivie), principalement à cause de cette extraction d'or et d'argent. *L'Audiencia de Charcas (1559) – tribunal suprême pour la région de l'Alto Perú* – qui siège à *Charcas* (actuellement la ville de Sucre) est alors

¹¹ Il est à noter que la communauté autochtone se structure autour de la terre et plus encore sur le territoire. À partir du moment où l'on autorise sa parcellisation et sa commercialisation, on procède au démantèlement des solidarités. De plus, selon Alain Rouquié, « [...] les disparités socioculturelles entre indigènes et bourgeois créoles accroissaient les possibilités de spoliation ». Alain Rouquié. 1982. *Amérique latine*. Paris : Le Seuil, p. 84. Les législations libérales du XIXe siècle accélèrent le dépouillement des peuples autochtones, affirme Stavengahen dans un document interne de la CEPAL (Commission économique pour l'Amérique latine et les Caraïbes) du 4 juin 2001. Stavengahen, « El derecho a la sobrevivencia : la lucha de los pueblos indígenas en América Latina contra el racismo y la discriminación ». *Reunión de Expertos sobre Racismo y Género*. Santiago de Chile, p. 25.

¹² René Zavaleta Mercado. 1967. *Bolivia : el desarrollo de la consciencia nacional*. Montevideo : Editorial Diálogo, p. 20.

¹³ Pierre Vilar. 1974. *Or et monnaie dans l'histoire, 1450-1920*. Paris : Flammarion, p. 162.

fondamentale pour l'Espagne, car c'est elle qui gère les affaires économiques, mais aussi politiques de la colonie¹⁴.

La richesse de cette région ne s'établit pas sans heurts. En effet, depuis le début de la colonie, on instaure un régime continu d'extraction de la matière première, les Espagnols reprenant la *mita* — (« travail alterné ou turno de trabajo » en langue quechua), qui avait été utilisée pour la construction des ponts, routes et cités durant l'Empire inca, comme système de travail dans les mines. Il s'agit en fait d'un travail obligatoire dans la colonie : l'Indien travaillait obligatoirement un an dans l'extraction des minerais. Pour extraire les minerais, il fallait prévoir de longues journées de travail en continu par équipe. En échange du travail que fournissait l'Indien, l'*encomendero* avait le devoir de lui enseigner l'Évangile. Mais de fait, il s'agissait d'un travail forcé qui causa des centaines de milliers de morts¹⁵, ce qui obligea la couronne à amener des esclaves noirs dans la région. Les deux premiers siècles de colonisation réussirent à consolider la domination de la Colonie sur les communautés indigènes d'Espagne, à travers l'*Audience de Charcas*, imposa son régime sur la région malgré de nombreuses révoltes. Un court examen de cette période historique révèle que l'élite de Charcas était socialement et racialement hétérogène (Espagnols de différentes provinces, Créoles et quelques Métis) et qu'une hiérarchie sociale influençait fortement la gouvernance de l'*Audience*. Les conflits

¹⁴ Ramiro Condarco Morales explique que la création de l'*Audience de Charcas* réside dans la préoccupation de la couronne espagnole, pour que puisse se consolider le pouvoir du vice-roi du Pérou auquel Charcas est attaché. De fait, en instaurant une représentation directe du roi à Charcas (Sucre), la couronne court-circuite la consolidation d'un pouvoir autonome et contrôle l'envoi des métaux précieux vers la *Casa de Contratación* (une sorte de Chambre de Commerce des Indes) située à Séville. Cette chambre monopolisait le commerce venu des Amériques. Ramiro Condarco Morales. 1977. *Orígenes de la nación boliviana*. La Paz : Instituto Boliviano de Cultura, p. 50.

¹⁵ La *mita* est considérée pendant la colonie comme un système d'exploitation de la main-d'œuvre qui était quasi gratuite dans la mesure où le *mitayo* –Indien engagé pendant un an– devait se nourrir et se loger par ses propres moyens. Ce système fut mis en place par le vice-roi Francisco de Toledo avec le discours suivant : « Les Indiens devaient travailler car ils étaient des fainéants par nature ». Voir aussi, Pierre Villar. *Op. cit.* p. 160. Lewis, Hanke. 1965. *The Spanish Struggle for justice in The Conquest of America* (1949). Boston : Little Brown.

étaient nombreux entre Espagnols d'origines diverses (par exemple, Basques contre Extréméniens ou Valenciens) — problème qui existait dans la métropole et qui s'est reproduit dans la colonie. Dans certains cas, certains groupes d'espagnols en venaient même à s'entretuer!¹⁶ Ces divisions fragilisaient l'autorité des Espagnols pendant un certain temps, mais prenaient fin quand leur pouvoir était remis en cause par les Créoles, les Métis et les Indiens. Au XVIII^e siècle, on assista à des luttes entre Créoles et Espagnols,¹⁷ entre Créoles et Métis et contre les Indiens. Toutefois, pour des raisons stratégiques, l'élite créole conclut des alliances circonstanciées avec les Indiens, s'assurant toujours le contrôle du pouvoir. Selon Christine Delfour, le système des castes imposé à la société du Nouveau Monde va non seulement être un facteur déterminant dans la distribution des richesses, mais, en outre, « freine le développement de la prise de conscience nationale ».¹⁸ Ce système va donner comme résultat une société hiérarchisée à outrance où les frontières entre groupes constituent des « entraves à l'intégration sociale et au développement d'une appartenance culturelle »¹⁹.

De plus, ce qui distingue les classes dominantes de Charcas est un désir caractéristique d'enrichissement rapide. Peu importe que la loi soit respectée ou non.

¹⁶ Voir entre autres, Carlos Mesa Gisbert. 2003. *Historia de Bolivia*. La Paz : Editorial Gisbert.

¹⁷ On connaît ces affrontements comme la Guerre entre *Vicuñas* (vigognes) et *Vascongados*, les premiers étant les Créoles nés en Amérique et les seconds les Espagnols installés dans l'Altiplano — Haut-Plateau. Selon plusieurs historiens, ces affrontements entre Espagnols majoritairement Basques et Créoles auraient fait naître une certaine conscience politique fondée sur l'autonomie de la couronne espagnole. En guise d'exemple, rappelons la révolte d'Antonio Gallardo à La Paz en 1661, lequel sera tué par la suite. Il va sans dire que les mésententes entre Créoles et Métis sont aussi un point de tension permanent. Pedro Domingo Murillo, un Métis qui s'est révolté avec les Créoles, fut en 1809 évincé de la Junte tuitive de La Paz et fut exécuté par les Créoles, qui vont peu à peu composer l'élite qui gouvernera la nouvelle république (Delfour 2005).

¹⁸ Delfour, *op. cit.* p. 117.

¹⁹ Delfour, *op. cit.* p. 118.

La célèbre maxime « *La ley se acata pero no se cumple* »²⁰ (la loi doit être respectée, mais pas obéie) mentionnée par Delfour est pratiquée par les fonctionnaires de la couronne, les ecclésiastiques et par tous ceux qui sont proches de l'administration coloniale. Ce type de comportement relève selon Delfour d'une sorte de déloyauté de la part des classes dominantes envers leur propre État :

« Le divorce s'affirme entre le pays "légal", pieusement défini dans la législation de la Couronne, et plus tard dans les constitutions républicaines du XIXe siècle, et le pays "réel", qui contourne la loi. On considère que la loi ne s'applique qu'aux autres ».²¹

Condarco Morales et Delfour affirment que les classes dominantes se sont organisées et mobilisées pour maintenir ou s'approprier le pouvoir en leur faveur. C'est un enjeu majeur pour la survie de ces classes qui nient la légitimité des autres. Le rôle des élites marque alors profondément ce qui deviendra *plus tard* la Bolivie. Les élites s'opposent, se querellent entre elles (celle de l'axe La Paz et celle de l'axe Charcas) et cela même à quelques jours de la signature de l'acte de l'Indépendance. La nouvelle République, dont le premier président fut Simón Bolívar, va demeurer le théâtre dans lequel on joue différentes pièces qui conviennent tantôt à l'élite de Charcas tantôt aux élites du triangle La Paz-Cochabamba-Oruro. Mais aux périodes-charnières, les élites concluent entre elles des alliances contre les Indiens : elles sont tellement convaincues de l'infériorité de l'Indien qu'elles ne peuvent pas envisager de permettre son autonomie. Les Indiens qui se révoltent sont en général tués ou torturés.

D'un point de vue stratégique et en matière économique, le rôle des élites et de la Couronne a été néfaste parce que les richesses furent arrachées sans compensation et

²⁰ Alipio Valencia Vega. 1961. *El indio en la Independencia*. La Paz : El Progreso, p. 9.

²¹ Delfour, *op. cit.* p. 119.

sans planification. Il est important de noter comment les élites se mobilisent pour maintenir le pouvoir, qu'il soit monarchique au XVIIIe siècle ou républicain au XIXe siècle. Ces élites, aux yeux des historiens, sont imperméables aux influences des idées venues d'ailleurs. Toutefois, une minorité créole et métisse s'investit des idées libertaires (inspirées des Lumières) qui courent en Europe. Émerge ainsi un mouvement, qui se forgera de manière souvent erratique et chaotique, mais qui permettra la fondation de la république en Bolivie²².

La construction de la République, après à la guerre de l'Indépendance, fut extrêmement difficile, ce qui selon certains constituerait le noyau du problème du pays. Les classes dominantes se « recyclent » dans le pays républicain, transposant leurs éternelles querelles dans le nouveau pouvoir, ce qui va influencer énormément la consolidation des institutions du pays. En ce sens, le maréchal Andrés de Santa Cruz gouverna la Bolivie (1829-1839) et mit en place les Codes civil, mercantile, pénal ainsi que des Procédures et des mines malgré les dures batailles que lui livrent les factions dissidentes dont, surtout, celles provenant de Sucre.

La Bolivie fut gouvernée par les *Caudillos*, certains dits « illustres » non seulement parce qu'ils provenaient d'une noble naissance, mais aussi parce qu'ils ont légiféré en faveur de l'instauration d'un régime libéral (lequel ne put cependant éclore totalement à cause des factionnalismes et des querelles régionales). Les *Caudillos bárbaros a contrario* gouvernent le pays, appuyés en général par des juntes militaires et suivant les intérêts de l'oligarchie, et sont peu favorables à utiliser la Loi.²³ Quelques noms émergent, en particulier celui de Mariano Melgarejo (1864-

²²Christine Delfour, *op. cit.* p. 98. Voir également Alipio Valencia Vega, *op. cit.* p. 15.

²³Selon Carlos D. Mesa Gisbert, l'État oligarchique s'amorce en 1851 et se consolide jusqu'en 1952. Mais, en 1880, la Bolivie devait reformuler ses structures, car elle venait de perdre son accès à la mer dans la Guerre du Pacifique avec le Chili (1879). Depuis Santa Cruz (1829-1839) jusqu'à

1871) qui est à l'origine du décret stipulant que les terres communautaires indigènes devenaient propriétés de l'État et étaient conséquemment sujettes à la vente. Tomás Frías (1872-73 et 1874-1876), un président civil, achève les règlements de Melgarejo en promulguant la loi *d'Exvinculación*²⁴ (1874), qui permet l'extension de la propriété privée en faveur des *hacendados* (*latifundistes*), et en liquidant la propriété communautaire appartenant aux Indiens. L'objectif central de cette offensive législative était le dépouillement des Indiens, mettant en péril leur existence culturelle qui est dans une large mesure marquée par leur relation à la terre et au territoire²⁵. La classe dominante de la nouvelle république va même plus loin que les Espagnols de la colonie et accomplit ainsi une négation concrète de l'existence même des Indiens. Dans tous les cas, les Indiens devaient respecter ce qui était prévu par la loi, une loi qui ne respecte évidemment que les intérêts des gouvernants et de ceux pour qui ils gouvernaient, soit *de facto* les non-autochtones. Il ne faut pas oublier que les gouvernants, à quelques exceptions près, possédaient des terres et des mines, il fallait

l'ascension de Campero (1880-1884) se sont succédé 14 présidents dont 10 furent des militaires. Il s'agit sans conteste de la période la plus militariste que connut le pays. Mesa Gisbert. 2003. *Historia de Bolivia*. La Paz : Éd. Gisbert et Cia. p. 485-492.

²⁴ Loi de démarcation foncière.

²⁵ Il faut distinguer la notion de *terre* de celle de *territoire*, à l'instar de Stavenhagen qui définit ainsi la notion de terre : « la terre est [...] un espace physique d'occupation directe de la part d'une unité domestique (famille) ou d'une communauté indigène, elle constitue en même temps, un facteur de production et subsistance, un élément indispensable pour la survie du groupe social. De plus, les différents groupes indigènes nécessitent des extensions variables de terre pour subvenir à leurs besoins de base » *Op. cit.*, p. 25. La vision occidentale de la terre est différente, car elle considère celle-ci comme étant une marchandise rentable tandis que le concept de territoire est plus largement défini. Il fait référence à l'espace géographique dans lequel se déroule la dynamique des sociétés indigènes et avec lequel sont en lien la culture, l'histoire et l'identité d'un groupe indigène donné. « L'idée de territoire est sous-jacente au concept de *pueblo o nacion* », *Ibidem*, p. 25. Traduction libre. Ainsi, le territoire indigène est l'espace géographico-culturel que les peuples autochtones réclament comme étant un droit collectif indispensable pour leur survie, leur identité et leur reproduction. Il suppose alors l'autonomie et l'autodétermination en termes politiques, alors que la terre est une nécessité économique et sociale.

donc qu'ils puissent protéger leur propriété pour avoir de grands domaines²⁶. C'est ainsi que les Indiens perdent progressivement leurs terres communautaires, leurs droits, et leur identité en vertu de la loi de 1880 promulguée par Narciso Campero (1880-1884)²⁷. On peut dire sans exagérer que durant le XIXe siècle les lois promulguées contre les Indiens par les différents gouvernements de la République sont le résultat de l'idée absolue que l'Indien est un être inférieur. La liberté politique qui résulte de la guerre pour l'indépendance a bénéficié aux Créoles et aux Métis. Les Indiens, eux, sont restés soumis sans pouvoir jouir de la liberté politique tant décriée par Bolivar.

Par ailleurs si, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, les débats concernant l'Indien font rage, et si les thèses concernant l'Indien sont nombreuses, il faut cependant dire que certaines se démarquent plus que d'autres, dans la mesure où elles auront une influence majeure dans la vie sociale et politique du pays. Je discute de cette question dans le sous-chapitre « Exclusion imaginaire ou symbolique ».

2.1 De la République à la Révolution nationaliste

À l'aube du XXe siècle, la situation politique et sociale reste instable et la situation des Indiens reste inchangée, voire s'empire. Plutôt que de jouir des droits

²⁶ Ximena Soruco Sologuren (coord.), Wilfredo Plata, Gustavo Medeiros. 2008. *Los Barones del Oriente. El poder en Santa Cruz, ayer y hoy*. Santa Cruz : Fundación Tierra, 308 p.

²⁷ La loi promulguée sous le gouvernement de Campero enlève certains droits, interdit la propriété communautaire et impose en revanche des tributs et des corvées dans les propriétés latifundiaries. Les grandes révoltes des Indiens au XIXe et XXe siècles sont dues entre autres au prélèvement abusif des tributs, aux mauvais traitements physiques et moraux et aux revendications d'ordre culturel. La révolte de Zárate Willka en 1889 et celle d'Apoderados Generales de Jesús de Machaca en 1920 sont les plus significatives dans l'imaginaire urbain, mais aussi dans l'imaginaire indien.

citoyens, les Indiens sont soumis, depuis le début de la République, au système de *pongueaje*.²⁸ Le *pongueaje* est un service domestique obligatoire que les Indiens — ne possédant ni patrimoine ni terre — prêtent aux patrons. Il s'agit d'une forme de servitude où l'Indien ou *pongo* travaille 4 jours dans les terres du patron et un jour à des services domestiques personnels. En contrepartie, *le pongo* obtient un petit lopin de terre pour cultiver le nécessaire à sa survie. Comme l'indique pertinemment Ximena Soruco Sologuren²⁹, ce système de servitude va à l'encontre du développement du capitalisme qui requiert de manière fondamentale la liberté individuelle et la relation contractuelle travail-salaire. Or, sous ce régime, les Indiens ne sont pas salariés et demeurent, pour ainsi dire, des outils de travail du propriétaire terrien. Ce système de production perdure encore aujourd'hui dans la région de Santa Cruz et du Chaco³⁰. Ce type de relation entre les autochtones et les propriétaires a été un vecteur constant des gouvernements qui se sont succédés au XXe siècle au moins jusqu'en 1952, moment où la Révolution nationaliste interdit formellement le *pongueaje* sans toutefois mettre en place les mécanismes nécessaires pour faire respecter cette interdiction dans la région orientale (terres basses ou piémont amazonien) du pays. Alors que dans l'Ouest du pays, la Réforme agraire met un terme à la propriété latifundiaire; cette transformation n'atteint pas l'Est du pays, de sorte qu'aujourd'hui cette région fonctionne encore sous ce régime de production et d'exploitation de la main d'œuvre majoritairement indienne. Le *pongueaje* va maintenir l'Indien dans une situation de marginalité et d'exclusion. Rafael Reyerros³¹, dans sa recherche sur ce système de production et de servitude, affirme que le

²⁸ Voir de Rafael, Reyerros. 1963. *El pongueaje : historia social del indio boliviano*. La Paz : Fenix, p. 33-34.

²⁹ *Op. cit.* p. 220.

³⁰ La région du Chaco est partagée par une partie du département de Chuquisaca, le département de Tarija et une partie du département de Santa Cruz.

³¹ Rafael Reyerros. *Op. cit.* p. 35-36

pongueaje a retardé l'émancipation sociale et économique de l'Indien. Force est de constater que malgré les efforts de la révolution nationaliste, dont l'idéal révolutionnaire repose sur la figure du paysan devenu un producteur consommateur, l'émancipation de l'Indien n'est pas encore réalisée. L'Indien devient alors un *campesino* (paysan), propriétaire cette fois-ci de son lopin de terre qui s'intègre encore de façon marginale à l'économie nationale. En fait, la révolution de 1952 octroie le droit de vote, procède à la Réforme agraire et met en place l'éducation publique et universelle. Toutefois, l'Indien devient libre de vendre sa force de travail en échange d'un travail qui se fait rare! Le maigre développement industriel du pays ne permet pas en échange une intégration effective de l'autochtone à l'économie nationale. Certains deviendront des ouvriers des mines, mais pour la plupart ils resteront des « paysans » appauvris et acculés à la survie. Au moment des crises économiques et politiques (1983, 1985, 1990), ils seront obligés de migrer vers les villes, en particulier vers La Paz où ils vont travailler comme chargeurs. Ils utilisent leurs corps pour transporter de gros poids (il est encore courant de voir dans les rues des villes le *cargador* portant sur son dos un frigo ou un gros meuble pour se faire payer quelques pesos), travaillent comme domestiques dans le cas des femmes ou encore comme jardiniers, ne recevant souvent qu'un repas en paiement de leurs services.

Le régime républicain a non seulement consolidé la primauté de la propriété privée moderne, mais surtout l'accès à la citoyenneté. Toutefois, la Révolution nationaliste de 1952 abolissait les clauses qui interdisaient à l'Indien de devenir citoyen. Malgré cela, presque deux siècles de rapports inéquitables avaient soumis l'Indien au rôle de subordonné et son estime de soi fut anéantie. De fait, les Indiens avaient un retard non seulement en termes des capitaux culturels, mais aussi en termes d'accès à la richesse. Les relations sociales différenciées en fonctions des castes ont été déterminantes pour l'intégration de l'Indien. Dans la pratique sociale

jusqu'à aujourd'hui, les différences en termes de couleur, de maîtrise de la langue castillane, ainsi qu'en termes d'acquis et de maîtrise de la culture occidentale, constituent encore les éléments favorisés par le système (surtout avant 2005). Bien que le régime nationaliste de 1952 ait essayé de remédier à cette injustice entre citoyens de première classe et citoyens de seconde classe, il n'en reste pas moins que pendant des années s'est rependue l'idée selon laquelle le « sous-développement » des nations et peuples indiens (le problème indien du XXe siècle) était issu de leurs cultures. Ces cultures pré modernes, traditionnelles, particularistes s'opposaient à tout changement et surtout à celui amorcé par la modernité. Selon les « indigenistas »³², les cultures indiennes devaient être « modernisées » non seulement pour aider les Indiens, mais aussi en faveur des intérêts nationaux. Ces idées passent par l'intervention de l'État à travers l'éducation monolingue, comme je l'ai déjà mentionné. Désormais, on n'affirme plus que les Indiens sont biologiquement inférieurs comme au XIXe siècle, mais que leur culture est « dysfonctionnelle » par rapport aux objectifs fixés dans le plan de développement national. Ainsi, de même qu'on avait affirmé au XIXe siècle que le projet de nation ne pouvait pas se faire avec les Indiens, au XXe siècle on affirme que les « cultures traditionnelles » ou « archaïques » constituent un obstacle au développement. Ainsi, l'Indien en Bolivie s'insère dans la nation grâce aux plans nationalistes du MNR et à travers la Réforme agraire.

Ainsi, la nouvelle intégration de l'Indien en tant que *campesino* durant la période nationaliste suppose une subordination à l'idéal nationaliste fondé sur le métissage. José Cuadros Quiroga, idéologue du Movimiento Nacionalista Revolucionario

³² Les *indigenistas* sont ceux qui prônaient l'inclusion de l'Indien de la société nationale en encourageant des politiques d'assimilation et en mettant l'accent sur l'éducation. La Bolivie n'est pas le seul pays en Amérique Latine ayant expérimenté cette conception assimilationniste. Le Mexique, le Guatemala et d'autres pays ont mis en œuvre des politiques de ce type.

(MNR), disait : « Nous affirmons notre foi dans le pouvoir de la race indométisse ». ³³ En fait, le MNR reconnaît l'Indien qui se fond au « *cholo* » perdant son identité, car celle-ci se transforme à la guise des contours révolutionnaires. On assiste à un recul en termes d'indianité car le nationalisme ne reconnaît pas l'Indien, tandis que des progrès significatifs sont effectués en termes de citoyenneté. L'Indien peut voter et peut représenter son syndicat agraire. Ainsi, le nationalisme de l'époque croyait construire la nation autour de l'idée du « *boliviano* », un être métissé, une sorte de syncrétisme « parfait » de la culture occidentale et indigène. Or, on éliminait en prônant cette idée la possibilité de faire valoir l'importance du bagage culturel des autochtones. Cependant, le nationalisme interdit en 1953 l'usage du terme « indien », car il s'agissait d'un terme péjoratif. On insultait en disant « *indio* ». Mais enrayer le terme *Indio* ne changera pas les relations sociales de pouvoir ni la condition de ceux restés dans leurs contrées éloignées de tout contact avec l'État et l'ensemble de la société. Il n'en reste pas moins que la « paysannerie » indienne joue un rôle de stabilisateur dans les différents gouvernements de la Révolution nationaliste. C'est elle qui va détruire la dominance des *hacendados* et briser les contrerévolutions. Les milices paysannes freinent entre autres les tentatives de coup d'État des phalangistes (1953) et renforcent leur autorité à travers les syndicats qui sont implantés dans la plupart des anciennes *haciendas* transformées par la Réforme agraire et les communautés « originaires », formant ainsi de véritables pouvoirs locaux. Cette nouvelle autorité confère une sorte de légitimité à l'Indien dans le processus de construction du nationalisme, mais reste subordonnée au contrôle de l'État. Par le suffrage universel et les syndicats, on transforme l'Indien-paysan en citoyen pouvant élire ses gouvernants et pouvant occuper des postes syndicaux. Le contrôle paysan à tous les niveaux de la collectivité locale renforce le localisme et fait éclore une

³³ Augusto Céspedes. 1956. *El Dictador suicida (40 años de historia de Bolivia)*. Santiago de Chile : Universitaria.

nouvelle forme de clientélisme autour des nouveaux *caciques*, de sorte qu'on affirme que « l'autorité de l'État s'arrête aux limites de la capitale ». ³⁴

Mais le syndicalisme paysan est étroitement lié aux jeux politiques du Mouvement Nationaliste Révolutionnaire, les divisant et les opposant. C'est grâce à la Réforme agraire promue par le MNR que ce parti obtient l'allégeance des paysans-Indiens qui vont défendre la Révolution. Ce que certains auteurs appellent la « Révolution trahie », dans la mesure où l'Indien aura aidé les classes bourgeoises à s'accoutumer au pouvoir et à freiner un véritable processus révolutionnaire. Ainsi, les milices paysannes furent utilisées par le gouvernement contre les milices ouvrières que l'État n'aurait pas pu contrôler sans armée en 1956 et en 1958.

La Révolution nationaliste met également de l'avant une nouvelle recomposition entre classes, surtout les nouvelles classes émergentes (ouvrière et paysanne) qui jouent un rôle de premier plan. Ainsi, à l'instar de Zavaleta Mercado ³⁵, l'État-nation serait issu d'un déplacement d'alliances entre un bloc d'intellectuels issus de la bourgeoisie et le bloc indigène-ouvrier. Ces alliances ont permis l'émergence d'un État plus libéral au plan économique (protectionnisme, réforme agraire, nationalisation des mines), social (politiques sociales, éducation gratuite et universelle, santé gratuite) et politique (abolition de clauses empêchant la citoyenneté des Indiens et renforcement des institutions de l'État). La « Révolution trahie » prend toute sa signification en ce qu'elle fonctionne sur la base du clientélisme et du populisme. Guillermo Lora, dirigeant trotskiste et co-fondateur de Parti ouvrier révolutionnaire, affirme que l'État bourgeois érigé par le nationalisme a fait échouer

³⁴ Voir entre autres, Javier Albó. 1979. *¿Bodas de plata o requiem para una reforma agraria?* La Paz : CIPCA. James Malloy. 1989. *La revolución inconclusa*. La Paz : CERES.

³⁵ René Zavaleta Mercado. 2008. *Lo nacional popular*. La Paz : Plural editores 2a edición, p. 14

la véritable révolution socialiste dans la mesure où la nouvelle administration de l'État repose sur l'idéologie nationaliste et sur une nouvelle forme d'appareil de contrôle social.

Dans tout le processus de la Révolution nationaliste, la question ethnique semble avoir été abandonnée non seulement par les bourgeois qui dirigent la Révolution, mais aussi par les Indiens devenus paysans. Cela s'explique en partie par ce qu'on peut appeler « la triple identification de l'Indien ». Selon Javier Albó, la référence identitaire des Indiens boliviens fonctionne à partir de trois critères subjectifs d'identité : le premier qui fait référence à l'identité culturelle (être par exemple Aymara, Quechua ou Guarani), le deuxième qui est l'identité ethnique (être indien) et finalement l'identité socioéconomique (être paysan)³⁶. Pendant la période que nous examinons, il semble que le critère socioéconomique prime plus que les autres. À ce moment, la mobilisation ne se fait pas en fonction de l'identité culturelle. La priorité est plutôt donnée à la prise de terres et à l'identification des paysans face aux patrons et/ou caciques.

Pour comprendre cependant toute la signification de ce processus nationaliste des années 50, il faut revenir brièvement à la Guerre du Chaco (1932-1935). On y assiste à un véritable remue-ménage au plan social : il s'agit en effet d'un moment où la violence de la guerre et la conscription massive font entrer en contact des classes sociales qui avant ne se côtoyaient que dans des secteurs spécifiques ou selon les règles de la rigide stratification ethnique et sociale (en général dans les espaces de travail des campagnes ou des marchés). Dans les tranchées imposées par ce conflit, riches et pauvres (on devrait dire, Blancs-Métis et Indiens) se côtoient et partagent

³⁶ Xavier, Albó. « Achacachi : Medio siglo de lucha campesina ». *Cuadernos de investigación*. N° 19. La Paz : CIPCA, p. 53.

une réalité : celle de défendre le territoire national et la patrie. Ce contact brutal aurait permis l'accroissement de la conscience des Blancs (des intellectuels appartenant à la bourgeoisie ou à la classe moyenne) à l'égard de la « réalité indienne ». Une conscience de l'existence d'une autre Bolivie commence à apparaître : celle des Indiens. Cette conscience des bourgeois et intellectuels prépare en quelque sorte la *campesinizacion* ou ce que Stavengahen (2001) appelle la *desindigenizacion* des Indiens.³⁷ Enfin, le processus qui précède la Révolution de 1952 est un processus d'accumulation de forces et d'alliances de classes (Zavaleta Mercado 1967). Dans ces alliances, on assiste cependant à « la consécration du pouvoir intellectuel nationaliste sur l'Indien »³⁸. Il s'agit en fait d'un « paradoxe » selon Zavaleta Mercado qui sert à réguler les rapports de pouvoir et à établir un ordre social traditionnel (hiérarchies coloniales). En fait, la « caste » nationaliste au pouvoir ne parvient pas à se transformer et à se consolider elle-même en véritable pouvoir bourgeois « moderne ». Elle n'arrive pas à construire un État bourgeois solide (avec entre autres des institutions solides) à cause des réminiscences coloniales et, plus encore, à cause du cadre culturel précapitaliste qui dirige la construction de l'État national. Cette ambivalence, Zavaleta Mercado la nomme « le paradoxe seigneurial ». En fait, « le paradoxe seigneurial » ne montre pas seulement la contradiction d'une caste — une oligarchie — au pouvoir, mais révèle aussi une « symbolique » qui se construit « contre l'Indien ». De fait, selon Zavaleta Mercado, la Révolution nationaliste est pour ainsi dire « une révolution bourgeoise qui se fait contre la bourgeoisie » puisque son développement est assujéti à l'oligarchie seigneuriale. C'est pour cela qu'elle a été incapable de modeler un État ferme et qu'elle a au contraire contribué à la mise en place d'un « État apparent », inachevé. Cela implique que la caste « nationaliste » ne parvient pas à faire éclore une véritable transformation au niveau des relations

³⁷ Les partis qui se fondent (MNR entre autres) après la guerre du Chaco introduisent dans leur réflexion la situation d'oppression des Indiens et la nécessité d'intégration de l'Indien à la société.

³⁸ Voir Zavaleta Mercado, *op. cit.* p. 25.

sociales et politiques, car « l'Indien apparaît dans l'État seigneurial moderne comme un obstacle au progrès et au développement » (Bautista S. 2010). Autrement dit, « le paradoxe seigneurial » vise à montrer que malgré les grandes mobilisations sociales et les nombreuses crises politiques, la traditionnelle oligarchie s'arrange pour continuer au pouvoir. De là découle ce que Zavaleta Mercado affirme ainsi : « les peuples regardent parfois comme leur libération ce qui souvent est une dispute de remplacement entre les lignées des maîtres » (1983 : 45).³⁹ En fait, selon Zavaleta Mercado, la domination oligarchique a envahi toutes les sphères de la société et n'est pas un facteur parmi d'autres, mais constitue le sédiment historique des relations sociales du pays. Pour Zavaleta, c'est là que se trouve l'ancrage du problème, car, dans le contexte bolivien, la résistance et la servitude populaires semblent aller « main dans la main ». C'est l'impasse entre la *survivance* du paradoxe seigneurial et l'entêtée résistance indigène, selon Zavaleta. Enfin, ce système de relations sociales suppose une subordination aux castes au pouvoir de la part des exploités principalement, et des indigènes en particulier.

En fin de compte, le nationalisme de 1952 aurait poussé l'Indien à devenir un « acteur du progrès » à travers sa « *paysannisation* », effaçant du coup l'aspect ethnique, tel que j'ai signalé plus haut, et exerçant ainsi une domination sur lui. Le nationalisme piloté par les intellectuels appartenant aux « classes seigneuriales » voulait effacer les traces de « l'indianité » à travers l'acculturation et le régime éducatif et aussi à travers certaines pratiques politiques (syndicats, partis, milices). La Bolivie des années nationalistes suppose l'uniformisation de l'aspect ethnique. Les formes communautaires ainsi que les langues d'origines sont mises à l'écart. Pour

³⁹ Tiré de Luis H. Antezana, « Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado : Formación abigarrada y democracia como autodeterminación », *Latin American Studies Center*. University of Maryland, 1999, p. 7.

construire *l'homme national*, il faut une cohésion sociale, qui passe par l'apprentissage de la culture castillane.

C'est en ce sens que les réformes nationalistes de 1952 présentent au moins deux types de problèmes pour les autochtones. Le premier est que le nouveau statut de propriétaire, parce qu'il morcèle les terres communautaires, est incompatible avec le régime de propriété communautaire à la base des cultures autochtones et réduit l'Indien à une économie de subsistance. Le deuxième est que le nouveau statut de *campesino* sert à cacher la spécificité ethnique et culturelle des différentes nations autochtones. Dès lors, la *nation* bolivienne utilisera la langue espagnole comme langue officielle et forcera les autochtones à intégrer une école dorénavant obligatoire pour tous. En théorie, les Indiens sont tous des citoyens et doivent par conséquent exercer leurs droits et obligations; dans la pratique pourtant, les nombreuses années de soumission, par les Espagnols d'abord et dans les *haciendas* des Blancs et des Métis de la République ensuite, les placèrent dans une position d'infériorité objective ou de subalternité (Rivera Cusicanqui 1986). D'ailleurs, la notion de citoyenneté de l'Indien proposée par le nationalisme repose sur l'idée générale que celui-ci peut devenir un sujet politique s'il se dépouille de sa culture originelle (quechua, aymara, guarani, moxo, mosetén, etc.) et devient Bolivien à travers l'éducation et l'apprentissage de la culture « espagnole » — déjà métissée, il faut le dire. Même si ce nationalisme « oblige » les Indiens à s'assimiler à la nation unilingue et « monoculturelle », cela suppose selon Lavaud (1998) un désir d'intégration politique de l'Indien à la communauté politique. En guise d'exemple, plusieurs leaders qui ont marqué la politique bolivienne, dont notamment Felipe Quispe, vont émerger de la Fédération des paysans de la Bolivie.

On a vu que l'Indien devenu paysan contribue à la révolution, mais est-il pour autant un acteur à part entière au niveau national? En ce qui touche la question

politique, il semblerait que les paysans ne se laissent pas coopter complètement par le nationalisme piloté depuis l'État, mais on ne leur connaît pas *stricto sensu* de parti propre. Il faudra attendre les années 80-90 pour cela. En ce qui touche la question culturelle, il est vrai que l'Indien n'est plus Indien, mais il n'est pas non plus un véritable paysan et est loin d'être bolivien (si on se réfère à la définition théorique de citoyenneté, c'est-à-dire à celle de la titularisation des droits).

En termes pratiques, les réformes imposées par le nationalisme de 1952, quoique formelles, ont permis la dissolution du régime colonial de division du travail dans la partie occidentale du pays. (J'ai avancé plus haut que ce régime colonial persiste dans le piémont amazonien et dans le *Chaco*). Cependant, ce qui persiste est la représentation « racialisée ou ethnique » du monde – je discute de cela dans le chapitre IV sur l'exclusion imaginaire. Cela a donné comme effet une sorte de « naturalisation » des différences sociales à partir de propriétés déterminées culturelles, historiques et géographiques. De fait, la discrimination et l'exclusion exprimées en Bolivie ne font pas seulement partie d'une « invention » de l'État, mais aussi d'un « *sens commun* » comme l'affirme García Linera (2002 : 39-40).

En effet, la hiérarchie raciale ou ethnique du monde a une force structurante, car elle aide à délimiter symboliquement les différences sociales (García Linera 2002: 40). De fait, pendant les 12 ans de gouvernement nationaliste, la hiérarchie sociale se base sur la valeur qu'on attribue à la langue maternelle, au lieu d'origine, à la couleur de la peau, au nom de famille qui va systématiquement renforcer ou dévaluer chaque individu selon le rapprochement à l'origine ethnique légitime ou selon la stigmatisation.

Ainsi, l'État nationaliste, hormis le cadre normatif, n'a pas mis en place les instances pour enrayer du corps social la *blanquitud cultural* (la couleur culturelle, de

préférence le blanc) (García Linera 2003). Il permet au contraire un ordonnément en termes « ethniques » qui facilite le transit dans les champs de biens symboliques qui contribuent à renforcer les classements sociaux avec deux pôles récurrents : culture blanche contre culture indienne (Delfour 2005).

2.2 Du putschisme à la « stabilité démocratique »

Le gouvernement du militaire René Barrientos Ortuño (1964-65; 1965-66; 1966-1969) met fin à la Révolution nationaliste, instaure un gouvernement autoritaire, noue un Pacte militaire-paysan et matie les révoltes étudiantes et les mobilisations ouvrières. Depuis 1964 et jusqu'en 1982, la Bolivie a une fois de plus été le théâtre de plusieurs coups d'État (193 dans toute sa vie républicaine), lesquels suppriment les libertés individuelles. On assiste en 1974 au massacre de *Tolata*, où le gouvernement du dictateur Hugo Banzer Suarez (1971-1978) envoie l'armée pour réprimer les revendications des syndicats autochtones quechuas dans la vallée de Cochabamba. La répression et l'élimination physique de l'opposition caractérisent toutes ces années dites « de plomb » en Bolivie. Banzer quitte le pouvoir en 1978 après un grand mouvement de grève de la faim débuté par les femmes des mines de Catavi et Siglo XX dont Domitila Chugara⁴⁰ est la principale instigatrice. On assiste à un appel aux élections générales entre 1978 et 1980 qui se termine par le coup d'État initié par García Meza en 1980. Les méthodes de répression sont les mêmes : torture, disparition des opposants, incarcération et exil.

⁴⁰ Domitila Chungara est une icône des luttes sociales en Bolivie. Elle était la dirigeante du syndicat des femmes au foyer des mines. Pendant la dictature elle fut maintes fois emprisonnée. Le livre écrit à son égard *Si on me donne la parole !* raconte la vie de cette femme pauvre mère de 8 enfants et dont le mari était mineur.

Depuis, le processus démocratique qui eut lieu après le dernier coup d'État en 1982 entraîna le pays dans une série de réformes constitutionnelles importantes, et ce non sans difficulté, car la Bolivie vit à ce moment une inflation galopante (10 000 % au premier trimestre de 1983⁴¹). On dit que ce facteur a servi de contention sociale et a permis l'établissement des politiques néolibérales souscrites par les gouvernements de Paz Estenssoro⁴² (1985-1989) avec les bailleurs des fonds, dont le Fonds Monétaire International et la Banque Mondiale. La crise économique a joué un rôle de contention dans la mesure où la Centrale Ouvrière bolivienne, qui avait eu un rôle fondamental dans la « conquête de la démocratie », a perdu de son influence à cause, entre autres, de la mise à pied massive des mineurs tandis que les partis de gauche n'avaient pas pu se maintenir au pouvoir lors du « retour de la démocratie » en 1982 (ils ont dû laisser le pouvoir en 1985). On utilise à ce moment l'euphémisme de « relocalisation » pour déguiser ce qui fut la mise à pied la plus massive de l'histoire récente : celle de 45 000 mineurs et cheminots. Les politiques de l'époque mettent l'accent sur l'aspect économique et il n'est alors pas question de réfléchir sur la question ethnique ou la condition des autochtones. Les plus touchés par la crise économique et les réformes de compression budgétaire sont les autochtones, car l'exclusion sociale et politique, tel que nous avons vu, coïncide avec leur marginalité dans l'échelle socioéconomique.

Outre cela, selon Stavengahen « [l]es inégalités profondes entre autochtones et non-autochtones, leur marginalité sociale, leur exclusion politique et leur subordination culturelle composent un cadre historique de discrimination persistante de sorte qu'elle ne peut se caractériser que de *racisme structurel*, c'est-à-dire qu'il est

⁴¹ Fonds Monétaire International. Chiffres par pays. 1982-1983.

⁴² Ironie du sort, Paz Estenssoro qui fut un de chefs de la Révolution nationaliste donnant un rôle important à l'État, est celui qui procède au démantèlement des institutions nationalisées.

enraciné dans les structures de pouvoir et de domination »⁴³ — caractéristique des sociétés latino-américaines depuis des siècles. L'affirmation de Rodolfo Stavenhagen nous sert à illustrer un état de fait qui persiste dans le contexte bolivien.

En 1982, la Bolivie commence un cycle de « stabilité » politique qui dure jusqu'en 2003, année considérée comme moment de non-retour, dans la mesure où le gouvernement néolibéral de Sanchez de Lozada (MNR) se fait expulser du pouvoir. Les événements de l'époque sont connus comme étant « la Guerre du gaz », la politique économique gouvernementale n'ayant fait que répondre aux intérêts étrangers et privés. Les mouvements sociaux et autochtones sont alors fatigués des partis politiques qui concluent des alliances et dictent des politiques au détriment de la population bolivienne la plus démunie (des autochtones majoritairement). La « Guerre du gaz » met en avant deux visions du pays : celle du gouvernement qui considère qu'il faut exporter les matières premières pour « contribuer au développement du pays » et celle des mouvements sociaux selon laquelle il faut absolument arrêter « le saignement historique du pays ». Il faut en ce sens arrêter de donner aux transnationales le gaz et renationaliser les matières premières. Et ceci d'autant plus que les ressources naturelles, en occurrence le gaz naturel, se trouvent dans des territoires indigènes qui ont été rasés et contaminés sans laisser aucun bénéfice aux communautés autochtones. La proposition gouvernementale visait à exporter le gaz naturel par un port chilien. Difficile à accepter pour les Boliviens qui dans leur imaginaire « national » considèrent la guerre du Pacifique (1879) comme l'élément ayant contribué à l'isolement du pays. Or, les mouvements sociaux décident de contester la nouvelle proposition gouvernementale qui avait été acceptée par tous les partis qui ont gouverné grâce à la « *démocracia pactada* » (alliances entre partis de différentes idéologies pour se distribuer le pouvoir et des prébendes et qui

⁴³ Stavenhagen, *op. cit.* p. 9.

prétendaient représenter le « peuple »). Ce moment marque l'importance des mouvements sociaux (autochtones, de quartiers, d'associations diverses, entre autres) qui débordent des structures des partis traditionnels et des syndicats. Ils déclenchent une mobilisation sans précédent qui aboutit à l'expulsion du président Sanchez de Lozada, qui doit alors s'exiler aux États-Unis. Depuis, les mouvements sociaux (ouvriers, paysans, indiens, originaires, de quartier) ont fixés un agenda dont les points importants sont : la nationalisation des hydrocarbures, la mise en place d'une Assemblée constituante⁴⁴, le retour de l'État comme garant des programmes sociaux et l'appel aux élections anticipées. Ils parviendront finalement à faire élire le président Evo Morales Ayma en décembre 2005. Morales Ayma convoque alors l'Assemblée constituante en 2006, et l'on met en place en 2009 un nouveau texte constitutionnel rédigé pour la première fois par les autochtones, souvent analphabètes, venus des tous les coins du pays. C'est du jamais vu dans le pays.

Les mobilisations de 2003 sont le résultat de nombreuses années de lutte et de revendications principalement de la part des mouvements autochtones. Suite à la désarticulation du mouvement ouvrier, surtout associé à la COB (Centrale Ouvrière bolivienne), les différents secteurs de la population souffrent d'un repli. Les mouvements autochtones sont néanmoins les plus forts et émergent avec des propositions très fortes comme entre autres celles du droit à la terre et au territoire ainsi que du respect des droits de la personne. C'est pendant cette période de grande crise économique que les autochtones vont s'organiser davantage. En 1990, un groupe de 1500 personnes appartenant à différents peuples originaires du piémont

⁴⁴ L'Assemblée constituante était une proposition des peuples indigènes de l'Orient depuis 1990. Ils considéraient qu'on les avait exclus lors de la fondation de la République et qu'il fallait de ce fait refaire la Constitution politique de l'État qui permettrait une redistribution plus équitable et une participation politique active des autochtones du pays. Cette proposition a été reprise par les mouvements sociaux qui parleraient dorénavant de « refondation du pays » en mettant en place une Assemblée constituante.

amazonien et du *Chaco* marchent vers La Paz (siège administratif du pouvoir) sous le slogan de « Territoire et dignité ». Ces peuples inconnus de l'Est du pays réveillent la conscience non seulement des citadins, mais aussi des autochtones de la région occidentale du pays. Pendant longtemps, la communication et les instances de travail entre autochtones de l'Est et de l'Ouest étaient inconcevables. Or, à partir de cette marche, les autochtones créent des instances de travail et réussissent à mettre en échec le pouvoir en place malgré leurs différences culturelles. C'est ainsi qu'en 1990, après la première marche, ils réussissent à faire voter un amendement à la loi de la Réforme agraire en faveur des peuples de l'Orient. Après cette première marche, il y en aura sept autres grâce auxquelles on obtiendra gain de cause. Différents gouvernements doivent céder à la pression populaire de sorte qu'en 1994 on réussit à intégrer plusieurs réformes à la constitution politique de l'État.

Mais revenons un peu en arrière, en 1989, lorsque la Convention de l'Organisation Internationale du Travail (O.I.T.) propose le respect des peuples autochtones et tribaux contribuant à l'avancement d'un cadre normatif en faveur des peuples autochtones de la Bolivie. Ainsi, la O.I.T. stipule que la convention s'applique :

b) « aux peuples dans les pays indépendants qui sont considérés comme indigènes du fait qu'ils descendent des populations qui habitaient le pays ou une région géographique à laquelle appartient le pays, à l'époque de la conquête ou de la colonisation ou de l'établissement des frontières actuelles de l'État, et qui, quel que soit leur statut juridique, conservent leurs institutions sociales, économiques, culturelles et politiques propres ou certaines d'entre elles. »⁴⁵

⁴⁵ Convention 169 de l'Organisation internationale du Travail (O.I.T.). La Conférence générale de l'O.I.T. réunie à Genève le 7 juin 1989, en sa 76^e session, émet cette déclaration en faveur des peuples indigènes et tribaux. Cette convention a été ratifiée par plusieurs pays, dont la Bolivie (Loi No 1257 du 11 juillet de 1991). Sous le gouvernement de Morales en 2010 cette Convention est hissée au rang de loi et est incorporée à la nouvelle constitution politique de l'État. [En ligne] <http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/singlef.pl?query=011989169@ref&chspec=01>. Consulté le 10 novembre 2011.

La Bolivie va ratifier cette convention le 11 décembre de 1991, durant le gouvernement de Jaime Paz Zamora (1989-1993), mais tarde cependant à se doter des politiques permettant le respect des cultures et des us et coutumes de ces peuples. Mais la Bolivie intègre, du moins formellement, les critères de distinction culturelle entre les peuples autochtones et le reste de la société, et reconnaît les asymétries de pouvoir entre les peuples autochtones et les groupes dominants ainsi que les us et coutumes des cultures. J'explique dans le chapitre sur l'exclusion juridique l'intégration à la constitution de 1994⁴⁶ des amendements favorisant les peuples autochtones. De même, la Convention 169 de l'O.I.T ainsi que la Déclaration des Nations Unies sur les Droits des peuples indigènes font partie de législation bolivienne à travers la Loi n° 3760 du 7 novembre 2007.⁴⁷

Mais, en ce qui touche particulièrement la situation des peuples autochtones du piémont amazonien et du *Chaco*, la plupart des communautés sont soumises à un régime de servitude, ce qui représente une contradiction majeure, car les gouvernements de Paz Zamora (1989-1993) et de Sanchez de Lozada (1993-1997) avaient justement intégré à la constitution des articles favorisant les autochtones. Le cadre normatif, cependant, n'est pas encore le garant pour que les autochtones puissent parvenir à résoudre de nombreux problèmes dus, entre autres, à la « faiblesse » institutionnelle et à la corruption galopante à tous ses paliers. Sous

⁴⁶ On se dote d'une loi qui crée les TCO (Territoires communautaires d'origines) et qui tiendra compte des communautés avec un statut particulier devant la loi. Les gens habitant ces territoires s'engageaient à ne pas convertir les terres en propriété privée. Aujourd'hui, on parle plutôt de TIOC (Territoire Indigène Originare Communautaire) dont une des fonctions principales est de servir à l'implémentation de l'Autonomie indigène originare paysanne. Sa définition se trouve dans l'article 302 de la nouvelle Constitution politique de l'État.

⁴⁷ La Déclaration des Nations Unies sur les Droits des peuples indigènes a été incorporée dans la Constitution politique de l'État et s'accompagne également par la Loi N° 045 Contre le racisme et toute forme de Discrimination (8 octobre 2010).

l'égide des gouvernements de la « méga coalition »⁴⁸ depuis l'avènement de la période démocratique, les problèmes de titularisation de droits (citoyenneté, carnet d'identité), économiques (redistribution), d'infrastructures, de services, etc sont monnaie courante. L'État arrivera tardivement dans certaines régions du pays. La démocratie de cette période montre les contradictions entre les lois et l'application des politiques pouvant respecter les engagements promis par les opérateurs du pouvoir. Il se creuse alors une distance entre le pouvoir des partis et des élus et la population, qui est de plus en plus mécontente des scandales révélant le rapide enrichissement de la classe politique.

Les contradictions s'étendent également dans le domaine des conditions de vie de ces peuples. En ce sens, les études macroéconomiques montrent que le pays a des grands écarts entre pauvres et riches⁴⁹. On est alors face à une situation structurelle difficile à surmonter.

En fait, l'État de l'époque dite néolibérale, bien qu'octroyant des droits aux autochtones, ne met pas en place les politiques qui vont permettre de mettre ces droits en pratique. Au contraire, alors qu'on crée les TCO (Territoire Communautaire d'Origine), on permet également la vente des territoires appartenant aux communautés autochtones. On assiste à une concentration de la terre dans la région de Santa Cruz qui montre la convoitise de l'industrie agroalimentaire. Un cas emblématique et très médiatisé de ce problème est celui de la famille Marincovich,

⁴⁸ Cette période de gouvernement est appelée également période de la « démocratie pactée », faisant référence aux alliances entre plusieurs partis de centre droit et sociaux démocrates qui ont facilité des réformes et la mise en place des plans suivant ce qu'on a appelé les politiques néolibérales.

⁴⁹ Les données de l'Institut de la Statistique de 2005 indiquent que 5 Boliviens sur 10 se trouvent au-dessous du seuil de la pauvreté. Dans certains départements, la pauvreté des enfants est plus accablante encore, par exemple à Chuquisaca, 6 enfants sur 10 vivent en état d'extrême pauvreté. INE, La Paz, 2005.

propriétaire d'une usine de fabrication d'huile de maïs et de soya, qui s'est approprié des terres appartenant aux autochtones par des moyens obscurs sinon illégaux.⁵⁰ Ce problème a été réglé en 2008 seulement, lorsqu'on a modifié le cadre légal concernant la propriété de la terre. Le principal propriétaire, Branko Marinkovic, est recherché par la justice bolivienne pour avoir participé à la prise des institutions de l'État à Santa Cruz en septembre 2007. Il aurait contribué économiquement à la formation de groupes paramilitaires dont le but était de préparer une révolte qui mènerait à la chute du gouvernement d'Evo Morales. Pourquoi parler de ce personnage? Parce que sa famille faisait partie de celles qui, pendant au moins les 3 dernières décennies, ont appuyé les gouvernements qui favorisaient leurs intérêts. Marinkovic n'est pas le seul. Aujourd'hui, une partie de cette élite se trouve dans la région orientale du pays, où, pendant les années 2007 et 2008, elle résista au gouvernement de « l'Indien » selon ses termes. Ces personnes ont déployés des moyens illégaux, arrivant à agresser les autochtones et les empêchant d'entrer dans la place principale de Santa Cruz. Les discours haineux étaient monnaie courante pendant cette période.

Ainsi, depuis qu'Evo Morales a pris le pouvoir⁵¹ et surtout entre 2007 et 2008, la classe oligarchique bolivienne qui avait gouverné au-delà de 182 ans ne parvenait pas à gérer sa défaite dans les urnes et dans les rues. Les mouvements sociaux ont effectivement créé leurs propres partis politiques et conclu des alliances de sorte à permettre un gouvernement menant à des réformes. Pour les autochtones, l'État doit être le garant et permettre l'égalisation de droits. Les réformes constitutionnelles

⁵⁰ Le bureau anti corruption du gouvernement actuel était dirigé par la Ministre Nardy Suxo et avait prouvé que cette famille avait obtenu des terres d'une réserve forestière appartenant aux autochtones Guarayos à travers des prête-noms entre autres. Cette famille a porté atteinte à de nombreuses lois dont, entre autres, celle de la Réforme agraire limitant la propriété à 5000 hectares.

⁵¹ Evo Morales a gagné les élections de 2005 avec 54% de vote populaire. Du jamais vu dans le pays. Son élection fut ensuite confirmée en 2008 lors d'un référendum avec 67% d'appui.

entamées par Morales font partie, comme je l'ai souligné plus haut, de l'agenda des mouvements sociaux et autochtones de 2003 dans le cadre des révoltes menant à la crise de l'État et du système politique.

Le processus de réforme a d'abord mené à l'approbation de la nouvelle constitution politique de l'État, rédigée par les autochtones dans une assemblée constituante en 2006. La constitution a été sanctionnée en 2009 et ordonne la mise en place de 5 lois fondamentales qui ont été déjà approuvées et font partie du cadre normatif⁵² garantissant les droits des peuples autochtones et paysans.

La droite et ses partis ont été anéantis par le gouvernement de Morales. Toutefois, celui-ci, du point de vue de sa politique économique, continue dans l'ancien régime. En d'autres termes, les fondements de sa politique, au niveau de la propriété des moyens de production, sont capitalistes⁵³. Les grandes entreprises transnationales se partagent l'exploitation des ressources naturelles en Bolivie. La politique actuelle est une politique extractive, qui se base sur l'exploitation des ressources sans utilité. Un fait auquel s'opposent actuellement les mouvements autochtones, de l'Orient bolivien surtout. Alors que les alliances pour l'élection d'Evo Morales paraissaient fortes, celles-ci semblent désormais fragiles après 6 ans de gouvernement. En effet, selon la critique des mouvements sociaux et autochtones mobilisés en octobre 2003, le gouvernement n'est pas en train de respecter l'agenda qui avait été fixé et discuté dans les plus petits villages du pays.

⁵² Il s'agit des lois suivantes : la loi N° 027 sur le Tribunal constitutionnel plurinational, approuvée le 6 juillet 2010; la loi N° 025 de l'Appareil judiciaire, approuvée le 24 juin 2010; la loi N° 026 du Régime électoral, approuvée le 30 juin de 2010; la loi N° 018 de l'Appareil (Organo) électoral plurinational, approuvée le 16 juin 2010; la loi N° 031 du Cadre d'autonomies et décentralisation approuvée le 19 juillet 2010.

⁵³ Voir l'argumentation de García Linera dans mon chapitre V.

Ainsi, bien que le cadre normatif garantit des droits aux peuples autochtones et oblige les institutions de l'État à s'ajuster à la plurinationalité, il n'arrive pas à garantir le nivellement des autochtones au plan politique et social.

Le passage d'un État homogène à un État plurinational s'est fait à l'intérieur d'un long processus de révolte et de mobilisation des mouvements sociaux. Aujourd'hui, il y a un cadre normatif piloté par l'État, mais qui tarde cependant à garantir l'équité pour tous⁵⁴. Les institutions gouvernementales fonctionnent encore avec les fonctionnaires de l'ancien régime dont les attitudes souvent discriminatoires à l'égard des Indiens sont flagrantes, et ce malgré les lois qui les interdisent.

2.3 Quelques repères sur les mobilisations autochtones...

La lutte des peuples autochtones de la Bolivie s'inscrit dans la suite de la lutte contre le colonialisme qui « n'en finit pas de mourir »,⁵⁵ car les gouvernements du processus démocratique n'ont pas mis fin aux relations de pouvoir instaurées à l'époque coloniale. Les autochtones ne se sont pas tus pour autant. Une série de luttes,

⁵⁴ Le nouveau cadre normatif est très riche et garantit l'égalité des droits collectifs aussi bien que des droits individuels, mais l'on tarde à appliquer l'équité. C'est d'ailleurs pour cela que j'avance dans cette thèse que la reconnaissance formelle n'est qu'un pas pour palier 183 ans de déni. La reconnaissance au sens hégélien du terme repose sur la réciprocité de la condition d'existence des individus et le déni de celle-ci suppose la subordination. Même si les autochtones peuvent aujourd'hui invoquer leurs droits collectifs et individuels, la subordination est présente. La fonction publique tarde à changer de visage pour deux raisons principales, la première est que les règlements de quotas en fonction de la composition ethnique ne sont pas clairs et la seconde est que les autochtones ne possèdent pas les diplômes requis pour certains postes de la fonction publique en raison des causes historiques que j'ai expliquées plus haut.

⁵⁵ *Déclaration de los Hijos de la Tierra*. Lima mayo de 2008.

d'émeutes, d'insurrections et de soulèvements autochtones a jalonné l'histoire coloniale et républicaine de la Bolivie et a obtenu comme seule réponse la répression, la torture et les exécutions collectives. Il s'agit selon Christian Rudel :

« d'une longue marche des Indiens à travers des siècles de pauvreté, d'humiliation, de souffrances, d'exclusion, de mort et même de génocides, une longue marche vers d'incertaines restitutions et reconnaissances, mais inspirée et soutenue par la cosmovision, par l'espoir de délivrer la Terre-Mère de ses oppresseurs ».⁵⁶

Mais, selon les historiens, les agressions contre les peuples autochtones se sont accrues durant les dernières décennies du XXe siècle, et cela malgré les lois les protégeant, principalement avec l'arrivée des grandes compagnies forestières, pétrolières et minières : on assiste à une nouvelle colonisation du territoire. Alors que le nationalisme mettait l'État au premier plan dans le développement économique et politique, les politiques néolibérales appliquées en Bolivie dans le cadre du consensus de Washington (durant les années 80) prônent la modification de la Constitution politique autorisant la mise en place des capitaux étrangers et la dérèglementation des marchés, privatisant du même coup les entreprises de l'État, dont YPFB (Gisements pétroliers de la Bolivie, la COMIBOL – Corporation minière de la Bolivie, entre autres). Il faut dire qu'au XXe siècle les matières premières sont nécessaires pour la consommation des pays riches et qu'on applique en Bolivie la politique *extractivista* (basée uniquement sur l'extraction de la matière première). Cette politique d'extraction a modifié le paysage et l'environnement dans le Chaco et l'Orient bolivien, ce à quoi se sont opposés et s'opposent toujours les autochtones.⁵⁷ Cette

⁵⁶ Christian, Rudel. *Réveils amérindiens*. Du Mexique à la Patagonie. Paris : Karthala, p. 11.

⁵⁷ Entre juin et octobre 2011, même le gouvernement de l'autochtone Evo Morales est entré dans des contradictions avec les peuples autochtones du piémont amazonien, car le gouvernement voulait autoriser la construction d'une route qui passerait en plein territoire protégé habité par les *Mojeño-Ignaciano*, *Yucaré* et *Chimane*. Evo Morales avait publiquement déclaré que « c'est lamentable que les frères et sœurs indiens s'opposent au progrès ». Les autochtones de cette région ne s'opposaient pas à la construction de la route, mais ils exigeaient le respect des lois en vigueur depuis 2009. La route,

politique a aussi permis selon les mouvements sociaux le sous-développement du pays.

En 1992, les autochtones du continent organisent une campagne internationale de protestation appelée « Cinq cents ans de résistance indigène, noire et populaire » qui se traduira en marches, protestations, déclarations et congrès rappelant les agissements « dévastateurs » de ceux qu'ils appellent les conquéreurs.

Ces mobilisations se sont soldées par la mise en place d'un manifeste de portée internationale, la Convention 169 relative aux peuples indigènes et tribaux adoptée par l'Organisation internationale du travail (O.I.T.) en 1989. Cette déclaration donna le coup d'envoi aux peuples autochtones boliviens qui se sont mobilisés pour que le gouvernement adopte les définitions de l'O.I.T. sur les peuples indigènes et tribaux. La déclaration indique que « les peuples indigènes et tribaux devaient jouir pleinement de tous les droits de la personne et libertés fondamentales ». Ainsi, les organisations autochtones majeures de l'Orient du pays et celles d'Occident confluent à La Paz en 1990, 1991, et 1998 pour demander la mise en place de droits spécifiques touchant les terres communautaires et les territoires ainsi que le respect des lois leur octroyant des droits. Le gouvernement de l'époque instaure une loi protégeant les territoires indigènes. On voit ici un clair intérêt d'aider les autochtones, mais la

pour eux, mettait en danger leur *modus vivendi*, ses us et coutumes. De plus, ils arguaient que cette route allait faciliter la circulation des trafiquants de drogues et l'élargissement de la culture de "coca" par les colons souvent d'origine autochtone d'autres régions du pays. Ce fut aussi un problème majeur lorsque ce gouvernement autorisa l'installation des puits pétroliers dans un territoire autochtone sans consulter les intéressés. On critique ici l'idéologie du progrès qui ne tient pas compte du savoir-faire ni des cultures autochtones qui sont d'ailleurs hissés comme étant des droits constitutionnels. Grâce à la mobilisation populaire et à une marche de 620 km, les autochtones ont eu gain de cause, le gouvernement ayant élaboré une loi interdisant toute construction qui passera par ce territoire. Au moment de remettre cette thèse, le conflit du TIPNIS semble passer par une période d'accalmie mais les représentants de ce territoire ont présenté devant la Court Interaméricaine une demande de droits humains contre le gouvernement de Morales qui a voulu rouvrir la question.

reconnaissance légale ne suffit pas à pallier l'image dévaluée de l'indien dans la société en général.

Les nombreuses mobilisations ont contribué de manière importante à mettre en place une stratégie permettant l'élection d'Evo Morales Ayma en 2005, un Aymara dirigeant du mouvement *Cocalero*.⁵⁸ Les autochtones se disent victimes du mépris de la société « blanche », mépris ayant engendré la pauvreté, l'exclusion et des politiques assimilationnistes visant à leur disparition. Le néolibéralisme et l'économie globalisée apparaissent alors, selon eux, comme un facteur aggravant de cet état de choses. C'est d'ailleurs pour cela qu'ils s'organisent avec d'autres mouvements sociaux, sortent des réseaux traditionnels (partis politiques et syndicats) et réussissent à faire élire Morales. Selon eux, seulement un Indien ayant vécu la misère, le déni, le mépris et l'exploitation peut, dans un premier temps, modifier l'encadrement juridique pour permettre d'enrayer l'exploitation et protéger leurs cultures et, dans un deuxième temps, enrayer la discrimination basée sur la couleur de la peau. Il s'agit d'un défi de taille pour ce petit pays gouverné pendant 183 ans par ce qu'on a appelé les « oligarchies blanches ». Face à ce défi, le gouvernement de Morales se comporte de manière quelque peu contradictoire. D'une part, il a permis la « refondation du pays » à travers un nouveau cadre normatif (nouvelle Constitution rédigée par des autochtones de toutes les nations du pays). D'autre part, le gouvernement Morales oriente ses politiques vers un développement du pays encore basé sur l'extraction des matières premières, ce qui a eu comme conséquence le développement de projets dans des territoires protégés où habitent des autochtones. Cette politique de développement s'inscrit en faux contre l'exigence des peuples autochtones de

⁵⁸ Le mouvement *cocalero* est formé par les cultivateurs de la feuille de coca. Il s'agit des autochtones en majorité aymara ou quechua qui se sont installés au Chaparé, Cochabamba, après la fermeture des mines en 1985 et lors de la restructuration de l'État (politiques néolibérales). De là, ils organisent la Fédération de *cocaleros* qui sera la base politique de ce président.

développer le pays tout en respectant la nature. Mais elle va aussi à l'encontre de l'article II.4 (de la libre détermination et territorialité) et II.15 (d'être consultés avant la mise en place de pôle d'exploitation de ressources naturelles) du chapitre IV (*Derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesino*).

Outre cela, les autochtones ont cru durant la vie républicaine qu'en apprenant l'espagnol ils pourraient s'intégrer et jouir d'une certaine mobilité sociale. Or, cela n'a pas été le cas, sauf pour quelques exceptions. Surtout dans les villes, plusieurs autochtones ont changé de nom et interdit à leurs enfants de parler leur propre langue de peur qu'ils subissent davantage de discrimination. Cependant, pour contrecarrer l'oubli de l'État, le professeur Elizardo Pérez fonde en 1931, à Warisata – Province Omasuyos département de La Paz – une école indigène vouée à l'enseignement des langues originaires, à l'étude des sociétés précolombiennes et à l'apprentissage des connaissances traditionnelles. Il s'agissait en fait d'une tentative de palier l'éducation unilingue espagnole, de toute manière incomplète dans les écoles rurales du pays (car on n'apprenait pas aux enfants autochtones les mathématiques et les sciences). Cette tentative avait pour but de mettre en valeur les traditions indigènes, mais s'est avérée une expérience de courte durée, car l'État voyait d'un mauvais œil ce que les Indiens y apprenaient.

Plus tard, en 1973, on organise sur l'initiative des autochtones aymaras une rencontre entre « paysans » (Indiens) de laquelle émerge le Manifeste de Tiwanacu. Celui-ci affirme ceci dans une de ces parties :

« Le système scolaire rural ne s'appuie pas sur nos valeurs culturelles. Les programmes [...] répondent à des perspectives et à des méthodes importées de l'étranger. L'éducation rurale est ainsi devenue une nouvelle forme – plus subtile – de domination et de paralysie. Les nouvelles écoles rurales ne sont rien d'autre qu'un système de lavage de cerveau pour les futurs instituteurs de

campagne. [...] Les programmes destinés à la campagne sont élaborés dans le cadre des structures mentales individualistes alors que notre Histoire est essentiellement de type communautaire ».⁵⁹

Dans ce manifeste, les autochtones soulèvent un problème fondamental pour leur existence : l'école comme lieu de socialisation primaire ne sert qu'à renforcer les valeurs de la culture dominante. Celle-ci avait effectivement rejeté toute culture qui ne soit pas espagnole en plus d'imposer des programmes très déficitaires sur le plan des connaissances scientifiques (l'éducation rurale enseignait à lire et écrire le castillan, la géographie, l'histoire générale et civique et l'arithmétique, mais non les mathématiques avancées, la physique et la chimie). Les autochtones opposent ainsi culture communautaire à culture individualiste. Le Manifeste servira à fixer la stratégie de lutte des autochtones : au centre se trouve la récupération des traditions prohibées, écrasées et assimilées par la colonisation et les années de République sous l'assujettissement. Ce n'est que le début d'une réflexion et de revendications dans lesquelles la question ethnique et culturelle se trouve au centre. Cela représente toutefois un véritable volte-face par rapport aux années du nationalisme où la question identitaire passait au deuxième plan.

Le *Manifeste du Tiwanacu* devient un texte de référence des mouvements autochtones – surtout ceux des Indiens aymaras et quechuas — par l'accent mis sur la spécificité identitaire. Bien des années après, la déclaration issue de la rencontre entre *yatiris*⁶⁰ en 1992 à Tiwanacu indique que la religion catholique, et en particulier les chrétiens, leur a imposé des symboles par la violence et la force. L'histoire de cinq

⁵⁹ *Manifiesto de Tiwanacu*, 1973. La traduction est de Christian Rudel, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁰ Leader spirituel aymara, il dirige les cérémonies et soigne les malades. Il possède les connaissances nécessaires à l'usage des plantes.

cents ans de contact avec les Espagnols montre à quel point les cultures autochtones sont toujours vivantes et qu'il faut tout faire pour les préserver.

En ce sens, l'élection du président Aymara Evo Morales a eu non seulement une signification politique importante pour les pauvres de ce pays, mais a aussi, du point de vue symbolique, changé le regard dévalué des autochtones envers eux-mêmes. En décembre 2009, dans une petite communauté de l'*Altiplano* bolivien où l'on n'avait jamais vu un fonctionnaire de l'État, Evo Morales, demanda à un enfant autochtone de 8 ans ce qu'il voulait être lorsqu'il serait adulte, et l'enfant de lui répondre : « je serai président comme toi ».⁶¹ On peut voir dans le propos de l'enfant non seulement l'espoir du lendemain, mais aussi la projection qu'il fait de sa propre vie. Le dispositif symbolique est puissant dans la mesure où ce gamin se permet d'aspirer à quelque chose auquel leurs ancêtres n'auraient jamais songé, même en rêve. Ici la frontière entre le monde « blanc » et le monde « indien » est traversée sans peur par l'enfant, ne serait-ce que dans son imaginaire. Cet imaginaire va constituer, selon moi, le moteur de la « reconstitution de la dignité ». Cette dignité est récupérée dans l'imaginaire lorsqu'un enfant autochtone peut voir dans le visage indien du président le miroir d'une trajectoire possible pour lui. En ce sens, on peut se poser la question suivante : est-ce que la récupération de la dignité suppose la reconnaissance ? Ou plutôt, est-ce que la reconnaissance suppose également qu'il faille tenir compte de la récupération de la dignité ?

Selon moi, dans la symbolique indienne, les luttes de 1780 contre le système de redevances imposées par l'Espagne constituent des faits historiques majeurs dans le processus de récupération de la mémoire (identité) et de la prise de conscience des Indiens à l'égard de leur situation sociale. Les défaites dont ont souffert les Indiens en

⁶¹ ABI, (Agence bolivienne d'Information), décembre 2009.

1781, en 1782, en 1783 et en 1889, marquent l'imaginaire indien et la mémoire de ces révoltes sera ravivée par le Mouvement Katariste dans les années 70 du XXe siècle⁶². Les révoltes du passé nourrissent l'imaginaire indien et revalorisent son rôle d'acteur. Par ailleurs, le *katarisme* permet la restructuration d'un mouvement dans la région du Chaparé où les *Cocaleros* fondent leur mouvement sur la défense de la feuille de coca. La coca devient très rapidement un symbole de la lutte paysanne et socioculturelle, non seulement parce que ce symbole évoque la précarité économique des familles paysannes, mais aussi parce qu'il pose la question culturelle au premier plan (utilisation traditionnelle de la feuille de coca), en plus de sensibiliser aux droits humains et aux droits politiques (militarisation des zones tropicales pour éradiquer la feuille de coca et persécution des communautés paysannes). On retrouve ici tous les éléments constituant une identité forte et nouvelle, identité à la fois socio-économique et socioculturelle qui est bien différente de la version andino-centriste reliée au *katarisme* des premiers moments.⁶³

On assiste également à un déplacement du syndicalisme qui s'accompagne dans l'Altiplano bolivien d'une revalorisation des organisations communautaires et territoriales « originaires » (présyndicale). Ce syndicalisme remplace celui hérité de

⁶² Le *katarisme* apparaît sous la dictature du Général Banzer (1971-1978). Il dénonce l'oppression culturelle des populations indiennes. Comme nous l'avons souligné plus haut, c'est le Manifeste de *Tiwanaku* en 1973 qui fait éclore l'idée d'un État plurinational. Ce mouvement est aussi à l'origine de l'incontournable Confédération syndicale unique des Travailleurs paysans de la Bolivie (CSUTCB) qui fut créée en 1979. Elle se présente comme une organisation paysanne autonome et nationale. Le courant *katariste* démontre une grande capacité de mobilisation et d'action du moins jusqu'en 1983. Par la suite, il a du mal à donner une cohérence à sa plateforme politique pendant la naissante période démocratique et fini par implorer. En 1983, le *katarisme* cède sa place d'avant-garde au mouvement *cocalero* installé au *Chapare* et dont les bases hétérogènes (anciens mineurs licenciés après les grandes vagues de privatisation, paysans andins victimes de la sécheresse et sans-terre) tentent de rebâtir la question identitaire. Voir en ce sens, Felix Patzi Paco (coord.). 1998. *Insurgencia y sumisión. Movimientos indígena-campesinos contemporáneos* (1983-1998). La Paz : ILDIS, UMSA. 90 p.

⁶³ Voir entre autres H.C.F. Mansilla, Maria Teresa Zegada (comp.). 1996. *Política Cultural y Etnicidad en Bolivia. Serie Fenómenos de colonialismo interno*. Documentos de investigación. N° 2. La Paz : CEDEM-CESU-UMSS, 123 p.

la Révolution nationaliste de 1952 qui prônait la « paysanisation » des populations rurales. En fin de compte, on assiste non seulement à un renouveau, mais aussi à un remue-ménage du *katarisme*, ce qui se voit dans la fondation du Conseil national des Aymaras, Quechuas, Tupiguaranies unis par ayllus et communautés (AKTUPAC) (1986) et de la Confédération Unique des Ayllus-Communautés-Capitanias du Kollasuyo-Bolivie (CUAKK-A) (1987) qui devient par la suite le Conseil National des Ayllus et Markas du Qullasuyo (CONAMAQ) dont la force de mobilisation est importante dans le processus actuel. D'autres régions du pays vivent la même dynamique. À Oruro, on crée la Fédération des Ayllus du sud d'Oruro (FASOR) en 1988 et la Fédération des Ayllus Originaires du Nord de Potosi (FAO-NP) en 1993, dont certains syndicats paysans, comme la Fédération syndicale unitaire des Travailleurs paysans originaires de Chuquisaca (FSUTCOCH) ou la Fédération syndicale des Travailleurs paysans originaires de Potosi (FSUTCOP), soulignent le caractère ethnique.

Une deuxième manifestation socioculturelle surgit dans les *Tierras Bajas* (Basses Terres, plus connue sous le nom de l'Orient et le Chaco). Dès le retour de la démocratie en 1982, des mouvements s'autoproclamant indigènes s'allient et fondent la Confédération indigène de l'Orient Bolivien (CIDOB). Cette organisation met l'emphase sur le respect du caractère socioculturel et du territoire, menacés par les exploitations agricoles de grande envergure. La CIDOB revendique, entre autres, des territoires pour les peuples indigènes (ayant des juridictions spécifiques dans l'organisation politico-administrative bolivienne depuis 2009), la reconnaissance de la diversité culturelle, l'instauration d'une société plurielle, des droits spécifiques aux peuples indigènes, le droit à l'éducation bilingue et plurinationale, et la mise en place de la justice communautaire. Lorsque j'aborderai la question de la réorganisation des peuples de l'Orient dans le chapitre II, je parlerai aussi des différentes manifestations et mobilisations qui eurent lieu depuis la première manifestation sous l'égide de

« Territoire et Dignité » en 1990. Celle-ci a donné les effets escomptés. Effectivement, le gouvernement de l'époque, dirigé par Jaime Paz Zamora (1989-1993), reconnaît huit territoires indigènes par décrets suprêmes, entérine la Convention 169 de l'Organisation internationale du Travail sur les droits des Peuples indigènes d'Amérique latine et des Caraïbes, adopte également une loi sur l'Environnement reconnaissant certains droits indigènes comme la participation, l'administration et l'exploitation des ressources naturelles dans les aires protégées et autorise la création d'une Garde forestière indigène sur les territoires reconnus. Ce qu'obtiennent les indigènes est considérable par rapport aux décennies précédentes. Les propositions de la CIBOD font en sorte qu'elle est reconnue par l'État et par l'ensemble des acteurs sociaux et politiques. C'est ainsi que, selon Ricardo Calla Ortega et Ramiro Molina Barrientos, « la *direction* des mouvements indigènes dominant la région andine s'est déplacée géographiquement des Andes à l'Orient ». ⁶⁴

La CIDOB et ses alliés – certains ayant rompu avec le syndicalisme paysan – réussissent à mettre au premier plan les questions de territorialité indigène et du respect de la différence culturelle comme thèmes prioritaires dans le débat national autour du rôle de l'État. Cette organisation présente un projet de *Ley Indígena* (Loi indigène 1992) dont plusieurs éléments seront utilisés par le gouvernement de l'époque afin de rénover le cadre législatif. La conjoncture des années 90 favorise le débat, car on assiste à la décennie de peuples autochtones décrétée par l'Organisation des Nations Unies (1992-2002). De plus, l'élection en Bolivie de l'ex-dirigeant *katariste* d'origine aymara Víctor Hugo Cárdenas au poste de vice-président en 1993 se révèle importante pour l'organisation autochtone.

⁶⁴ Ricardo Calla Ortega, Ramiro Molina Barrientos. 2000. « Los pueblos indígenas y la construcción de una sociedad plural », in Calla Ortega, Ramiro Molina Barrientos, Cecilia Salazar de la Torre. 2000. *Movimientos indígenas y pactos de género*. La Paz : PNUD, IDH. Cuaderno de Futuro, n° 5, p. 27.

Sous le gouvernement de Sanchez de Lozada, on assiste à la rénovation de la législation avec la promulgation de plus de deux cents textes entre 1993 et 1997, dont notamment la Loi de Participation populaire (1994), la Réforme éducative (1995) et la Réforme agraire (1996). Elles impliquent une réforme constitutionnelle reconnaissant le caractère multiculturel et pluriethnique de la nation bolivienne en plus de reconnaître des droits spécifiques pour les populations indigènes se traduisant par la décentralisation politico-administrative et ceci selon un mode participatif⁶⁵. La loi de participation populaire aurait permis l'élargissement des espaces de pouvoir municipaux pour tous, incluant les femmes paysannes et indigènes. Ces réformes appelées « néo indigénistes » se distinguent de l'assimilation prônée par l'État national en 1952. Lesdites législations se voient accompagnées par la mise en place des institutions qui devaient en principe assister les communautés indigènes. Cependant, tout ce cadre législatif ne semble pas suffisant pour parvenir à la reconnaissance réelle des autochtones, car les règlements qui garantissent leur application se font attendre.

Il peut paraître surprenant qu'en 2003 les mouvements autochtones se mobilisent à nouveau alors que l'on expulse du pays le président qui avait pourtant encouragé les lois en faveur des Indiens. En fait, bien que la législation des années 90 ait permis une mobilisation accrue des indigènes, elle n'a toutefois pas donné les effets attendus par ceux-ci. Ainsi, si la municipalisation des pratiques sociales à partir de la *Loi de participation populaire* a permis une participation massive, elle ne contribue pas pour autant à sortir les autochtones de la pauvreté ni à les affranchir de la dépendance politique dans laquelle ils se trouvent. Certaines régions continuent d'être isolées,

⁶⁵ Il s'agit pour certains, comme je l'ai déjà mentionné, d'une « reconnaissance néolibérale » non seulement parce qu'elle se fait dans le cadre des réformes structurelles de l'État, mais aussi parce que ces réformes visent une reconnaissance que je qualifierais de « superficielle » sinon de « cosmétique ».

d'être trop loin de l'État et trop loin des centres urbains, dans la mesure où il n'y a même pas de routes. L'État est perçu par les communautés autochtones du milieu rural comme étant un oppresseur qui maintient un traitement méprisant (Gonzalo Colque 2009 : 19). En théorie, les autochtones peuvent occuper des postes au conseil municipal, toutefois, occuper le conseil municipal se révèle tout aussi difficile que de mener une campagne électorale pour y parvenir. Les actions et les conseillers non indigènes exercent souvent des pressions sur les indigènes. Si ceux-ci ne cèdent pas, ils risquent de se faire isoler et marginaliser. Et la marginalisation au sein du conseil municipal suppose le délaissement de la communauté à laquelle appartient le conseiller isolé.

En ce qui concerne les organisations *cocaleras*, elles fonctionnent sur la base du « contrôle social » avec un comité de vigilance pour faire respecter les plans d'infrastructures et des programmes, mais les membres de ces comités se voient confrontés à un manque de moyens économiques, un manque de formation pour assumer pleinement leurs responsabilités ou doivent encore faire face à la corruption des fonctionnaires de l'État.

En guise de conclusion, la relation entre les Indiens et l'État se voit dans les instruments de pouvoir (lois entre autres) que l'on utilise pour permettre la soumission de ces derniers, et ce surtout pendant la colonie et avant la révolution nationaliste de 1952. Une des formes persistantes de la domination de ces peuples a été la discrimination en fonction de la négation de leur identité culturelle et leur exclusion de la société dominante et de la « nation ». Plusieurs auteurs ont appelé cela un « ethnocide ou génocide culturel » constituant une violation des droits humains d'une partie significative de la population indigène non seulement en Bolivie, mais dans le continent latino-américain. Cette domination est le produit du déni de justice vécu par les autochtones.

Le problème, comme le remarque si bien Rodolfo Stavenhagen (2001), est complexe et possède plusieurs facettes. La première suppose qu'en excluant les peuples indigènes avec « une intention précise » ou avec l'intentionnalité du modèle de nation ou de pays et qu'en maintenant une stratification sociale basée sur l'ethnie — dans laquelle les peuples indigènes étaient relégués aux strates les plus basses —, les États nationaux ont mis en pratique pendant des décennies une politique concrète de ségrégation très similaire à l'*apartheid*. Dans le cas de la Bolivie, on possède une législation montrant la mise à l'écart de la majorité indienne. La deuxième suppose que le stigmate associé à « la qualité de l'Indien » a amené plusieurs d'entre eux à un auto dénigrement de leur propre identité. C'est ce que Taylor appelle « la haine de soi paralysante ». C'est pour cette raison qu'il affirme que « la reconnaissance n'est pas seulement une politesse qu'on fait aux gens; c'est un besoin vital ».⁶⁶

Ce phénomène est encore présent dans les strates sociales métisses qui préfèrent s'identifier aux classes dominantes (lesquelles les refusent par ailleurs). Ces Métis, à leur tour, se sentent différents et, même supérieurs aux strates indigènes dont ils sont issus. J'y reviendrai plus en détail dans mon chapitre sur l'imaginaire social, disons simplement que l'État a joué un rôle prépondérant dans ce type de discrimination. Par ailleurs, la stratification sociale rigide héritée de la colonie a été une des conditions fondamentales pour la perpétuation du pouvoir des élites « blanches » et la mise en place de mécanismes d'exclusion politique des Indiens.

Les États latino-américains ont pendant le XXe siècle voté en faveur des politiques d'assimilation et d'intégration des populations indiennes. Au nom de la construction de la nation et du nationalisme unificateur et développementaliste, on a

⁶⁶ Charles, Taylor, *op. cit.*, p. 42.

vu naître une autre forme de discrimination et d'exclusion qui gagne de l'ampleur et devient systématique. Celle-ci se basait sur l'affirmation selon laquelle les indigènes, pour pouvoir « progresser » (voire « se développer »), devaient se dépouiller de leur culture. Et cela supposait une acculturation permettant la *desindigenización* de la société. Zavaleta Mercado a appelé à la réalisation de ce processus, la « négation de l'être national » ou processus de délégitimation des autres cultures existantes dans le pays. Ce processus d'acculturation s'est fait grâce aux politiques éducatives, linguistiques et culturelles des États latino-américains et surtout, dans le cas de la Bolivie, à travers les politiques mises en place par le nationalisme de 1952. En ce sens et comme le signale très pertinemment Enrique Hamel :

« À mesure que les pays ont élargi l'éducation publique à la population rurale et indigène pendant le XXe siècle, le principe d'égalité et la pression vers l'assimilation se sont ancrées dans les programmes monolingues en espagnol, ignorant simplement la différence linguistique et culturelle des élèves ». ⁶⁷

Le résultat de cette politique assimilationnisme vise conséquemment le « monoculturalisme » et cela depuis la colonie.⁶⁸ Cet objectif fut poursuivi par les républiques indépendantes comme nous l'avons affirmé dans la sous-section précédente.

Dans ce chapitre, j'ai montré la difficile relation entre les Indiens et l'État. L'État, je l'ai affirmé, a consolidé l'exclusion de l'Indien sur plusieurs plans dont entre autres, le plan juridique. Cet État délimité par les nouvelles normes du pays se veut

⁶⁷ Rainer Enrique Hamel, « Bilingüismo et interculturalidad. Relaciones sociolingüísticas y educación de los pueblos indígenas de América Latina », in Atanasio Herranz (coord.) et al. *Educación bilingüe et intercultural en Centroamérica y México* », Tegucigalpa : Ed. Guaymuras, 1998. Il s'agit de ma traduction.

⁶⁸ Rodolfo Stavengahen, *op. cit.*, p. 33. « Qu'une fois pour toutes s'éteignent ces langues dans mes domaines et que l'on parle seulement castillan ». Traduction libre.

aujourd'hui un État « intégrateur » qui reconnaît les droits les plus variés des majorités et des minorités, mais qui ne parvient cependant pas à les mettre en place pour les rendre effectifs.

L'État plurinational de la Bolivie ne peut pas encore « être la synthèse de toutes les volontés » dans la mesure où les réminiscences coloniales traversent les rapports entre les autochtones et l'État. Je discuterai de l'actualité politique à la lumière des enjeux posés par la nouvelle constitution politique de l'État et des mouvements populaires autochtones dans le chapitre V de cette thèse.

CHAPITRE III

L'EXCLUSION JURIDIQUE

INTRODUCTION

J'ai affirmé que le déni de reconnaissance des indigènes¹¹⁹ en Bolivie passe par diverses formes d'exclusion : légales (ordre juridique et politique), symboliques et imaginaires (idéologique, image de l'indien) et économiques. Ou, si l'on veut, l'exclusion est le résultat du déni de reconnaissance. Est-ce que ces formes d'exclusion sont des instruments ayant permis l'instauration d'un *apartheid*¹²⁰ *de facto* laissant au découvert une pratique sociale dénotant une mise à part objective de la majorité de la population bolivienne?¹²¹ Selon les articles dédiés à la citoyenneté dans la Constitution politique de l'État, cet *apartheid* semble prendre forme dans la mesure où il circonscrit et limite la pratique sociale des autochtones. La citoyenneté dans les innombrables Chartes du pays (au nombre de 12 avant 1952) est conçue

¹¹⁹ J'utilise le terme indigène de manière à faciliter l'analyse des textes constitutionnels. Je vais utiliser également *indio* ou Indien selon le texte que j'aurais à analyser.

¹²⁰ L'*apartheid*, terme d'origine afrikaans, signifie « séparation, mise à part ». Mais au-delà de cela, l'*apartheid* fut un système hiérarchique racial et raciste dont la teneur a eu des conséquences néfastes pour la majorité noire de l'Afrique du Sud. Pour l'instant, j'utilise ce terme pour illustrer « le fait de tenir à part », de séparation, de mise à part, puisque la Charte bolivienne n'a pas d'articles spécifiques qui dictent la séparation obligatoire des peuples indigènes, mais limite plutôt *de facto* leur accès aux droits et aux espaces géographiques.

¹²¹ À mon avis, l'omission de l'intégration des indigènes à la citoyenneté est un ordre explicite qui règle la vie sociale. On verra *a posteriori* comment ces règles explicites deviennent des règles légales empêchant l'indigène de sortir de son « ghetto », de son monde. Les Indiens en Bolivie ont été mis à part en toute connaissance de cause, ce qui, pour Rodolfo Stavengahen, fait partie des politiques visant à la disparition des groupes indiens en Amérique latine. Il s'agit pour lui « d'une véritable attitude génocidaire ».

comme un privilège auquel sont destinés certains individus. Ainsi, l'établissement et l'incidence de l'*apartheid* semblent permettre, dans un premier temps, des règles d'exception opposant citoyens et non-citoyens. Ces règles, dans un second temps, renforcent les pratiques sociales distinctes séparant les Blanc-Métis d'un côté et les autochtones de l'autre.

En théorie, la citoyenneté permet l'intégration de la personne comme membre compétent d'une communauté politique à travers un ensemble de pratiques juridiques, économiques et politiques définies comme des droits.¹²² Or, j'ai montré dans les chapitres précédents que le déni de reconnaissance naturalise l'exclusion de la citoyenneté, car, historiquement, les indigènes font partie du groupe majoritairement exclu de la citoyenneté (ils ne pouvaient pas, du moins jusqu'en 1952, voter lors des élections et certains, jusqu'en 2010, n'avaient pas d'acte de naissance ni de carnet d'identité) et des politiques sociales. Le cadre normatif a balisé les pratiques sociales des autochtones de sorte qu'il a produit un *apartheid* portant préjudice à la majorité indigène. Ces pratiques sociales sont issues de la règle juridique définissant la citoyenneté comme étant exclusive à un petit groupe et dont la conséquence porte atteinte à la socialisation de l'autochtone.¹²³

Bien que l'artefact juridique cible explicitement les indigènes dans les clauses reliées à la citoyenneté et à la capacité électorale (et seulement dans celles-ci), il n'en reste pas moins que la pratique sociale a démontré que les indigènes jouent un rôle de

¹²² Il convient de réviser la vaste littérature sur la citoyenneté, mais je cite en particulier T.H. Marshall, T. Bottomore. 1998. *Ciudadanía y clase social*. Madrid-España : Alianza editorial. T.H. Marshall. 1950. *Citizenship and social class : and others essays*. Cambridge, England : University Press.

¹²³ Voir entre autres García Linera (2001), Barragán (1999), Tapia (2005), et Zavaleta Mercado (1986).

second plan et même « d'invisibilité »¹²⁴ en favorisant les pratiques des Créoles et des Métis instruits.¹²⁵

Les indigènes ont été exclus et privés de leur condition juridique qui les condamne à la subordination¹²⁶. J'entends par subordination les conditions dans lesquelles des individus se trouvent placés en dehors de leur volonté. Ces conditions peuvent être symboliques ou peuvent faire partie des instruments juridiques nuisant à leur conscience de soi et les soumettant à une condition sociale « souterraine »¹²⁷.

Comme je l'ai montré dans le chapitre précédent, l'exclusion des Indiens s'inscrit dans un processus historique complexe qui justifie les incapacités qu'on leur suppose et leur manque d'autonomie. À mon avis, la première forme rationnelle d'exclusion dans la République se trouve dans les textes juridiques qui définissent et cristallisent le statut des individus, et il s'agit en ce sens d'une exclusion *de jure*. La rédaction de

¹²⁴ Tout au long de ce travail, les termes « invisible », « invisibilité » ainsi que « visible et visibilité » seront utilisés comme métaphore de l'impossibilité des indigènes « à se faire voir », et en fait à se faire reconnaître. Lorsque les indigènes m'ont dit en entrevue « nous voulons être visibles », je crois qu'ils voulaient dire « nous voulons être reconnus, être comme les autres ». De même, la « visibilité » revient lorsqu'on parle d'éducation. Mon chapitre sur la reconnaissance met l'accent sur la réciprocité dans le partage d'un « vivre ensemble ». L'invisibilité est en ce sens un déni de justice, un déni de reconnaissance et, conséquemment, une négation de l'autre.

¹²⁵ Hormis les Chartes du pays, il y a eu des lois spécifiques, surtout en ce qui concerne la propriété de la terre. Ces lois, comme nous l'avons discuté dans le chapitre sur la relation des autochtones avec l'État, vont déstructurer les communautés autochtones. Malgré les intentions du nationalisme (Réforme agraire), la forme d'organisation sociale chez les autochtones est la terre communautaire.

¹²⁶ Voir l'étude de Silvia Rivera Cusicanqui et Rossana Barragán « Debates poscoloniales : Una introducción a los estudios de la subalternidad en Bolivia ». La Paz : *Sephis-Arawiriyi*, p. 247-278.

¹²⁷ J'emprunte ici le terme utilisé par les membres du groupe *La Comuna* dont Tapia fait partie, qui illustre la condition sociale de l'Indien comme étant « enfouie », non pas par volonté propre, mais par l'imposition d'une domination extérieure.

la première Charte du pays s'inscrit dans la foulée des principes révolutionnaires inspirés entre autres par la Révolution française, mais aussi par l'émergence du capitalisme qui requiert d'importants changements.

La république bolivienne, comme dans d'autres États latino-américains, a mis en œuvre des mesures visant la construction d'une nation et s'appuyant sur une unité politique capable de « réunir » l'ensemble des citoyens « dans une communauté rationnelle ainsi qu'affective »¹²⁸. Mais cette prétendue unité est en contradiction lorsqu'une majorité de citoyens n'adhère pas à ce principe unitaire et effective; effectivement, la communauté visée est composée par différents principes, coutumes, valeurs et us, et ce regard s'accroît lorsqu'il y a une présence considérable des nations indigènes qui ne font pas partie de la communauté. Ainsi, l'exclusion juridique *de jure* a une étroite relation avec l'exclusion de *facto*.

Par l'exclusion de *jure*, les indigènes de la Bolivie se trouvent écartés de la nation et des affaires de la « cité ». Evo Morales, lors de son premier discours en tant que président en 2005, disait : « [Les] peuples originaires indigènes paysans, on ne nous a pas invités à faire partie de la nation et moins encore à faire partie du pouvoir ».¹²⁹ Les élites, comme nous l'avons vu dans le chapitre sur la relation entre l'État et les autochtones, ont déployé des moyens politiques et juridiques pour se maintenir au pouvoir.

La culture dominante imposée par les élites a supposé une violence non seulement symbolique comme le disait Bourdieu, mais aussi concrète dans les

¹²⁸ Armony, Victor, *Représenter la nation*, Montréal : Balzac, 2000. Voir aussi son texte inédit « El multiculturalismo en las sociedades pluralistas » p. 4.

¹²⁹ Discours d'investiture comme président de la République, 22 janvier 2006.

rapports entre autochtones et non-autochtones. Or, la construction de la nation s'est faite sans les Indiens qui furent obligés d'adhérer aux valeurs étrangères. L'exclusion s'opère ici par la négation des cultures indiennes, dévaluées par l'échelle de valeurs de la culture dominante, et se renforce à travers le cadre normatif.

À partir de là, la Bolivie a vécu dans une perpétuelle contradiction entre l'adhésion à la culture « universelle » et le refus d'intégrer et d'adopter les autres cultures nationales du pays. En ce sens, la Charte de 1826 constitue le départ d'une république qui ignore les Indiens dans la mesure où elle instaure et balise des règles circonscrivant l'Indien à la dépendance juridique.

On peut alors affirmer que l'État bolivien a encouragé, pour les raisons expliquées plus haut, l'articulation d'un ordre juridique centré sur une nation « fictive » dont le but est la construction de la « *bolivianidad* » (qui fait appel à l'homogénéité déjà discutée dans le chapitre II).

La politique adoptée à l'époque marque le caractère potestatif de non-reconnaissance des indigènes. L'État bolivien s'est alors doté d'un outil juridique qui constitue le premier échelon permettant la mise en place de différentes formes d'exclusion qui vont s'ajouter à celles héritées de la colonie. Dans cette optique, il semblerait que la Charte du pays a permis une exclusion délibérée, ordonnée et légale de l'indigène¹³⁰. C'est pour cela que les mécanismes mis en place ressemblent drôlement à celui de « *l'apartheid* ».

¹³⁰ Stavenhagen affirme que lorsqu'il y a « des législations, des lois, des ordonnances, des décrets encadrant un traitement différencié pour certaines populations, on place celles-ci en situation de subordination par rapport au reste de la population ». *Op. cit.* p. 3. (Traduction libre).

Une fois établie la base juridique (Charte de 1826), on ne se pose plus la question à savoir si les indigènes sont citoyens ou non ou s'ils jouissent du même statut que les Créoles et Métis. C'est parce que cette question a été débattue au début de la colonie que la question sur la nature des indigènes a influencé les pères de la république. Cette dernière nous ramène à une vieille polémique entre Bartolomé de Las Casas et Juan Ginés de Sepúlveda (en 1550) dont le résultat fut la création d'une figure juridique inédite de « l'Indien », laquelle condense à la fois trois états : celui de misérable, de rustique et, surtout, de mineur. À propos de l'état de mineur, notons qu'il implique évidemment la nécessité de prise en charge par les autorités et la justice.¹³¹ En ce sens, l'appareil juridique postcolonial permet de définir les attributs des individus à l'intérieur d'une « nation » en fonction des attributs propres des Créoles (capitaux culturels, avoirs, pouvoir).

Pour la majorité des indigènes et pour certaines couches de la population métisse, la question d'émancipation n'est pas atteinte avec la guerre de l'Indépendance. La première Constitution politique de l'État rédigée par Simón Bolívar en 1826 définit et circonscrit très clairement les limites de la citoyenneté. Je vais analyser et discuter les aspects juridiques qui ont permis d'établir les us et coutumes en ce qui concerne la citoyenneté.

Dans une analyse diachronique, je montrerai comment s'articule l'exclusion progressive de l'indigène puisqu'il y a dans chaque réforme des conditions qui s'ajoutent et renforcent son exclusion. Dépouillé de sa capacité d'exercer sa citoyenneté, l'indigène doit attendre jusqu'à la révolution de 1952 pour avoir une citoyenneté qui, bien qu'elle reconnaisse l'indigène, va le classer dans la catégorie

¹³¹ Voir en ce sens mon mémoire de maîtrise 1995. « Le débat de Valladolid entre Sepúlveda et Las Casas et les thèses de Vitoria : les enjeux de l'indianité et les débuts de la modernité dans le miroir de la conquête ». Université du Québec à Montréal, p. 104.

socioéconomique de « *campesino* » qui conditionne *de facto* sa pratique et sa socialisation, et qui, à plus forte raison, conditionne et annule sa spécificité culturelle et linguistique.

3. Repères sociopolitiques de la Constitution politique de l'État

J'utiliserai la première définition du citoyen ainsi que la définition de « celui qui est Bolivien » dans la première Constitution de 1826, et nous verrons, en se basant sur ce premier texte, quels changements ont été opérés à travers les années dans les autres constitutions. Mon regard s'étend de 1826 jusqu'à la Constitution de 2009 et couvrira donc 183 ans de vie républicaine.

La rédaction de la première Constitution fut commandée par les constituants à un personnage emblématique de l'indépendance de l'Amérique du Sud, Simón Bolívar. Bolívar adressa une longue lettre aux constituants leur soulignant l'importance d'honorer l'esprit des idéaux ayant nourri la guerre de libération du joug espagnol. Bolívar disait dans sa présentation de la Constitution adressée aux constituants :

« On a établi les garanties parfaites : la liberté civile est la véritable liberté; les autres sont nominales ou ont peu d'influence sur les citoyens. On a garanti la sécurité personnelle qui constitue le but de la société, et de laquelle émanent les autres. En ce qui est de la propriété, elle dépend du Code civil que votre sagesse devra vous permettre de faire pour le bonheur de vos concitoyens. J'ai conservé intacte la loi des lois, l'égalité. Sans elle meurent toutes les garanties, tous les droits. C'est pour elle que l'on doit faire tous les sacrifices. Sous ses pieds, j'ai déposé, couvert d'humiliation, l'infâme esclavage. Législateurs, l'infraction de toutes les lois c'est l'esclavage, la loi qui le conservera serait un sacrilège. Quel droit serait ravi de son existence ? Il faut regarder ce délit dans tous ses aspects et je ne me résigne pas à ce qu'il y ait un seul Bolivien aussi dépravé, qui prétend légitimer la plus éminente violation de la dignité humaine. Un homme qui est possédé par un autre ! Un homme propriété ! Une image de

Dieu mise sur le joug comme un animal ! Qu'on nous le dise, où trouve-t-on les titres des usurpateurs de l'homme?». ¹³²

Bolívar exprimait ainsi des valeurs de l'époque, car les idéaux de la Révolution française et de la Révolution américaine l'avaient inspiré et incité à lutter pour la liberté et l'égalité. Toutefois, on comprend mal pourquoi il astreignit la liberté et l'égalité des indigènes dans la nouvelle république. Il est clair que dans son esprit la destinée de la nouvelle république repose sur des individus ayant les capacités de la mener à bien. Or, comme il le dira lui-même, le fait de lui commander la rédaction de la première Charte « lui était une tâche pour le moins dure, car poser les fondements d'un pays était la tâche la plus ingrate qu'il soit ». Hormis cela, Bolívar dira que la décision de baptiser la nouvelle République avec son nom était non seulement un honneur, mais aussi une responsabilité incommensurable. Il dira : « Qu'est-ce que ça veut dire Bolívar? » Et de se répondre lui-même : « L'amour démesuré pour la liberté... ». Mais cet amour dont il parle fut destiné à un groupe restreint qui oublia ses obligations à l'égard des indigènes du pays.

La République s'est dotée, en 183 ans (soit de sa fondation en 1826 jusqu'en 2009), de 16 constitutions qui furent discutées et remaniées dans une Assemblée

¹³² « Se han establecido las garantías más perfectas: la libertad civil es la verdadera libertad; las demás son nominales, o de poca influencia con respecto a los ciudadanos. Se ha garantizado la seguridad personal, que es el fin de la sociedad, y de la cual emanan las demás. En cuanto a la propiedad, ella depende del código civil que vuestra sabiduría debiera componer luego, para la dicha de vuestros conciudadanos. He conservado intacta la ley de las leyes -la igualdad: sin ella perecen todas las garantías, todos los derechos. A ella debemos hacer los sacrificios. A sus pies he puesto, cubierta de humillación, a la infame esclavitud. Legisladores, la infracción de todas las leyes es la esclavitud. La ley que la conservara, sería la más sacrilega. ¿Qué derecho se alegraría para su conservación? Mírese este delito por todos aspectos, y no me persuado a que haya un solo Boliviano tan depravado, que pretenda legítima la más insigne violación de la dignidad humana. ¡Un hombre poseído por otro! ¡Un hombre propiedad! ¡Una imagen de Dios puesta al yugo como el bruto! Dígasenos ¿dónde están los títulos de los usurpadores del hombre? ». Il s'agit de ma traduction. Discurso al Congreso Constituyente de Bolivia, Lima 25 de mayo 1826. [En ligne] <http://www.analitica.com/bitbliblioteca/bolivar/bolivia.asp>. Consulté le 25 mai 2010.

constituante puis dans les Assemblées nationales ou les congrès réguliers ou extraordinaires. Les modifications à la Constitution doivent être sanctionnées par une loi spécifique autorisant les modifications partielles ou la modification totale. En ce qui concerne les modifications partielles, elles ont été approuvées dans les Assemblées nationales ordinaires et les congrès. Par contre, les modifications radicales doivent se faire dans une Assemblée constituante.

En ce sens, on peut dire que la Bolivie a eu seulement deux Constituantes, la première en 1826 et la deuxième en août 2006. Malgré le fait que l'on ait appelé « Constituantes » certaines Assemblées nationales ordinaires, on peut affirmer sans l'ombre d'un doute que la constitution a été l'objet de réformes et non pas de refontes de l'État ou de ses institutions. Selon le site officiel du gouvernement bolivien sur la Constituante, l'Assemblée constituante est « une instance de rencontre et de débat public entre les membres de la communauté ayant pour but de reformer et/ou refonder les bases politico institutionnelles de la vie sociale » (Trigo 1958).¹³³

Pourquoi le pays aura-t-il 16 Constitutions et deux lois en 183 ans de vie républicaine? Est-ce le signe que la Bolivie est en quête d'identité?

Il n'y a pas une seule réponse à ces questionnements. En fait, la rédaction des constitutions durant les premières années de vie républicaine s'insère à l'intérieur de processus politiques souvent chaotiques et traversés par des guerres intestines entre *caudillos* qui avaient participé à la guerre de l'Indépendance et dont les intérêts étaient souvent circonstanciels et personnels. Les nombreuses constitutions du pays sont rédigées lors de moments politiques conflictuels et de crise pendant lesquels les

¹³³ La citation mentionnée appartient en fait à *Ciro Felix, Trigo. 1958. Las constituciones de Bolivia. La Paz : Ediciones hispánicas.*

affrontements armés entre régions et entre groupes font légion. Un exemple est la Constitution de 1938 dont la rédaction est réalisée dans un contexte d'après-guerre : la Bolivie venait de perdre une partie du *Chaco* au le Paraguay dans une guerre déclarée en 1932 et terminée en 1935. La prise de conscience des élites qui ont combattu à côté des indigènes venus des contrées les plus reculées du pays a en effet donné comme résultat une mouvance politique permettant de faire éclore, bien des années après, des partis de gauche dont entre autres le POR (Parti ouvrier révolutionnaire trotskiste), ou de la droite dont le FSB (Phalange socialiste bolivienne de droite) et le MNR (Mouvement nationaliste révolutionnaire, populiste) — ce que j'ai déjà avancé dans le chapitre II. Mais l'atout de la Constitution de cette période fut de mettre l'accent sur le rôle de l'État en matière de santé, d'éducation et d'économie.

En dépit des principes libertaires inspirés de la guerre de l'Indépendance et qui ont fondé la République, la question de l'égalité, bien qu'ayant été mise de l'avant, a vite été oubliée sous l'autel de la première Charte, qui ne réclame aucun bénéfice à l'égard des peuples indigènes et ne décrète aucune norme permettant l'émancipation réelle des indigènes. Le point central de cette première législation permet de réaffirmer la domination des Créoles sur les peuples dominés des autochtones à l'image des pratiques coloniales.

Tristan Marof, un écrivain très polémique dont je parle aux chapitres II et IV, disait que l'histoire de la Bolivie « était intéressante non seulement pour les romanciers et pour l'observateur social, mais aussi pour les psychiatres »¹³⁴. Cette affirmation, loin d'être hâtive, dénote une profonde conscience de la formation chaotique de ce pays où se sont succédés des événements invraisemblablement violents et où, selon Marof, la quête identitaire relève plus d'une maladie

¹³⁴ Tristan Marof. 1981. *Radiografía de Bolivia*. La Paz : Éd. Póstuma de El Amauta, p. 70

psychiatrique profonde caractérisant les élites plutôt que d'un problème des Indiens. En fait, après le départ du Maréchal de Santa Cruz en 1839, la nouvelle république plonge dans un chaos politique qui va durer plusieurs décennies; on a appelé cette période l'ère des *caudillos* dont on parlait plus haut. La vie politique du pays a vu se succéder des gouvernants aussi différents qu'Antonio José de Sucre, Maréchal d'Ayacucho (1826-1828), le gouvernant le plus désintéressé et le plus honnête, et Mariano Melgarejo (1864-1870), le tyran le plus absurde. Dix-sept constitutions ont été façonnées selon les hommes qui prenaient le pouvoir et selon les intérêts du groupe qu'ils représentaient. Les incohérences des politiciens ont influencé la construction d'une nation qui a eu du mal à se retrouver et à édifier un État solide, égalitaire et fonctionnel¹³⁵. Cela peut en partie expliquer la nécessité de changer la Constitution chaque fois ou presque qu'il y avait un changement de gouvernement.

À la lumière de l'actualité politique de la Bolivie, qui a inauguré sa deuxième constituante en août 2006, on perçoit des possibilités réelles de changement non seulement en termes de citoyenneté, mais aussi dans l'introduction des droits pour les majorités exclues du pays. Un changement majeur est que, pour la première fois de l'histoire bolivienne, les autochtones sont parties prenantes du processus de rédaction et de refonte de la nouvelle Charte du pays. Ce simple fait signifie d'emblée un changement au niveau de la participation aux « affaires de la cité » qui, pendant très longtemps, avaient été l'affaire des non-autochtones. La période de rédaction de la nouvelle Constitution s'est étendue du 6 août 2006 à janvier 2008 dans un climat tendu, car les élites qui ont gouverné le pays ont boycotté les séances de façon systématique et sont même parvenues à organiser des groupes de choc qui attaquaient les autochtones dans la ville de Sucre, Santa Cruz, Tarija. La rédaction de la nouvelle charte suppose tant pour les élites que pour les autochtones un nouveau départ. Les

¹³⁵ Voir Zavaleta Mercado. *Op. cit.*

premières voyaient en la nouvelle Charte le cadre qui allait leur enlever le gouvernail de l'État tandis que les seconds y voyaient la « refondation » du pays.

Or, la « refondation » du pays prévoit le changement des institutions, la forme de gouvernement, le pouvoir et même la modification de la configuration du territoire. Ainsi, la nouvelle constitution indique et élargit les devoirs des citoyens, surtout aux chapitres II, III et IV, et élargit les pouvoirs de l'État et de ses institutions. Enfin, on voit des modifications tant au niveau institutionnel qu'au niveau de la répartition des pouvoirs régionaux, de province, et des autonomies autochtones. La carte politique du pays montre actuellement des départements, des régions, des municipalités et même des territoires autonomes appartenant aux autochtones. Cela ne signifie toutefois pas qu'on soit parvenu à abolir les inégalités socio-économiques et politiques. Mais cela représente néanmoins aux yeux des autochtones un processus qui va permettre d'enrayer le déni de justice à leur égard.

La Constituante est le résultat des luttes des mouvements populaire et indigène visant le nivèlement des conditions de vie, l'égalisation en termes de droits juridiques, mais aussi la reconnaissance de millions d'indigènes dans un cadre de démocratie libérale. Ces indigènes disent qu'ils ont subi un déni de leur existence causé par l'effet de la colonie et le néocolonialisme de la République et qui les a confinés dans les strates les plus basses de l'échelle sociale. Les lois, en ce sens, sont un pas en avant, mais ne peuvent pas à elles seules être la garantie de l'égalité en termes socioéconomiques et symboliques.

Plus encore, la Constituante qui fut élue pour rédiger la nouvelle charte du pays est comprise comme étant « le résultat d'un processus historique dans lequel les membres d'une collectivité manifestent leur volonté d'établir un pacte social favorisant la coexistence pacifique, la gestion des conflits, la garantie de droits

collectifs et individuels, la tolérance et la reconnaissance des différences culturelles sociales et autres ». ¹³⁶ .

Hormis cela, je me propose de montrer comment la définition constitutionnelle de la citoyenneté a été modifiée au fil des ans pour accentuer l'exclusion des indigènes au lieu de permettre leur participation à la société et leur autonomie. Toutefois, le dernier texte constitutionnel a non seulement une définition de la citoyenneté qui fait abstraction de l'obligation de savoir lire et écrire, mais a en plus intégré l'ensemble des droits et des obligations pour tous les citoyens et le respect de la multiculturalité et de la plurinationalité. Il y a également entre la Constitution de 1994 et celle de 2009 des différences majeures, que j'aborde plus bas.

L'examen exhaustif des diverses constitutions avant 2009 me permet d'affirmer que les chartes du pays ont une conception *contractualiste* de la société politique, car elles prônent l'autonomie individuelle, la neutralité de l'État et la prédominance de la justice sur le « bien ». Au contraire, la charte de 2009 prône la communauté comme étant un caractère constitutif de l'individu ainsi qu'un caractère historique et culturel de la communauté qui favorise l'existence de la société civile indépendamment de l'État et du marché.

¹³⁶ [En ligne] www.constituyente.bo/. Consulté le 15 novembre 2006.

3.1 La définition de la citoyenneté et de qui est le « Bolivien » dans la Constitution bolivienne

La Constitution de 1826 fut sanctionnée le 19 novembre de 1826. Les articles destinés au citoyen et celui sur le « Bolivien » furent consignés dans le chapitre 2 contenant 4 articles (11-14). Les articles 11, 12 et 13 sont dédiés à la définition et aux obligations du « Bolivien » alors que l'article 14 définit le citoyen. J'ai déjà avancé qu'il est nécessaire d'analyser la constitution de 1826 insérée dans un contexte politique d'après-guerre de libération du joug espagnol. Le XIXe siècle est marqué par le besoin de construction des États dont un des buts est la construction de la nation. Cette nation sera forgée non seulement par l'ordre juridique, mais aussi par la représentation sociale qui en est faite.

L'ensemble de la constitution rédigée par Simón Bolívar conçoit un régime qui garantit le travail, l'industrie et le commerce et dans lequel la liberté d'expression, de transit, la proportionnalité des contributions (devoirs et garanties) et l'élimination des emplois basés sur les privilèges d'héritage sont au premier plan. Il n'en reste pas moins que, malgré les objectifs de cette Constitution, les écarts entre groupes et classes marqueront la vie politique de la République.

Du point de vue doctrinaire, la constitution bolivarienne proclame les garanties et l'accès à la liberté, la sécurité, la propriété et l'égalité sous l'inspiration, comme je l'ai souligné, des principes républicains.

Examinons le chapitre destiné à définir qui est Bolivien et qui est citoyen dans la nouvelle république. Il stipule ceci :

Chapitre 2. « Les Boliviens » article 11 :

« Sont Boliviens :

- 1) Tous ceux qui sont nés dans le territoire de la République.
- 2) Les enfants, de père ou mère Boliviens, nés en dehors du territoire, mais qui manifestent légalement leur désir d'habiter en Bolivie.
- 3) Ceux qui ont combattu dans les batailles de Junin et d'Ayacucho.
- 4) Les étrangers qui ont obtenu leur carte de naturalisation, ou qui habitent depuis 3 ans dans le territoire de la République.
- 5) Tous ceux qui jusqu'à présent ont été des esclaves : et qui pour cette même raison, seront libres à la publication de la Constitution; mais ils ne pourront pas abandonner la maison de leurs seigneurs avant que la loi spéciale ne le détermine ».

Article 14.

« Pour être citoyen il faut :

- 1) Être bolivien;
- 2) Être marié ou avoir 21 ans;
- 3) Savoir lire et écrire¹³⁷;
- 4) Avoir un emploi, une industrie ou exercer une science ou un art sans être assujetti à quelqu'un d'autre en qualité de domestique;

Article 15. Sont citoyens :

Ceux qui ont combattu en faveur de la liberté dans les batailles de Junin ou Ayacucho.

Les étrangers qui obtiendraient la carte de citoyenneté.

Les étrangers mariés avec une Bolivienne et qui réunissent les conditions de l'article 14 aux incises 3 et 4.

Les étrangers célibataires qui ont 4 ans de résidence dans la République et les mêmes prérogatives ».¹³⁸

¹³⁷ Quoique cette capacité ne va être exigée qu'à partir de 1836. Toutefois, dans les pratiques, on l'applique à la majorité autochtone, aux artisans pauvres (Métis en général) et analphabètes (en majorité autochtone). Dans la pratique les autochtones vivaient en situation d'esclavage à l'intérieur des *haciendas*.

¹³⁸ *Constitution politique de l'État de 1826*. Colección oficial de Leyes, Decretos, Ordenes, Resoluciones. Tomo I. 1825-1826. Primer volumen. Paz de Ayacucho. República de Bolivia. pp. 306-

La constitution rédigée par Bolívar montre clairement que tous les habitants du territoire appelé République de Bolívar sont des Boliviens. Toutefois, il restreint la libération des indigènes des « fincas, obrajes et mitas ¹³⁹ » malgré leur statut de Bolivien. La loi dont il parle ne sera jamais promulguée et les indigènes se voient contraints à rester dans la maison de leurs maîtres en qualité de *pongos*¹⁴⁰. Cette règle va à l'encontre de la liberté dont parlait Bolívar.

Les définitions des articles sur « qui est Bolivien » et sur le citoyen présentent une grande contradiction dans les premières constitutions. Elles indiquent qu'est Bolivien tout individu ayant participé à la guerre de libération et ayant fait partie de l'armée du sud commandée par Juana Azurduy de Padilla et son époux. Or, cette armée était composée d'indigènes, de sorte que les indigènes se devaient d'être citoyen à part entière. Pourtant, les clauses définissant la citoyenneté mettent en veilleuse l'extension de la citoyenneté à ceux-ci. Les indigènes réunissaient les deux obligations de l'art 11. 1 et 11.5 pour être considérés citoyens, nonobstant, l'art. 14 dans les incises 3 et 4 invalide leur nature.

331. Biblioteca de la Corte Suprema de Justicia. Sucre-Bolivia. Voici les textes intégraux cités ci-dessus. "Nacionalidad de origen. Art. 11- Son bolivianos; a) Todos los nacidos en el territorio de la república. b) Los hijos de padre o madre boliviana, nacidos fuera del territorio, luego que manifiesten legalmente su voluntad de domiciliarse en Bolivia. c) Los que en Junin o Ayacucho combatieron por la libertad. En ce qui concerne le chapitre de Ciudadanía. Art. 17.- Sólo los que sean ciudadanos en ejercicio pueden obtener empleos y cargos públicos. Art. 14.- Para ser ciudadano es necesario : 1) Ser boliviano. 2) Ser casado, o mayor de 21 años. 3) Saber leer y escribir, bien que esta calidad se exijira desde el año 1836. 4) Tener algún empleo, o industria, o profesar alguna ciencia o arte, sin sujeción u otro en clase de sirviente doméstico ". Il s'agit de ma traduction.

¹³⁹ Domaines ou propriétés agricoles, ateliers de textiles et travail aux mines.

¹⁴⁰ Du quechua ou quichwua *punco*, qui veut dire domestique dans les propriétés agricoles en Bolivie et au Pérou.

En effet, lorsqu'on définit le citoyen, on enlève d'emblée la capacité de l'indigène à devenir citoyen, car la *condition sine qua non* de l'exercice de celle-ci passe par l'éducation. En outre, le fait d'avoir une occupation qui ne relève pas du système d'assujettissement (servitude et travail domestique) imposée par la colonie empêche que l'indigène puisse faire partie de la communauté des citoyens.

Dès lors, on voit que la citoyenneté est seulement octroyée à un type d'individu qui possède des atouts pour pouvoir exercer sa liberté individuelle (droit et obligations). Or, l'indigène ne possède ni atouts ni capacités. La clause de « savoir lire et écrire » renforce son exclusion juridique et achève son exclusion sociale et politique. Sous le régime colonial, les autochtones utilisaient leur langue et n'avaient pas d'instruction en langue castillane (à l'exception des *caciques*). Il n'y avait d'ailleurs pas un véritable système d'éducation pendant la colonie. Seuls les Créoles pouvaient s'instruire. Ainsi, le fait de mettre l'accent sur « les connaissances » montre que la citoyenneté telle que définie dans le texte légal permet de créer des catégories sociales propres à un groupe. En fait, ce groupe était composé majoritairement de Créoles (fils d'Espagnols) et de quelques Métis instruits qui, en mettant l'accent sur l'éducation, privilégiaient la filiation et l'héritage.

Outre cela, la question de la condition sociale émerge clairement dans la mesure où l'on a conscience qu'il existe des individus en condition d'infériorité. Cette conscience de l'infériorité permet de limiter l'exercice citoyen à une classe d'individus. Dans le cas que j'examine, il s'agit des Créoles qui ont une éducation castillane et possèdent prestige et biens et qui, de surcroît, possèdent le pouvoir. Désormais, limitant les droits des individus se trouvant en qualité d'infériorité, les

Créoles vont maintenir le système de servage des indigènes avec l'argument « qu'il fallait des Seigneurs pour veiller sur eux et les protéger devant la loi »¹⁴¹.

Ces individus privés, de leurs droits et obligations (telle que l'obligation qui stipule la constitution libérale), se font imposer un système juridique qui les confine à exercer le même rôle que celui joué pendant la colonie. Ainsi, par sa condition sociale, l'indigène se voit exclut de la vie politique puisqu'il ne peut pratiquer l'exercice civil et civique. Or, selon la proposition de Bolívar, un représentant devait émerger de chaque centaine d'individus. Cette proposition ne sera jamais appliquée dans le cas des indigènes. L'indigène sera toutefois appelé comme main-d'œuvre et fera partie, lors des périodes de guerre¹⁴², du contingent qui ira mourir pour défendre une patrie qu'il saisit mal, qui l'ignore et le condamne à une existence subalterne.¹⁴³

Les restrictions appliquées dans les premiers statuts juridiques sur la citoyenneté ne vont pas changer, mais vont au contraire s'accroître ou se maintenir dans les autres réformes. La deuxième constitution de la Bolivie (1831), sous le gouvernement du Maréchal de Santa Cruz (1829-1839), maintient non seulement les restrictions pour les indigènes, mais est en plus additionnée d'un article dans le chapitre dédié aux élections. Cet article se lit comme suit : « pour être électeur, il faut posséder une propriété de 600 pesos ou être maître d'un art ou professer une science »¹⁴⁴.

¹⁴¹ Tristan, Marof, *Ensayos y critica literaria*. Éd. Juventud. La Paz. 1961.

¹⁴² Les autochtones ont participé dans les conflits armés tout d'abord avec le Chili en 1879, en 1899 lors de la guerre fédéraliste et par la suite avec la guerre du Chaco avec le Paraguay en 1932. La discussion des élites gouvernantes était axée sur le fait qu'il était dangereux d'armer « les naturels » qui pouvaient se révolter contre le pouvoir en place.

¹⁴³ Voir également les études de Alvaro García Linera (2005, 2004, 2002) et entre autres « La estructura social compleja de Bolivia ». « Autonomías indígenas y Estado multicultural » (2005).

¹⁴⁴ *Ley reglamentaria del 13 de septiembre de 1831*. Biblioteca de la Corte Suprema de Justicia de Bolivia, Sucre.

On voit alors qu'est non seulement défini dans la constitution celui qui est citoyen, mais aussi que ceux qui sont mis à l'écart le sont parce qu'ils ne possèdent pas un capital ou pécule se chiffrant à 600 pesos. Dans la Constitution rédigée par Bolívar, le décret du 26 novembre de 1826 concernant les députés stipule que pour être électeur il faut « détenir ses droits » en plus d'avoir une bonne réputation. Or, ces droits sont exclusifs pour certaines catégories de citoyens, comme je l'ai montré.

De fait, entre la première constitution et la deuxième, on voit se renforcer le monopole de la citoyenneté en ajoutant le pécule comme condition supplémentaire. Les différenciations entre ceux qui exercent leurs droits et devoirs, entre ceux qui possèdent ou non une propriété et un capital vont s'accroître, créant l'idée que l'indigène ne peut exercer ses droits parce qu'il est incapable de subvenir à ses propres besoins. En limitant sa citoyenneté, on le réduit à l'incapacité et on l'assujettit à un régime juridique qui le bâillonne et le rend « invisible ».

Il faut toutefois dire que la deuxième constitution de 1831 promulguée sous la gouverne du Maréchal Andrés de Santa Cruz y Calahumana distingue encore qui est Bolivien et qui est citoyen. La définition reste fidèle à la première et maintient la restriction pour les indigènes. Même si l'on ne dit pas explicitement qu'il s'agit de restrictions adressées aux indigènes, on sait qu'implicitement ces indigènes se trouvent en qualité de main d'œuvre dans les *haciendas* sous un régime de servage. Sous la gouverne du Maréchal Andrés de Santa Cruz, on élabore cependant un ordre juridique qui fera l'envie d'autres Républiques latino-américaines, car on dit qu'il s'agit d'un des premiers codes élaborés en Amérique latine. Le Maréchal Andrés elabora le code civil et pénal (1831) et le code mercantile et de mines (1834) en s'inspirant des codes napoléoniens, donc plus libéraux. Toutefois, cet ordre légal ne

permettra pas que les indigènes jouissent des mêmes droits et obligations que les autres citoyens.

D'ailleurs, dans la constitution de 1826, l'article 13 indiquant que « tous les Boliviens ayant été exclus du pouvoir électoral jouiront de tous les droits civils accordés aux citoyens » va se voir supprimer dans la constitution de 1831. Par contre, l'article 13 de la constitution de 1831 signale que « seulement les citoyens en plein exercice peuvent obtenir un travail et emploi dans l'administration publique ». Il s'agit d'une autre clause qui va resserrer l'étau autour des indigènes et les réduire à un état de dépendance.

La constitution de 1834, qui est aussi conduite par Santa Cruz, est identique à celle de 1831. La définition du citoyen est maintenue dans les autres constitutions et c'est seulement dans la Constitution de 1839 – sous la gouverne de José Manuel de Velasco (1795-1859) – que l'on retire le chapitre sur les « Boliviens » et que l'on définit ce qu'est le Bolivien dans le cadre d'un chapitre sur le Territoire et ses habitants. L'article touchant à la citoyenneté sera traité dans une section différente, mais de façon presque identique aux autres constitutions. En ce sens, le montant du capital que le citoyen doit posséder va diminuer de 600 pesos à 400 pesos. Les autres obligations, dont celle de ne pas être sous un régime de servage, restent identiques.

La constitution de 1839 va être organisée autrement. Les articles définissant qui est Bolivien seront regroupés avec la définition du territoire dans la deuxième section intitulée « Du territoire de la République et ses habitants » et qui contient seulement 4 articles divisés en incises. L'article 5, qui définit les Boliviens, dit ceci :

« Sont Boliviens de naissance » 1) Ceux nés dans le territoire bolivien des parents boliviens. 2) Ceux nés à l'extérieur de la République des parents boliviens travaillant au service du pays ou des immigrants par amour à la cause

de l'indépendance. 3) Ceux qui sont nés à l'extérieur du pays, de père ou mère boliviens, montrant leur volonté de s'installer en Bolivie à travers le Registre national. 4) Ceux nés en Bolivie de parents étrangers, mais dont l'âge de 21 ans est inscrit dans le Registre national ». Les articles 6 et 7 mettent l'accent sur les étrangers. D'ailleurs, la troisième section : « Des citoyens » indique à l'article 8 qu'il faut pour être citoyen : 1) Être bolivien marié ou avoir 21 ans. 2) Être inscrit dans le registre civique. L'article 12 signale que « seulement les citoyens qui savent lire et écrire et possèdent un capital de 400 pesos ou exerçant une science, art ou occupation leur permettant de subsister sans être assujetti à quelqu'un d'autre en classe de servant domestique jouissent du droit de suffrage aux élections »¹⁴⁵.

Or, comme je l'ai souligné antérieurement, la majorité des indigènes n'étaient pas inscrits au registre civique, ne possédaient pas de pécule, n'avaient pas de métier légitime et ne savaient pas lire et écrire.

Les constitutions de 1843 et de 1851¹⁴⁶ maintiennent identiques les clauses définissant la citoyenneté.

Par contre, la constitution de 1861¹⁴⁷, sous la gouverne de José Maria de Achá (1861-1864), change la terminologie en ce qui concerne la question du servage :

¹⁴⁵ *Constitución Política del Estado 1839*. Colección Oficial de Leyes, Decretos, Ordenes, Resoluciones. Tomo Sexto (Comprende el año 1839 y el año 1840). Imprenta López, Sucre Bolivia, Año de 1857. pp. 122-194

¹⁴⁶ La Constitution de 1851 consacre cependant le droit à l'éducation pendant le gouvernement « populiste » de Belzu (1848- 1855). On impose pour la première fois la gratuité de l'enseignement primaire. De même, pendant le gouvernement de Belzu, on supprime l'esclavage, on réduit la période présidentielle et on interdit la réélection. En 1853, ce même président ouvre plus de collèges et écoles d'arts et de métiers. Voir José Fellman Velarde. Année ? *Historia de la cultura boliviana : Fundamentos socio-políticos*, p. 71 et 76. [En ligne] <http://www.comunidadandina.org/bda/docs/BO-CA-0001.pdf> Consulté le 5 mars 2012). Aussi, José Fellman Velarde, *Historia de Bolivia. La bolivianidad semicolonial*, Ed. Los Amigos del Libro, La Paz, 1970, tomo III, pp. 371-404.

¹⁴⁷ Cette période se caractérise aussi par une résistance farouche des classes dominantes, incluant les classes moyennes, à la politique formelle. De Achá fut élu provisoirement et la législation

« Exercer un emploi, profession, science, art ou métier, être capable de fournir une subsistance indépendante »¹⁴⁸. La question des « indépendances » met les indigènes dans une situation paradoxale puisqu'ils dépendent du travail réalisé au bénéfice des « seigneurs » en qualité de *pongo*. Les clauses reliées à l'éducation, soit « savoir lire et écrire » et « posséder science ou métier », vont persister. La perpétuation de ces articles accentue l'exclusion des indigènes puisqu'on délimite leur statut juridique, bien que l'on tient contradictoirement compte d'eux comme main-d'œuvre captive, puisqu'ils ne peuvent pas vendre leur force de travail librement selon le principe libéral.

On peut en fait affirmer, à l'instar de Danielle Démélas, que la citoyenneté des autochtones fut dès le début de la république mise au rancart, car les représentants (constituants) les considéraient comme une « masse sans existence »¹⁴⁹, et, de surcroît, comme une « masse sans existence » ayant un rôle spécifique à exercer dans la société républicaine. C'est d'ailleurs cet élément qui aurait joué un rôle prépondérant lors de l'octroi de la citoyenneté. Il s'agit d'une décision politique consciente de la part des politiciens, car ils croyaient que l'indigène ne possédait ni le savoir ni les connaissances nécessaires pour exercer sa citoyenneté. Les libéraux qui ont édifié le pays ont délibérément retiré aux indigènes certains droits qu'ils possédaient pendant l'époque coloniale. Par exemple, pendant la période coloniale, les autorités traditionnelles (indigènes) avaient un statut particulier, car elles avaient la reconnaissance de l'administration espagnole. Elles servaient de lien entre les

approuvée pendant son gouvernement est le reflet des contradictions internes entre deux factions. La constitution de cette période est identique à celle de 1839.

¹⁴⁸ *Constitución Política del Estado 1861*. Colección oficial de Leyes, Decretos, Órdenes, Resoluciones de la República boliviana

¹⁴⁹ Danielle Demélas. 1992. *L'invention politique : Bolivie, Équateur, Pérou au XIXe siècle*. Paris : Recherche sur les civilisations.

communautés indigènes et les autorités coloniales. Ces autorités indigènes jouissaient de bénéfices particuliers qui furent abolis lors de la fondation de la République. De plus, les territoires et communautés des indigènes, qui avaient été en majorité respectés par la couronne espagnole, deviennent pendant la République propriété privée ou de l'État.

Mais revenons à la question de la citoyenneté qui était totalement illusoire pour l'indigène puisqu'elle le contraint à la tutelle juridique. En effet, la citoyenneté, assujettie par les constituants de l'époque, renforce l'idée qu'il y a une hiérarchie entre les cultures indigènes et la culture européenne¹⁵⁰ et se consolide à travers l'ordre légal. Cet ordre légal donnera lieu aux pratiques administratives et sociales qui ont relégué l'indigène aux substrats les plus bas de la société, comme je l'ai déjà affirmé. L'ordre hiérarchique de la société est donc représenté par les Créoles et les Métis en haut de l'échelle tandis que l'indigène occupe le dernier échelon.

En ce qui concerne la constitution de 1861, on peut dire de manière générale qu'elle maintient les clauses de lire et écrire et d'avoir 21 ans, mais qu'elle réduit le pécule à 200 bolivianos et augmente la clause de propriété d'un immeuble comme condition pour accéder à la citoyenneté et au droit de suffrage. La clause concernant le servage reste inchangée.

La Constitution de 1868 sous le régime du tyran Mariano Melgarejo¹⁵¹ (1864-1870), considéré comme *un caudillo bárbaro*, maintient les clauses reliées à l'âge, à

¹⁵⁰ Rossana Barragán. 2004. *Ciudadanía y elecciones. Convenciones y debates*. PNUD. La Paz. Bolivia, p. 283.

¹⁵¹ Melgarejo était fier de fermer des écoles par décret et de la mise en place, à nouveau, du châtiement physique pour les Indiens. Mais il créa en même temps une École normale. En 1864, la République avait 209 écoles, 7 collèges pour filles et un nombre identique de collèges pour garçons,

la contribution au fisc et au savoir lire et écrire. Cette dernière clause est un paradoxe pour un président métis qui était analphabète. Pour Melgarejo, cependant, la citoyenneté est un droit plus qu'un devoir. Il exercera son gouvernement de manière féroce. Il va émettre des décrets qui vont déposséder les indigènes de leurs terres et territoires communautaires jusque-là conservés. Melgarejo et les gens de son entourage vont émettre des lois plus contradictoires les unes que les autres. Melgarejo fut soutenu par l'élite minière en plein essor et favorisa des politiques ouvertement libre-échangistes. En ce qui concerne sa politique agraire, il entama une politique systématique de destruction de la propriété communautaire des indigènes favorisant le « latifundium ». Il s'agit de la période la plus sombre en ce qui touche l'asservissement et le dépouillement des territoires appartenant aux indigènes.

Dans la Constitution de 1871¹⁵² sous la gouverne d'Agustin Morales, on reprend les articles de la constitution de 1861 et l'on bannit celle de Melgarejo, restituant du coup les terres communautaires aux autochtones. Malgré la rétrocession de ces mesures protégeant les terres communautaires appartenant aux indigènes, les conditions de la citoyenneté restent identiques à celles de 1861. Les domestiques ne seront évidemment pas considérés citoyens.

deux séminaires, une école d'artisanat et trois universités, ce qui avait été légué par Belzu. Melgarejo ferma un nombre important de ces institutions. Voir Mesa Gisbert. *Historia de Bolivia. Op. cit. p. 396, 400, 407.*

¹⁵² Melgarejo fut vaincu en 1871 et obligé de fuir au Pérou. Son successeur, Morales, mit l'accent sur l'action militaire et déclara non valides « tous les actes sous le gouvernement de Melgarejo ». Il restitua par écrit les droits des *ayllus*, qui resteront malheureusement lettre morte. Morales instaure alors la Convention du 1871 dans laquelle il manœuvre pour rester au pouvoir. Il triomphe en 1872 bien qu'il n'ait pas l'appui des classes moyennes qui l'avait utilisé à des fins personnelles. Le congrès pendant le régime de Morales dispose un rabais aux impôts des propriétaires des mines et renoue avec la vente des terres communautaires appartenant aux Indiens.

Les constitutions de 1878 et de 1883 maintiennent les articles obligatoires de la constitution de 1871, mais la réversion des terres aux indigènes ne sera pas respectée. Les articles restreignant la citoyenneté à un type d'individu seront maintenus.

3.2 Les constitutions du XXe siècle

On restera avec la constitution de 1883 jusqu'en 1938. La constitution de 1938 enlève l'article relatif à la propriété comme *condition sine qua non* d'exercice de la citoyenneté. Toutefois, les clauses de savoir lire et écrire ainsi que d'être inscrit dans un registre civil sont maintenues. Il faut cependant parler de la Constitution de 1938 qui, comme je l'ai souligné plus haut, a été rédigée dans un contexte de post guerre et dans laquelle plusieurs questions touchant au droit et à la citoyenneté sont soulevées.

Les discussions tournent autour de deux autres conditions que certains voudraient inclure dans la Constitution et exiger pour l'exercice de la citoyenneté. Il s'agit de l'appartenance à un syndicat et de l'obligation de détenir un certificat attestant avoir terminé l'école primaire. La Convention de 1938 est écrite dans le cadre de ce que l'on va appeler « le socialisme militaire » dirigé par David Toro (1936-1937) et German Busch (1936 et 1937-1939), et dont la caractéristique est une étatisation accrue de l'économie et une politique en faveur des syndicats. Ceci avec l'objectif, après plusieurs années de guerre, est alors de sortir le pays de la crise. Toro provoqua un coup d'État et appela la Convention constituante pour rédiger une nouvelle Charte du pays à connotation corporatiste. Les mesures mises de l'avant par le gouvernement de Toro oscillent entre la gauche et la droite, mais il proclama cependant un Code du travail qui excluait les paysans et les artisans (Barragán 1999). Cette expérience décriée par les partis de gauches émergents de l'époque s'achève abruptement par le suicide de Toro, laissant place aux élites du pays qui vont, après-coup, s'emparer du

pouvoir. Hormis ces éléments historiques, la discussion sur les clauses de « savoir lire et écrire » va se maintenir et l'on discutera également de la citoyenneté des femmes. Il faut dire que les femmes étaient également dans une condition d'assujettissement civique.

Par ailleurs, la constitution de 1947 maintiendra les critères de l'âge, de savoir lire et écrire et d'être inscrit dans le registre civil. Ces deux clauses étaient en général des articles excluant la population indigène. Parfois, certains indigènes possédaient des certificats de baptême leur permettant de s'inscrire dans un registre, mais il s'agissait d'exceptions.

C'est la constitution de 1961, promue par le gouvernement du MNR depuis 1952 (Mouvement nationaliste révolutionnaire), qui va véritablement changer la teneur de la définition de la citoyenneté.

Les citoyens boliviens,

« sont tous les Boliviens majeurs de 21 ans [...] Indépendamment de leur degré d'instruction, occupation ou revenu sans autre condition qu'être inscrit dans un registre civique » (Art. 40).

« [...] reconnaît et garantit, le vote universel, obligatoire, direct, égal et secret » (Art. 42).¹⁵³

Cette constitution va changer radicalement la manière de faire. On abolit le régime agraire de servage et l'on impose la réforme agraire. Les mesures nationalistes vont favoriser certains groupes de la société. Cependant, malgré le fait d'être inclus du moins formellement dans la Constitution et dans les organisations syndicales, les indigènes ne parviendront pas à obtenir un statut de citoyenneté à part entière dans la

¹⁵³ La Constitution nationaliste met un cadenas sur les clauses discriminatoires empêchant l'accès à la citoyenneté.

mesure où ils ne sont pour la majorité pas inscrits dans les registres civils et civiques. Les autochtones ne pouvaient pas être candidats d'un parti politique avant cette réforme. Dans le fait, même si la loi « égalise » le statut de citoyenneté pour tous, il reste que les autochtones sont inclus tardivement dans les partis que ce soit comme militants ou comme dirigeants — même s'ils auront toutefois une participation dans les syndicats agraires.

La réforme agraire du MNR ne tiendra pas compte des usages et coutumes des indigènes, dont notamment la propriété communautaire de la terre organisée en *ayllus* ou *markas*. Cependant, les réformes entamées par le MNR ne vont pas changer la condition de l'indigène dans la mesure où il n'y aura pas de programmes intégrés leur permettant de subvenir à leurs besoins. Mais le grand acquis de la révolution nationaliste est qu'elle a nivelé le statut juridique des indigènes, même si elle n'est pas parvenue à niveler leurs conditions socioéconomiques et socioculturelles.

La Constitution politique de 1967 s'inscrit dans un climat politique radicalement différent des années de nationalisme. C'est René Barrientos Ortuño (1964-1969) qui va mettre en avant la constitution de 1967. Barrientos effectue un coup d'État à Paz Estenssoro en mettant fin à la révolution nationaliste en 1964. Il sera ensuite membre de la junte militaire un an puis sera élu président constitutionnel en 1966. Il meurt dans un accident d'hélicoptère en 1969. Le coup d'État de 1964 a modifié la politique avec les secteurs populaires, et cette date marque en quelque sorte une vague de gouvernements *de facto*. Entre 1964 et 1982, « seulement en un an et 3 mois, la Bolivie a eu 3 présidents civils et seulement 4 années de gouvernements démocratiques ».¹⁵⁴ Barrientos, durant son mandat comme président, va gouverner

¹⁵⁴ José de Mesa, Teresa Gisbert y Carlos D. Mesa Gisbert. 2003. *Historia de Bolivia*. Editorial Gisbert. La Paz. p 677.

dans un cadre que l'on a qualifié de « démocratie restreinte », car il va dicter une loi de Sécurité de l'État limitant profondément les libertés et droits des citoyens. Malgré le « pacte militaire paysan »¹⁵⁵, ce cadre va réprimer de manière farouche les organisations de gauche et les secteurs mineurs et populaires. C'est dans ce contexte que Barrientos va former une Assemblée constituante de 1966-67, modifiant la constitution politique qui sera en vigueur jusqu'aux réformes de 1994. Cette constitution qui va durer 27 ans maintiendra l'esprit de celle de 1961, mais va éliminer la double nationalité, les milices populaires, et la réélection du président. Cette constitution a été mise au rancart pendant toutes les années de dictatures militaires, et a paradoxalement été utilisée pour récupérer la démocratie en 1982. Barrientos a gouverné avec des secteurs de centre droit et le Che Guevara sera assassiné sous sa gouverne dans un plan conjoint de la CIA et des forces armées boliviennes. Des milliers de mineurs furent aussi massacrés le 24 juin la nuit de la Saint-Jean de 1967 lors d'une assemblée qui allait appuyer le mouvement guérillero du Che.

Ce détour était nécessaire pour parler des articles concernant la citoyenneté définie en plein procès militaire et dont les droits constitutionnels furent systématiquement bafoués. L'article 41 du Chapitre II stipule que « Sont citoyens les Boliviens hommes ou femmes de 21 ans ou de 18 ans s'ils sont mariés, peu importe leur degré d'instruction, d'occupation ou de rente »¹⁵⁶. Malgré le fait que la citoyenneté ne restreint pas les indigènes, ceux-ci n'auront pas d'amélioration de leur

¹⁵⁵ Alliance entre le gouvernement de Barrientos et les indigènes (surtout Quéchuas) des vallées. C'est une alliance militaire-paysan qui a servi au gouvernement de l'époque à contenir les revendications des indigènes (majoritairement paysans) dans une période de convulsion sociale.

¹⁵⁶ *Constitución Política del Estado 1967*. Gaceta oficial, año 1967. Archivos de la Corte Suprema de Justicia, Sucre, 2006.

condition civique durant le gouvernement de Barrientos, et ceci malgré l'alliance entre paysans et militaires.¹⁵⁷

J'ai signalé que la Constitution de 1967 a perduré jusqu'en 1994, date à laquelle on procéda à des réformes de plusieurs articles de la Constitution sous le gouvernement de Sanchez de Lozada. Un changement majeur qu'il faut souligner est celui du premier article de la Constitution qui stipule ceci :

« La Bolivie, libre, indépendante, souveraine, multiethnique et pluriculturelle, constituée en République unitaire, adopte pour son gouvernement la forme démocratique représentative, fondée dans l'union et en solidarité de tous les Boliviens ».¹⁵⁸

La définition du citoyen dans cette constitution reformée en 1994 est identique à celle de 1967 : il s'agit du cas typique de « reconnaissance néolibérale ». Malgré tout, le fait d'ajouter un article reconnaissant le caractère multiethnique et pluriculturel constitue un pas important. Cette Constitution donne lieu à une série de lois qui auraient du bénéficier aux autochtones, mais qui n'ont pas eu d'effets concrets, le plus souvent à cause d'un manque de transparence ou par manque de volonté politique.

La Constitution de 1994 fut approuvée par le Congrès en février de cette même année. Cette constitution souligne à l'article 41 que sont citoyens les « hommes et femmes majeurs de 18 ans, indépendamment de leur niveau d'instruction,

¹⁵⁷ Le pacte militaire paysan fut promu par Barrientos en 1964. Barrientos était un militaire populiste qui parlait très bien le quechua. Il a eu un moment de « paix » avec ce pacte, mais la situation politique s'est détériorée par la suite.

¹⁵⁸ *Constitución Política del Estado 1994*. Gaceta oficial. La Paz Bolivia. Elle fut promulguée le 12 août 1994. Il s'agit de ma traduction.

d'occupation ou de rente ». ¹⁵⁹ Hormis cet article, la question de l'égalisation des conditions de vie et de l'exercice de la citoyenneté n'a pas les effets escomptés. Durant ce gouvernement, d'importantes politiques seront toutefois mises en place, telle que la *Loi de Participation Populaire* ¹⁶⁰ qui est axée sur la décentralisation de l'administration vers les municipalités en ce qui concerne les politiques sociales et économiques. Ces politiques ont été décrites comme étant une manière de gérer la crise économique en l'étendant de manière « plus démocratique » aux régions rurales déjà accablées par leur situation de retard au plan du développement économique et social. Toutefois, la loi de participation a permis la participation des femmes et des autochtones dans les municipalités aussi bien dans les villes que dans la campagne. Il y aura également la loi INRA (Institut National de la Réforme agraire) qui fut soutirée de force par les mobilisations. Cette loi reconnaîtra pour la première fois les communautés dites « originaires aux organisations indigènes traditionnelles et les territoires indigènes » du piémont bolivien. Cette politique s'est vue accompagnée par d'autres qui ont favorisé l'exploitation des ressources naturelles, comme le gaz naturel qui était justement dans les territoires des communautés indigènes et constitue encore une source de litige entre le pouvoir et les autochtones.

Les textes de loi ont, du moins à partir de 1961, touché positivement les nations indigènes du pays, bien que l'écart entre ces lois bien rédigées et leur application soit souvent une réalité en Bolivie. En bref, bien que quelques textes de lois du XXe siècle aient de bonnes intentions, il y a des problèmes quant à leur mise en application. Un élément qui me paraît crucial de signaler est que les modifications à la Constitution de 1994 s'inscrivent dans la foulée des revendications des nations

¹⁵⁹ *Ley de Participación popular 1995*. Gaceta Oficial, La Paz-Bolivia.

¹⁶⁰ Le projet de la Loi de participation populaire avait été promu et rédigé par les militants du Mouvement de la Gauche révolutionnaire (MIR) social-démocrate pendant leur gouvernement entre 1989 et 1993.

autochtones du pays, lesquelles ont forcé les politiciens à rédiger une Charte les favorisant¹⁶¹. Les nations indigènes remettent en question un État qui les a délaissées et soulignent l'impossibilité de cet État libéral de fonctionner dans une nation pluriethnique et pluriculturelle.

En bref, à la fin des années 90, les lois favorisant les autochtones ont permis une certaine autonomie au niveau de la gestion des ressources, par exemple à travers de la *Loi de participation populaire*. Toutefois, les autochtones voulaient une véritable inclusion et participation à la vie politique du pays et ont ainsi jugé insuffisantes les politiques mises de l'avant par le gouvernement de Sanchez de Lozada. C'est pourquoi il y a eu durant les années 90 un important « passage au politique » de la part des mouvements indiens qui décident d'emprunter les voies politiques libérales et de se présenter aux élections. On a alors assisté à l'élection de Victor Hugo Cárdenas (katariste) comme vice-président du pays qui a, comme le dit Le Bot, « [ouvert] la voie à Evo Morales ». ¹⁶² Toutefois, plusieurs dirigeants autochtones ne sont pas du même avis, car, pour eux, la voie fut ouverte par la participation et la mobilisation des autochtones boliviens et pas seulement par les dirigeants. Les autochtones sont alors égaux en termes de droits aux Blancs-métis mais les politiques d'équité (salariale, emploi, santé, éducation) ne sont pas mises en place ou ne sont pas appliquées, comme je l'ai expliqué dans le chapitre II.

La loi promulguant les réformes constitutionnelles du 13 d'avril 2004 – suite aux révoltes et à ce qu'on a appelé la « Guerre du gaz » — ne modifie pas la définition du citoyen et l'article 1 perdure. Il y a en principe un décalage entre la définition d'État

¹⁶¹ Les autochtones poussent les politiciens de cette période à respecter également leur engagement à la Convention de O.I.T.

¹⁶² Yvon, Le Bot. 2009. *La grande révolte indienne*. Paris : Robert Laffont, p. 47-48.

plurinational et pluriethnique et la mise en place des véritables politiques l'accompagnant. Dès lors découle, entre autres, le malaise des majorités indigènes du pays qui se voient « abandonnées », « écartées », soumises à « l'oubli », « invisibles ». Selon certains auteurs (Prada 2005; Tapia 2007; Rivera Cusicanqui 2007), le malaise social met de l'avant la crise de l'État néolibéral, — un État néo colonial qui n'a fait que s'ajuster aux préceptes imposés par les organismes internationaux et a fait fi des nécessités et de la condition des autochtones et des autres mouvements sociaux.

Outre cela, l'élection d'un indigène comme président du pays en 2005 est chargée de sens, non seulement du point de vue symbolique, mais aussi du point de vue pragmatique. Evo Morales a convoqué une Assemblée constituante qui devait rédiger les nouvelles bases du pays. Une fois de plus, on assiste à la nécessité de revoir les fondements du pays, puisque, selon les groupes populaires et autochtones, la charte de 1994 n'a pas permis l'inclusion et la reconnaissance des autochtones. L'élection de Morales est alors pour eux la garante d'un processus de changement nécessaire.

3.3 La constitution du XXI^e siècle

Comme je l'ai expliqué dans mon chapitre II, la Bolivie est un pays paradoxal et peut se représenter comme un laboratoire des expériences où les différentes tendances idéologiques et politiques se sont appliquées et heurtées : du nationalisme à l'ouvriérisme, des discours les plus radicaux au pragmatisme, des révoltes insurrectionnelles au processus électoral. Mais la Bolivie a été le théâtre de conflits sociaux qui se sont succédés et se sont souvent manifestés par l'apparition de violences qui ont produit leur lot de victimes. Ces manifestations et révoltes, comme je l'ai déjà expliqué, ont été appelées des « guerres » ou encore, pendant les tristes coups d'État, des « révolutions ». Les récentes « guerres », la guerre de l'eau en 2000

et la guerre du gaz en 2003, ont été les points culminants qui ont marqué la vie politique bolivienne. La guerre du gaz a défini l'importance des alliances et l'incursion des mouvements sociaux dans la scène politique avec un agenda très précis qui comptait entre autres l'appel aux élections et l'appel à un référendum sur les hydrocarbures. La plateforme des diverses organisations syndicales et paysannes, des groupes de base, des femmes et des autochtones parvient alors à imposer des débats et à questionner les politiques traditionnelles.¹⁶³ J'ai également expliqué que le contexte de production de la nouvelle Charte s'est fait dans un climat tendu où l'opposition (différentes tendances de la droite néolibérale et la droite traditionnelle ayant fait des alliances)¹⁶⁴ déploie des moyens pour empêcher le déroulement des séances de la constituante (Voir surtout mon chapitre IV sur les violences déclenchées pour empêcher l'approbation du nouveau texte constitutionnel).

Dans la définition de ce qu'est la citoyenneté dans le nouveau texte constitutionnel on ne voit pas grand différence par rapport à celle avancée par la Constitution de 1994. La définition de la citoyenneté indique que « sont citoyens tous les boliviens exerçant leur citoyenneté à partir de 18 ans, indépendamment du niveau d'instruction, d'occupation ou de revenu ». On mentionne que le citoyen doit en contrepartie participer comme électeur ou peut se faire élire ou exercer des fonctions publiques.

¹⁶³ Comme je l'ai déjà mentionné, l'année 2005 ouvre la voie avec l'élection de Morales à la mise en place de l'agenda proposé par les mouvements sociaux et autochtones. Cet agenda comporte aussi l'établissement d'une assemblée constituante dont le but était d'élaborer une nouvelle charte du pays.

¹⁶⁴ Voir chapitre IV.

Un passage primordial de la Constitution qu'il est à mon avis nécessaire de souligner est celui du préambule qui reconnaît les différentes traditions, coutumes et origines des individus :

« Du plus profond de notre histoire, nous, le peuple bolivien, de composition plurielle et inspiré par les luttes passées, par le soulèvement anticolonial des autochtones, par une volonté d'indépendance, par les luttes populaires de libération, par les manifestations indigènes, sociales et syndicales, par la guerre de l'eau et celle d'octobre, par les luttes pour la terre et le territoire, et en mémoire de nos martyres, nous entamons la construction d'un nouvel État ». Préambule de la Constitution politique de l'État plurinational de Bolivie.¹⁶⁵

En fonction de ce préambule, on déploie alors les différents chapitres qui vont préciser davantage les droits et obligations des individus, des nations, des us et coutumes des peuples et nations qui composent l'État plurinational et pluriethnique.

À l'article premier, on précise que la « Bolivie se constitue comme un État unitaire, social, de droit, plurinational communautaire, libre, indépendant, souverain, démocratique, interculturel, décentralisé et avec des entités autonomes. La Bolivie a pour fondement un monde pluriel dont découle la pluralité politique, économique, juridique, culturelle et linguistique qui opère à l'intérieur du processus d'intégration qu'adopte le pays »¹⁶⁶

L'approbation de cet article, qui fait partie de la nouvelle Constitution, tient à s'assurer la participation des indigènes siégeant majoritairement à l'Assemblée

¹⁶⁵ Traduction libre.

¹⁶⁶ « Artículo 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico cultural y lingüístico, dentro del proceso integrado del país ». Constitución Política del Estado. Traduction libre.

constituante. La nouvelle constitution incorpore ainsi un ensemble de droits pour les majorités exclues et les autres minorités tel que les personnes homosexuelles et les femmes. On assiste ici à une reconnaissance normative importante qui vise à intégrer l'ensemble des traditions, coutumes, langues et valeurs.

La Nouvelle charte définit l'État à partir d'une logique plurinationale, multiculturelle et communautaire. Dans cette charte, on combine le développement des droits, des devoirs et des garanties libérales avec l'intégration des droits communautaires proches des traditions autochtones et populaires.¹⁶⁷

La forme de gouvernement est démocratique et participative et combine l'élection directe (vote) et communautaire (élections en fonction des coutumes et valeurs des peuples autochtones). Il s'agit alors d'une conception de la vie politique qui synthétise les traditions libérales avec des formes propres aux peuples autochtones.

Pour Prada Alcoreza (2009) il s'agit d'une constitution qui passe d'un État unitaire et social à un État plurinational. Ce qui est nouveau dans cette constitution est le caractère plurinational et communautaire, la décentralisation administrative et le système d'autonomies. Le caractère plurinational de la nouvelle constitution, selon Prada Alcoreza, met l'accent sur l'intention « décolonisatrice » de l'État, car la charte reconnaît l'existence des peuples autochtones, (préalable à la colonie et à l'État républicain). Cette constitution serait pour Prada Alcoreza « la reconnaissance de la

¹⁶⁷ Voir surtout les analyses de Diego Murillo Bernadi et de Raul Prada Alcoreza. Murillo Bernadi, Diego. « Análisis y comentario Título II Deberes ». In *Miradas Nuevo texto constitucional*. 2010. La Paz : UMSA/IDFA, p. 311-312. Prada Alcoreza, Raul. « Análisis de la nueva Constitución Política del Estado ». *Bolpress*, 3 de febrero 2009. Constitución política del Estado plurinacional de Bolivia.

matrice démographique du peuple bolivien »¹⁶⁸. En effet, la nouvelle constitution décrit de manière précise la diversité ethnographique et sociologique du pays.

Le pluralisme qu'elle fait ressortir se déploie aussi bien dans les caractéristiques culturelles que dans le pluralisme des nations et de toutes les formes communautaires. En ce sens, le caractère communautaire de la nouvelle constitution intègre les institutions culturelles qui structurent les comportements et les conduites des communautés rurales et urbaines. On fait référence par exemple aux *ayllus*, aux *capitanías*, aux fêtes, aux foires, aux rites et aux différentes cérémonies remplies de symbolismes¹⁶⁹ propres aux nations autochtones.

Outre cela, la nouvelle constitution définit les droits individuels, les droits sociaux, les droits collectifs et les droits relatifs à l'environnement. Il s'agit selon plusieurs analystes d'une constitution autochtone et populaire, car elle intègre les expériences et les structures propres aux peuples autochtones, mais conserve la tradition libérale sous sa forme pluraliste.

En ce qui concerne les droits, ils se divisent en *plus que fondamentaux* et *fondamentaux*. Les premiers comprennent le droit à la vie, à l'eau, à l'alimentation, à l'éducation, à la santé, à l'habitat et au logement ainsi que l'accès aux services de base (eau potable, électricité, aux égouts, entre autres). Les seconds, les droits fondamentaux, comprennent les droits civils et politiques, ceux que possèdent les nations et peuples autochtones, paysans et originaires, les droits sociaux et économiques (droit à un environnement propre, protégé et équilibré), les droits à la

¹⁶⁸ Voir *Bolpress* du 3 febrero 2009.

¹⁶⁹ Voir en particulier l'article 8 articulant les principes et valeurs andines, du piémont amazonien et du Chaco, avec les principes et valeurs démocratiques.

santé et à la sécurité sociale, ainsi que les droits au travail et à la propriété. Aussi, sont considérés comme fondamentaux les droits de l'enfance, de l'adolescence, de la jeunesse, des personnes âgées, des personnes handicapées, des personnes qui sont privées de leur liberté et des consommateurs.

Par ailleurs, l'éducation se constitue comme une fonction primordiale de l'État. Elle est un bien commun et, conséquemment, l'État et la société ont le devoir de définir le système d'éducation (selon la constitution). L'éducation est alors définie dans sa composante interculturelle et invoque l'importance du système public afin de permettre les connaissances et savoirs issus de toutes les nations qui composent le pays. L'éducation doit être universelle, démocratique, participative, communautaire, décolonisatrice et de qualité. Elle est intra culturelle, interculturelle et plurilingue. Puisqu'elle invoque la pluralité, l'éducation met l'accent sur la diversité et son articulation entre les différentes parties doit être en principe définie dans une loi.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Loi sur l'éducation Avelino Sifiani-Elizardo Pérez (loi 070) en vigueur depuis le 20 décembre 2010. À l'art. 13 du chapitre II, elle endosse et promeut les principes éthico-moraux de la société plurielle *le ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (ne soit pas fainéant, ne soit pas menteur, ne soit pas voleur) ainsi que le *suma qamaña* (Vivre Bien), *ñandereko* (vie harmonieuse), *teko kavi* (bonne vie), *ivi maraei* (la terre loin du mal) et *qhapaj ñan* (chemin ou noble vie) et les principes d'autres peuples. Elle se nourrit des valeurs d'unité, d'égalité, d'inclusion, de dignité, de liberté, de solidarité, de réciprocité, de respect, de complémentarité, d'harmonie, de transparence, d'équilibre, d'égalité de chances, d'équité sociale et de genre dans la participation, le bien être commun, la responsabilité, la justice sociale, la distribution et redistribution des produits et biens sociaux, pour le Vivre Bien. Traduction libre. Titre II. Art. 13 « La educación asume y promueve como principios ético morales de la sociedad plural el ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (Vivir Bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble), y los principios de otros pueblos. Se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para Vivir Bien ». [En ligne] <http://bolivia.infoleyes.com/shownorm.php?id=2676>. Consulté le 15 avril 2013.

On assiste alors à la définition tant des droits individuels, sociaux et collectifs que des droits relatifs à l'environnement. Il s'agit de manière générale d'une constitution qui tient compte des savoir-faire autochtones, car elle incorpore les « institutions » propres aux nations et peuples originaires.

Je ne rentrerai pas dans l'analyse exhaustive de cette constitution, car cela n'est pas le but de ma thèse. Toutefois, la Constitution est structurée en cinq parties qui illustrent et modifient le cadre normatif : la première caractérise l'État, définit les droits, devoirs et garanties; la deuxième partie structure et définit la fonctionnalité de l'État; la troisième, pour sa part, invoque l'organisation territoriale de l'État; la quatrième invoque la structure et l'organisation économique de l'État et, finalement, la cinquième reforme la constitution et définit les dispositions transitoires du passage de l'État monolithique à l'État pluriethnique.

Cela dit, la nouvelle constitution permet donc de définir des « nouveaux sujets » non seulement en termes de genre, mais aussi en termes ethniques. Ainsi, la pluralité et le communautaire se trouvent enchâssés dans le nouveau cadre constitutionnel. Ces nouveaux sujets de droit revendiquent, à quatre ans de l'approbation de cette charte, que l'on accélère son application.

Comment parvient-on à élire ses représentants? À travers le vote universel et communautaire (en accord avec des règles propres aux autochtones) — il s'agit d'une système direct et participatif. Ce système suppose alors que la représentation s'accorde avec la diversité de sujets : sujets individuels et collectifs, sujets féminins et masculins des communautés. Il montre également les différentes expressions de la démocratie qui, selon la charte, doit être représentative, directe et communautaire, et s'exprimer par la délibération au sein d'une Assemblée de représentants. Cette manière de définir la démocratie permet l'élargissement des formes d'expression

démocratique qui viennent contrecarrer le monopole de la classe politique traditionnelle.¹⁷¹

Comment doit fonctionner l'État? À travers la structure des quatre « organes » de l'État : le législatif, l'exécutif, le judiciaire et l'électoral. Un cinquième organe, qui n'est pas inscrit, mais qui agira comme baromètre de la vie collective, est celui du « contrôle social »¹⁷², venu de la société pour équilibrer les autres organes afin, dit-on, d'éviter la concentration de pouvoir d'un des organes sur l'autre.

Par ailleurs, l'organe exécutif est aussi plurinational. L'organe judiciaire, quant à lui, doit utiliser de manière complémentaire les deux formes de justice : la formelle ou occidentale (libérale) et la communautaire. Le tribunal constitutionnel est aussi plurinational et interculturel pour garantir l'application de ces deux formes de « gérer

¹⁷¹ La constitution stipule que l'Assemblée est plurinationale et bicamérale avec une représentation autochtone qui doit être élue à travers le vote universel. Le sénat possède 27 sièges - chacun des 9 départements envoie trois sénateurs, deux du mouvement qui a reçu le plus de votes et le troisième qui représente le parti ou mouvement arrivé second. Les sénateurs sont élus pour 5 ans. L'assemblée des députés a 130 sièges, dont 70 élus directement d'une circonscription électorale et 60 élus à la proportionnelle.

¹⁷² Le contrôle social dont on parle doit être exercé par les organisations populaires et les nombreux mouvements qui doivent discuter systématiquement du rôle des élus. En guise d'exemple, le gouvernement Morales fait chaque année appel aux instances coordonnatrices des mouvements qui appuient encore son gouvernement pour leur demander leur avis sur son administration. De plus, les mouvements, lors de la première année de son mandat, ont évalué la capacité et l'honnêteté des ministres et plusieurs ont été changés en fonction des recommandations de ce contrôle social. Par ailleurs, depuis 2010, Evo Morales a refusé de modifier son cabinet de ministre même si certains n'avaient pas la note de passage octroyé par les mouvements sociaux et autochtones. Depuis, les critiques fusent contre son gouvernement et on l'accuse d'avoir trahi la cause autochtone car il ne reste dans son cabinet que deux autochtones, dont un seul provient de la classe ouvrière. On accuse à Morales de gouverner avec les Métis. Le conflit du TIPNIS aux yeux de certains acteurs sociaux illustre l'abandon des politiques en faveur des autochtones.

la justice ». L'organe électoral doit aussi être plurinational et responsable d'exécuter et de gérer les processus électoraux¹⁷³.

Un point important à relever est aussi celui qui touche les ressources naturelles. Rappelons que les guerres du gaz et de l'eau mettaient au premier plan la discussion sur la propriété des ressources naturelles. On peut dire que l'intégration des articles spécifiques aux ressources naturelles (art. 348, art. 360 pour ne citer que ceux-là) est une victoire des mouvements populaires et autochtones. Effectivement, non seulement freinent-ils les élans d'exploitation abusive des ressources naturelles, mais ils définissent aussi clairement la propriété des ressources naturelles, incluant celle du sous-sol comme l'eau.

Si on tient compte de l'art. 348, l'exploitation des ressources naturelles tel que le gaz dans un territoire déterminé est assujéti à un processus de consultation de la population. L'État, en ce sens, doit aviser et convoquer la population concernée de toute intention d'exploitation ou de gestion en rapport avec ces ressources naturelles. Dans le cas où les ressources naturelles se trouvent dans des territoires autochtones, l'art. 352 indique que la consultation et la discussion doivent se faire selon les normes et us propres au groupe autochtone concerné. Quant à la gestion et exploitation des ressources naturelles en territoire autochtones, elles doivent se faire selon la vision

¹⁷³ Dans la pratique et en guise d'exemple, depuis 2006, les ministres de l'exécutif sont en majorité des hommes (13 hommes contre seulement 7 femmes). La composante multiethnique est absente car la plupart se disent métis. Hormis la ministre du Développement rural, Nemesia Achacollo, et le ministre des Affaires extérieures, David Choquehuanca, il n'y a pas d'autochtones ou de représentants des mouvements autochtones parmi les ministres. On a seulement vu la pluralité dans le premier cabinet de ministres de 2005-2006 où tous les secteurs (mouvements sociaux, autochtones et syndicats) étaient représentés (mineurs, paysans, autochtones, femmes, etc.). C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles certains groupes autochtones ont retiré leur appui au gouvernement, l'accusant d'avoir trahi les principes de la « révolution culturelle » et de se laisser diriger par des Métis comme le vice-président Alvaro García Linera, ou encore le ministre de la *presidencia*, Juan Ramón Quintana.

des peuples concernés, soit en visant le développement durable en respect de la mère terre.

Enfin, et en guise de conclusion de cette analyse sommaire de la constitution, on considère dans le nouveau cadre constitutionnel comme étant une Nation et un peuple originaire paysan toute collectivité humaine partageant une identité culturelle, une langue, une tradition historique, des institutions, un territoire et une cosmovision avant l'arrivée de l'invasion espagnole. Tout cela dans le cadre d'un État unitaire, comme je l'ai souligné au début de cette sous-section. La constitution garantit l'identité culturelle, les croyances religieuses et spirituelles, les pratiques, les coutumes et leur propre vision du monde. L'État doit conséquemment garantir que les autochtones puissent maintenir leurs pratiques et formes coutumières, mais puissent aussi accéder à des services, à l'eau, à l'électricité, au fait d'être consultés et au respect des us en matière de droit communautaire.

Ce cadre constitutionnel est riche et a intégré l'ensemble des droits, comme je l'ai souligné plus haut. Depuis son approbation, on assiste lentement à la mise en place des réglementations et lois pouvant permettre l'application de celui-ci. Est-ce qu'il s'agit d'une reconnaissance pleine ? Non, mais il s'agit toutefois d'un pas important.

CONCLUSION DU CHAPITRE

Tout d'abord, je voudrais souligner que les différentes réformes constitutionnelles sont inscrites – surtout jusqu'en 1995 – à l'intérieur de différents courants doctrinaux qui ont toutefois reproduit l'esprit de la première constitution.

Ainsi, selon les experts en matière constitutionnelle, la réforme de 1831 peut s'inscrire dans la doctrine du constitutionnalisme libéral individualiste dont la partie dogmatique repose sur la nation bolivienne et la religion apostolique romaine. Le gouvernement est populaire et représentatif et se base sur la souveraineté nationale (Constitutions de 1831, 1834, 1839, 1843, 1861, 1868, 1871, 1878, et 1880). C'est en 1938 que l'on passe au constitutionnalisme dit « social » et dont la partie dogmatique repose sur les droits fondamentaux qui sont garantis par la constitution. Les constitutions de 1945 de 1947 et 1967 s'inscrivent également dans cette lignée.

Dans ce chapitre, j'ai montré que, malgré le nombre important de textes constitutionnels, l'article dédié à la citoyenneté est resté inchangé, du moins jusqu'en 1952. Mon intention était de voir comment, à travers l'histoire du pays, le cadre normatif a été non seulement élaboré par des groupes du pouvoir, mais a aussi servi à renforcer les bénéfices de ceux-ci. Comme je l'ai montré, les autochtones ont souffert d'un déni de justice de sorte que celui-ci les a poussés à vivre en marge de la société. Le déni de justice est en fait une non-reconnaissance. La reconnaissance de la citoyenneté autochtone débute pendant le nationalisme et s'affirme davantage dans la constitution de 2009. Entre temps, les droits relatifs à la citoyenneté ont été souvent appliqués de manière arbitraire.

L'encadrement juridique, tel que je l'ai affirmé, a constitué jusqu'en 1952 un aspect qui a joué un rôle prépondérant dans la classification des individus en fonction des droits. Ainsi, les autochtones n'étaient pas des individus de droit. Par ailleurs, en ce qui concerne la citoyenneté, cet encadrement juridique a freiné l'intégration politique des autochtones, du moins avant la réforme substantielle introduite par le nationalisme. Avant la révolution nationaliste, la citoyenneté favorisait le renforcement patrimonial établi depuis la colonie. C'est pour cette raison et parce

qu'elle s'appuyait sur le reliquat des ancêtres et du prestige que plusieurs auteurs, dont Gruner, l'on qualifiée de « citoyenneté patrimoniale »¹⁷⁴.

En ce qui concerne la plurinationalité et la pluriculturalité, elles apparaissent seulement à partir des années 1994 et 2009. J'ai montré que les Boliviens prennent là un virage radical par rapport à leur conception de la nation. Ils la conçoivent comme étant une « nation des nations ». C'est d'emblée une reconnaissance normative importante, car elle tient compte de la plurinationalité et la pluriculturalité.

La norme juridique a, comme je l'ai montré, renforcé la précarité des droits des autochtones qui se sont vu pendant très longtemps imposer des lois et des règlements qui aliénaient leur statut et leurs territoires. De fait, j'affirme, à l'instar de Rodolfo Stavengahen, que le cadre normatif a permis d'exclure la population autochtone.

Le changement de cette vision « normée » de l'exclusion naturelle des Indiens provient de la participation active des autochtones à la rédaction même du nouveau cadre normatif. Cela est en soi radicalement différent des anciennes pratiques où seulement les personnes ayant du prestige, le savoir et un héritage pouvaient rédiger les lois et le cadre normatif.

Lorsque j'ai décidé d'analyser les articles de la loi définissant la citoyenneté, mon intérêt consistait surtout à montrer comment deux alinéas ont pu modifier aussi drastiquement les rapports sociaux, économiques et politiques entre indigènes et non indigènes. Effectivement, la constitution politique de l'État a créé deux catégories de

¹⁷⁴ W. Gruner, « Un mito enterrado : la fundación de la República de Bolivia y la liberación de los indígenas » in *Historias, Revista de la Coordinadora de historia*, n.º 4, 2000, La Paz, Bolivia.

citoyens puisqu'elle a mis l'accent sur les qualités et les capacités individuelles. De là découle la puissance des élites qui se croyaient historiquement mandatées pour gouverner le pays.

Par ailleurs, la norme juridique a à mon avis permis de renforcer l'imaginaire négatif des indigènes d'une part et de les exclure de la vie publique d'autre part. Ainsi, parler d'exclusion des indigènes de la Bolivie implique de comprendre le lien entre le juridique et le social. L'ordre juridique a permis l'exclusion juridico-politique qui s'est reflétée de manière marquante dans l'exclusion sociale, économique et imaginaire. Le déni de justice vécu par les autochtones découle alors des pratiques favorisant les élites.

La nouvelle Constitution, qui a été approuvée en 2009 non sans l'opposition farouche des élites blanches, a commencé à modifier le panorama politique du pays. Aujourd'hui, non seulement y a-t-il des lois centrales, mais on est en plus en train de modifier les institutions. Par exemple, l'élection des juges à tous les paliers de la justice reconfigure le pouvoir, les juges étant auparavant élus par le pouvoir politique.

Les réformes juridiques introduites par la nouvelle Charte du pays octroient des droits aux individus ainsi qu'aux communautés autochtones. C'est pour cela que l'on dit que la Constitution est communautaire. La Bolivie est une république « unitaire, plurinationale et pluriculturelle » et les 5 lois fondamentales ont été votées et approuvées pendant l'année 2010.

La nouvelle constitution fait partie des politiques de reconnaissance. À partir de ce cadre doivent en principe se déployer l'ensemble des lois qui seront *à posteriori* appliquées. Comme je l'ai montré, la *Real politic* est traversée des alliances et

concessions qui justifient souvent le retardement de l'application de certaines normes. Malgré cela, le nouveau cadre légal peut encourager à long terme le changement des pratiques discriminatoires. Toutefois, les divergences entre l'exécutif et les mouvements sociaux et autochtones se résolvent encore souvent dans la rue. En guise d'exemple, les autochtones du TIPNIS qui refusent la construction d'une route sur leur territoire ont présenté un recours dans les instances extraterritoriales (Cour interaméricaine de droits humains) pour obliger Evo Morales et son gouvernement à respecter la règle invoquée dans le nouveau cadre constitutionnel, soit le respect des us et coutumes des peuples et la consultation préalable avant l'exploitation de leur territoire. Ces malentendus créent des tensions sociales qui se traduisent par des marches, des manifestations, des blocages des routes et des menaces de grèves de la faim. Cela pourrait être interprété comme une répétition des politiques reliées à l'ancien régime, mais selon García Linera, il « s'agit de contradictions propres à une société qui est en train de vivre des changements profonds »¹⁷⁵. Plusieurs conflits et mobilisations ont éclaté depuis l'année 2010, opposant les différents secteurs avec le gouvernement d'Évo Morales, est-ce qu'on peut conclure pour autant que l'État n'est pas viable ? Il semblerait que malgré les mobilisations des groupes et mouvements sociaux et autochtones, l'État constitue le pivot du changement. On a donné un rôle plus important à l'État et on l'a renforcé de sorte à permettre une implication majeure de celui-ci dans l'idée du « bien commun ». L'État joue conséquemment un rôle central dans la mise en place des politiques, mais seulement comme organe régulateur des relations sociales. De là découle l'importance que la reconnaissance ne soit pas seulement une reconnaissance normative. L'État semble être encore au centre des relations sociales. Si, pendant la colonie et une partie de la colonie, l'État était le pivot de l'exclusion, il semble aujourd'hui être le pivot de la modification des rapports sociaux — même si en réalité il n'y parvient pas. J'avais affirmé au début de

¹⁷⁵ Allocution Radio Patria Nueva, février 2012.

cette thèse que, si on ne parvenait pas à régler le déni de justice à l'égard des autochtones et des différentes minorités, les conflits allaient successivement se régler dans la rue mettant en danger la stabilité du pays. Or, malgré les blocage des routes et les mobilisations sectorielles, il semblerait que l'on demande à l'État qu'il accélère le processus d'intégration du cadre normatif défini dans la nouvelle constitution pour justement parvenir éventuellement à la stabilité politique.

CHAPITRE IV

L'EXCLUSION IMAGINAIRE

INTRODUCTION

Dans ce chapitre, je compte discuter de l'exclusion symbolique ou imaginaire. L'exclusion imaginaire ou symbolique est l'expression des pratiques sociales, non seulement discriminatoires, mais aussi carrément racistes, instaurées en Bolivie. Depuis l'arrivée des Espagnols en 1492 sur le continent qui allait devenir le Nouveau Monde, ce que ceux-ci crurent déceler de prime abord dans la nature des habitants qu'ils y ont rencontrés est ensuite resté pour eux le symbole de leur infériorité. Cette fausse impression a ensuite été renforcée par les multiples exemples rapportés dans les récits des prêtres et des religieux accompagnant les nombreuses expéditions : puisque les populations habitant ce nouveau continent n'étaient pas chrétiennes, on les a définies comme « sauvages » ou « sans âme » et on les a immédiatement jugées comme étant inférieures. La Colonie instaura en Amérique du Sud — surtout depuis l'arrivée des frères Pizarro — un système d'exploitation de la main d'œuvre locale et il fallut, pour permettre la soumission de vastes populations, utiliser la force et une attaque frontale des valeurs, des formes d'organisation et des coutumes des populations originaires de ce continent qu'on a appelé l'Amérique.

Alors, l'image forgée des populations autochtones les montre comme inférieurs et sauvages.¹⁷⁶ Dans le cas bolivien, cette image a justifié une pratique juridique ségrégationniste dont j'ai discuté dans le chapitre III de cette thèse. À la base des pratiques discriminatoires et excluantes se trouve donc une représentation sociale négative de l'Indien, qui a délimité et déterminé les rapports sociaux entre autochtones et non-autochtones.

Dans ce chapitre, je discute de ce construit social, c'est-à-dire de l'image négative de l'Indien – justifiant le racisme –, comme un pivot des rapports sociaux de pouvoir et comme un déni de reconnaissance. Ce que j'entends par exclusion imaginaire est la mise à l'écart des individus à travers une représentation négative de ces derniers. L'imaginaire est compris comme un ensemble de symboles et de signes qui peuvent affecter positivement ou négativement le vécu d'un individu ou d'une société. De ce fait, la symbolique de l'imaginaire collectif fixe les mentalités et les comportements des individus (Branisllaw Baczko : 1984 ; Cornelieus Costariadis : 1975; Mónica Quijano : 2007)¹⁷⁷. La reproduction de cet imaginaire se réalise à

¹⁷⁶ Les débats à l'égard de la « nature » de ces autochtones, que l'on a appelée « Indiens » de manière fautive, ont été nombreux. J'ai traité ce point dans mon mémoire de maîtrise où je discute de la question à travers le *Débat de Valladolid* (1550) entre De Las Casas et Sepúlveda: le premier défend les « Indiens » et prône leur affranchissement des formes d'esclavage instaurées par la Colonie, alors que le deuxième affirme que les « Indiens » ne peuvent pas avoir une âme puisque qu'ils sont loin de la croyance, et qu'on pouvait conséquemment les soumettre sans trop de remords.

¹⁷⁷ Quoiqu'il existe une vaste littérature sur l'imaginaire social et politique, je ne rentre pas dans des discussions théoriques autour de sa définition. Je n'ai pas fait appel aux auteurs ayant largement discuté sur l'imaginaire dont Lacan, Durand ou encore Laclau. Je me suis donnée une définition opérationnelle qui me permettra de discuter, d'une part, de la construction sociale de symboles, signes et discours qui ont un impact sur le vécu des individus. D'autre part, cette définition me permettra de voir dans quelle mesure ces symboles et signes se reproduisent d'un contexte à l'autre. Ainsi, le titre que j'ai choisi pour ce chapitre vise à rendre compte, non pas d'une discussion théorique sur le concept d'imaginaire, mais plutôt du vécu des individus en fonction d'un construit social - représentation sociale -, que je qualifierais aussi de culturel, et qui se permute et se reproduit selon les époques. Dans le cadre de ma thèse, j'utilise la notion d'exclusion imaginaire pour montrer la mise à l'écart des Indiens à partir de schémas de représentation négatifs. Je montre la « construction » de ces schémas principalement dans les figures utilisées en littérature et à travers certains discours des politiciens révélant des réminiscences coloniales. Les œuvres des auteurs que j'analyse transcendent les époques

travers différents moyens (socialisation, pratiques écrites ou symboliques) qui tendent à figer les rapports entre individus et entre groupes. En ce sens, l'imaginaire collectif sur l'Indien vise, en général, à montrer un être brutal, ignare, incapable, peu apte à la tolérance. Il s'agit d'une généralisation qui dépouille l'Indien de sa nature subjective. Cette représentation sociale de l'Indien a eu des conséquences néfastes pour les nations et populations autochtones de la Bolivie. Bien que les processus d'homogénéisation et de démocratisation culturelles initiés avec la révolution nationaliste de 1952 ont en partie transformé le régime d'exclusion ethnique et culturelle de l'État oligarchique (citoyenneté et éducation), il n'en reste pas moins que l'acquisition des capitaux culturels de la part des groupes autochtones est restée contrainte à l'acquisition obligatoire d'une langue étrangère et aux règles culturelles monopolisées par les collectivités métisses – urbaines. Cela a réactivé de nouveaux mécanismes édulcorés d'exclusion ethnique (Garcia Linera : 2010) et politique à l'égard des autochtones. La violence symbolique (Bourdieu : 1979) dans les rapports quotidiens relève alors de l'imposition de la culture dominante (capitaux culturels des élites) créant une nouvelle situation asymétrique entre autochtones et non-autochtones.

Les idéologies importées du vieux continent ont marqué l'imaginaire des gouvernants qui ont forgé les politiques de la « nation » bolivienne. Ce n'est pas le cas seulement en Amérique latine, à plus forte raison au XIX^e siècle et lors de grandes révoltes contre la colonie espagnole : les héros de l'Indépendance se nourrissaient des idéaux inspirés par la Révolution française. Dans ce chapitre, j'introduis les propos de deux figures clés de cette période, Gabriel René Moreno et Alcides Arguedas, deux écrivains qui joueront un rôle important sur la scène politique et intellectuelle en Bolivie, à la fin du XIX^e siècle et au début XX^e. Bien que

et contribuent à réaffirmer l'infériorité de l'Indien à travers les discours des Blancs-métis. Les qualificatifs dont nous parlerons plus bas sont un petit exemple de cette exclusion basée sur ces schémas négatifs de l'Autre.

ces figures puissent sembler anachroniques, elles constituent, à mon avis, le référent qui a été utilisé et prennent une nouvelle signification dans les pratiques sociales d'aujourd'hui. Il est vrai que les schémas de représentation de l'Indien se modifient selon le contexte : alors que, après les élections de 2005 où Evo Morales prit le pouvoir, la Révolution nationaliste interdisait l'usage du terme « Indien », le terme « Indien » fut utilisé à profusion et dans un contexte de bouleversement social créé par les groupes reliés aux différentes factions de la droite. La réactualisation des principes anachroniques comme la supériorité de la « race blanche » a été largement usitée par les groupes de la droite entre 2007 et 2008. On a même réactualisé la guerre civile de 1899 pour mobiliser les universitaires de l'Université Majeure de San Francisco Xavier à Sucre en 2007 et en 2008. C'est seulement après ces événements que fut promulguée (seulement en 2010) la Loi contre le racisme et tout type de discrimination. Enfin, on voit l'influence de ces auteurs dans les pratiques sociales et dans l'utilisation d'adjectifs à l'égard de l'Indien.

Néanmoins, on ne peut pas affirmer que le construit social négatif érigé à l'autel des principes du darwinisme social s'applique de la même manière qu'au XIXe siècle ou au début du XXe siècle. Au contraire, il a été revisité et réaménagé, même si, dans les esprits de certains groupes sociaux de la Bolivie, on doute encore de la capacité des autochtones à s'occuper des affaires publiques. Chaque fois qu'éclate une mobilisation ou une controverse, on doute — encore — des capacités d'Evo Morales.

4. L'imaginaire collectif : un construit négatif vers la racialisation de l'Indien

Zavaleta Mercado, dans son livre *Lo nacional popular en Bolivia*,¹⁷⁸ disait à juste titre que les idées du darwinisme social défendant la « suprématie d'un peuple sur un

¹⁷⁸ Zavaleta Mercado, René. 2008. *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz : Plural Editores (2a edición), p. 24-28.

autre » découlaient, selon les partisans de cette théorie, d'un processus « inévitable des lois biologiques de l'univers ». Il s'agissait pour Zavaleta Mercado d'un processus typiquement occidental visant à expliquer comment les sciences ont été imprégnées de cette idéologie, processus qui a contribué à la construction des paradigmes scientifiques et qui a influencé négativement le vécu des individus se trouvant en rapport de sujétion. Selon lui, en ce qui concerne particulièrement la Bolivie, les rapports sociaux de pouvoir entre autochtones et non-autochtones trouvent leur corollaire dans les préjugés fondés sur l'héritage darwiniste. En effet, disait-il, les élites ancrées dans une mentalité raciste coloniale « ont diffusé une grande supercherie : les peuples indigènes n'ont pas d'histoire »¹⁷⁹. Ces élites arguaient que ces peuples ne connaissaient pas l'État et le sens profond de ce qu'est l'identité de la nation. En raison de cette conception, il fallait les soumettre, les dominer.

Mais pourquoi parle-t-on du darwiniste social dans le contexte bolivien? Parce que précisément, cette conception s'est infiltrée dans toute la trame sociale bolivienne et a permis la structuration d'une représentation sociale de l'Indien justifiant les rapports asymétriques entre autochtones et non-autochtones. Le processus de construction de l'image négative de l'Autre (l'Indien) apparaît, comme je l'ai déjà mentionné dans le chapitre II, avec la colonie, mais il se déploie et est légitimé dans le récit des élites sur la nation, notamment au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle.

Dans le processus de construction de l'État-nation, où l'on oppose « la barbarie » (l'Indien) à « la civilisation » (progrès), on voit l'instauration de dynamiques « classificatoires » et l'émergence d'un discours hégémonique entourant la configuration de la nation. Effectivement, en Bolivie, la « consolidation » de l'État-nation a été le résultat du projet spécifique d'une élite qui, ayant résolu les querelles

¹⁷⁹ *Op. cit.* p. 25.

et disputes internes entre régions et axes des pouvoirs (Chuquisaca contre La Paz) — ce dont j'ai fait également mention dans mon chapitre II —, se donne comme objectif l'instauration d'une république... moderne. Ainsi, au XIX^e siècle, en Bolivie comme en Amérique latine, les idées sur la race, la culture et le progrès sont au centre des préoccupations des instances au pouvoir. Depuis la Bolivie, ces idées que nourrissent les gouvernants (dont nous verrons pour certains le point de vue un peu plus loin) vont constituer l'idéologie justifiant la ségrégation des autochtones, et même leur élimination comme ce fut le cas en Argentine¹⁸⁰. Il devient alors évident pour les gouvernants qu'une nation ne peut se construire avec une population « barbare ». La présence de nombreuses populations indiennes crée une situation d'embarras permanent, sinon de refus du côté des gouvernants. Ils blâment l'Indien parce qu'il est le responsable de la stagnation du pays en termes économiques et culturels. Ces élites justifient quotidiennement le stigmate de l'Indien, qui souffre alors d'un processus « d'étiquetage »¹⁸¹ qui empêchera son « intégration » au début de la république, au XIX^e siècle, par les écrits transmis à travers les *pasquines*¹⁸² et les

¹⁸⁰ Comme le signale très pertinemment Maristella Svampa, « les penseurs latino-américains ont été des lecteurs attentifs de Comte, Spencer et Michelet... ou de Le Bon... », Svampa, Mariestella. 1994. *El dilema argentino. Civilización o barbarie*. Buenos Aires : El cielo por Asalto/Imago Mundi, p. 33.

¹⁸¹ Le processus d'étiquetage est un processus social complexe qui peut aller d'une interprétation simple, qui ne porte pas de préjudice, à une interprétation qui peut conduire à la stigmatisation et à la discrimination d'un individu ou d'un groupe. La stigmatisation suppose qu'un individu ou un groupe se trouvent marqués, étiquetés. La stigmatisation réduit l'identité de l'individu à une seule facette de son existence. Ainsi, l'étiquetage de l'Indien est un processus historique dans lequel il se voit appliquer l'étiquette de « déviant » et où son vécu stigmatisé empêche son intégration sociale (Becker 1963; Dorais 1998; Goffman 1975). Je n'abonderais pas dans le sens de cette discussion qui met au premier plan le concept de déviance. Gardons simplement l'idée que l'Indien, dans ce processus historique de construction de la nation, se voit attribuer une série d'étiquettes qui figent sa socialisation et réduisent sa nature.

¹⁸² Les *pasquines* étaient une sorte de pamphlet. Pendant la colonie, et surtout pendant les premières années de la république, on les utilisait pour émettre une critique envers le gouvernement ou une personne. Il s'agissait en fait d'une sorte d'écrit souvent très caustique et qui servait à régler ses comptes.

journaux, et par la suite au XX^e siècle par la diffusion des positions officielles à l'égard de ces populations à travers les journaux et les radios. Svampa souligne ceci :

« Le problème qui s'est présenté face aux perspectives des réformateurs hispano-américains fut que le progrès se confrontait à un passé difficile à éradiquer – il comprenait certaines traditions et une mémoire sociale dont les effets étaient néfastes face à la nouveauté ». ¹⁸³

En effet, en Amérique latine, le passé apparaît comme étant non seulement celui hérité des formes coloniales, mais surtout celui qui résulte des cultures autochtones. Mais ces cultures autochtones sont vues comme un empêchement au progrès. On assiste alors à la mise en place de l'Indien comme force réelle et menaçante envers les valeurs républicaines et conséquemment envers le progrès. La « barbarie » a également un espace géographique : elle se situe dans la région rurale alors que le progrès, lui, se trouve dans les villes. De là émerge aussi l'imaginaire, qui sera nourri par la crainte que cette « barbarie » puisse envahir la région urbaine :

« Certainement, la bourgeoisie qui a construit les différents états nationaux accède au pouvoir au nom du progrès, mais la source de légitimation de ce pouvoir ne sera pas le peuple contre lequel on a lutté et qu'elle a stigmatisée comme la barbarie. Le progrès, la civilisation promise seront en même temps la matrice de ce pouvoir ainsi que le principe à travers lequel on va exclure la barbarie ». ¹⁸⁴

¹⁸³ El problema que se presentó ante las expectativas de los reformadores hispanoamericanos fue que el progreso se enfrentaba a un pasado difícil de erradicar, que comprendía ciertas tradiciones y una memoria social, cuyos efectos eran nefastos en su encuentro con lo nuevo ». Svampa *Op. cit.* p. 33-34. (Traduction libre).

¹⁸⁴ « Ciertamente la burguesía generadora de los distintos Estados nacionales accede al poder en nombre del progreso, pero la fuente de legitimación de ese poder no será ese pueblo contra el cual se ha luchado y que ella ha estigmatizado como la barbarie. El progreso, la civilización prometida serán, al mismo tiempo, la fuente de ese poder así como el principio en nombre del cual se excluirá la barbarie. » *Op. cit.* p. 37. Traduction libre. En Bolivie, l'imaginaire des habitants des classes moyennes et de la bourgeoisie de La Paz se construit sur le *cerco* – le siège – rappelant le siège de Tupac Katari et ses quarante mille hommes en 1781. Ce mouvement autochtone visait à obtenir son indépendance de la colonie. Les autorités coloniales mirent deux ans pour finalement anéantir ce siège grâce aux renforts envoyés depuis Buenos Aires.

Ainsi et comme le signale Svampa, la mission civilisatrice des élites a consisté à générer un système dans lequel on lutte de manière permanente contre un adversaire interne, l'Indien. Les nombreuses constitutions de la Bolivie, dans lesquelles on a limité l'accès à la citoyenneté pour les Indiens, sont un pâle reflet de ce qu'a été le contrôle social, souvent violent, auquel furent soumis les autochtones. L'attitude des groupes dominants, à différents moments de l'Histoire, montre clairement le désir de détacher l'Indien de la vie nationale.

Le fait de détacher l'Indien de la construction de la nation met en évidence la négation, de la part des élites, de ce que Zavaleta Mercado a appelé « l'homme national ». Ainsi, selon cet auteur, nulle part ailleurs qu'en Bolivie on n'a vu une condamnation aussi radicale que dangereuse de l'homme national, car, pour lui, l'homme national est aussi l'Indien (générique, bien entendu). En ce sens, les propos des personnages de la littérature et de la vie politique illustrent sans contredit l'image projetée par cette idéologie qui a permis de figer l'Indien lui-même, ainsi que tout ce qui est issu de lui (culture, langue, habits, entre autres), le condamnant à une vie « souterraine », une vie « en marge ». Une « marge » qui supposait tout de même que les autochtones payent des redevances¹⁸⁵ ou des tributs pendant la colonie et pendant une bonne partie de la vie républicaine. Ainsi, l'autochtone est « objet » de travail (exploitation des mines ou travaux agricoles dans les champs appartenant aux propriétaires terriens)¹⁸⁶. Dans ce système de gouvernance s'opère alors une

¹⁸⁵ En effet, dès les débuts de la colonie, les autochtones ont contribué au roulement de l'État (argent, or et travail). Pendant la République et jusqu'en 1948, les redevances des Indiens au fisc et aux propriétaires terriens étaient obligatoires, surtout en travail. Toutefois, comme le signale Xavier Albó, le service militaire obligatoire pour les autochtones, instauré au début du XX^e siècle, constitue une nouvelle forme de tribut que les autochtones-hommes (en particulier) doivent à l'État. Mais ce tribut permet aussi l'acquisition de la citoyenneté. Xavier Albó. 2006. *Ciudadania etnico-cultural*. Documento de trabajo publicado con autorizacion de la Corte Nacional Electoral. Bolivia. p. 34.

¹⁸⁶ Hans-Joachim Köning (ed.) en coll. Christian Gros, Karl Kohut, France-Mrie Renard Casevitz. 1998. *El indio como objeto y sujeto de la historia latinoamericana, pasado y presente*. Frankfurt / Madrid : Vervuet; Iberoamericana, p. 60.

ségrégation —dont le corolaire est le racisme— envers l'Indien et un « étiquetage quotidien », comme je l'ai déjà dit, dont la conséquence est sa subordination sociale. L'étiquette apposée à l'Indien permet de renforcer son rôle subalterne dans les structures et les stratégies de justification qui systématisent le discours raciste.

En fait, le racisme exprimé à l'égard de l'Indien se ravitaille d'un imaginaire social appris et transmis de génération en génération. Puisque le racisme est un processus d'apprentissage idéologique, il est transmis par les parents, par l'école, et par les moyens de communication, entre autres procédés. Teun A. Van Dijk¹⁸⁷ affirme que ce processus d'apprentissage est surtout discursif et se transmet donc dans la conversation et les récits de tous les jours, les livres, la littérature, les films, les nouvelles, les émissions de télévision ou les études scientifiques.

À juste titre, Van Dijk assure qu'il ne s'agit pas en Amérique latine d'une simple question entre Blancs et non-Blancs, mais plutôt d'une subtile échelle des formes d'être plus au moins européen, africain ou indigène. Tout ce qui est plus proche du « Blanc », ou ce qui est « plus blanc », est associé à un prestige majeur et à un statut majeur, qui aboutissent naturellement à plus de pouvoir et à une meilleure position socioéconomique.¹⁸⁸

Dans ce sens, les groupes s'arrogent le droit de savoir tout de *l'Autre* à travers la propagation de discours rapportant une grande variété de faits. Ces groupes expriment de manière subtile et complexe une pensée raciste avec des bases idéologiques qui

¹⁸⁷ Van Dijk, Teun A. (coord.). 2007. *Racismo y discurso en América latina*. Barcelona : Gedisa editorial, p. 25

¹⁸⁸ Van Dijk, Teun A. (coord.). 2007. *Idem*.

mettent l'emphase sur 1) les aspects négatifs de l'Autre; 2) les aspects positifs du Nous qu'on magnifie; 3) la négation des aspects positifs de l'Autre; et 4) la négation des aspects négatifs du Nous. En fait, selon Van Dijk, ces aspects s'imbriquent aussi bien de manière visuelle ou auditive que formelle et génèrent des significations et des actions concrètes.

Ainsi, les discours racistes oraux ou écrits préfèrent mettre l'emphase sur les aspects négatifs de l'Autre qui, dans le contexte bolivien, s'expriment par exemple par l'affirmation de la fainéantise, la violence, l'alcoolisme, la tribalité, le millénarisme et la perfidie de l'Indien, ou encore à travers ses difficultés idiomatiques (car les individus qui ont une langue indigène utilisent en général des constructions syntaxiques de langue espagnole jugées déficientes)¹⁸⁹. On l'oppose au Nous qui est moderne, avancé, démocratique, tolérant, et généreux. Le Nous est toujours positif. Or, les aspects négatifs du Nous, et plus précisément en ce qui a trait au racisme, aux préjugés ou à la discrimination, sont minimisés en leur opposant les aspects positifs. En aucun cas, à moins qu'il ne s'agisse d'un dissident ethnique comme le dit Van Dijk, les élites ne mettront l'emphase sur les aspects positifs de l'Autre (l'Indien). On ne dira jamais que l'Autre contribue par exemple à l'économie ou à la diversité culturelle du pays. Ce très bref examen sur le discours raciste montre tout de même que les peuples autochtones, non seulement en Bolivie, mais plus largement en

¹⁸⁹ Pour García Linera, les difficultés linguistiques éprouvées par les autochtones ont servi comme élément classificateur pour identifier, sanctionner ou dévaluer leurs efforts. Cela a selon lui créé un marché linguistique dont la partie supérieure qui a accès au poste de décision étatique est occupée depuis longtemps par les personnes parlant espagnol de longue date. Au contraire, le pôle stigmatisé est aux antipodes de cette hiérarchie, correspondant aux personnes dont la langue maternelle est une langue autochtone. Au milieu se trouvent les personnes qui manient le castillan, mais qui parlent également une langue autochtone, et se partagent en ceux qui savent écrire et parler le castillan et les autres. Il s'agit, selon García Linera, d'un système complexe d'avancement échelonné. De façon similaire, le même système complexe s'applique aux pratiques culturelles. García Linera, Alvaro, « Autonomías indígenas y Estado multicultural. Una lectura de la descentralización regional a partir de las identidades culturales ». La Paz : FES-ILDIS, p. 7-8, 2010.

Amérique latine, sont représentés, d'une part, comme des ignares (*incivilizados*) et sont associés, d'autre part, au primitivisme ou à la barbarie puisque, selon les groupes au pouvoir, ils vivent dans « une autre époque ».

En Bolivie, sont habituelles les références à l'infériorité de l'Indien en termes d'aptitudes (il n'est pas capable, car ignare, il parle mal le castillan ou il ne connaît pas la démocratie), de condition sociale (il est pauvre parce qu'il n'a pas déployé l'effort nécessaire pour se déplacer dans l'échelle sociale), de déviance (il est ivrogne, violent, il s'écarte toujours des règles, il est perfide, méchant) ou de référence au *faciès* (il n'est pas beau, il est de petite taille, il a les cheveux noirs et trop raides, on le compare à un animal).¹⁹⁰

Ces préjugés trouvent leur justification dans une racine commune, celle de la « tentation raciste »¹⁹¹, définie ainsi :

« [...] toute théorie qui met en valeur les différences biologiques et/ou culturelles, réelles ou imaginaires au profit d'un groupe et au détriment d'un autre, afin de justifier une agression et un système de domination basé sur la supériorité d'un groupe sur un autre ».¹⁹²

¹⁹⁰ *Rapport sur le racisme* commandé par le bureau de l'Ombudsman de la Bolivie en mai 2008 suite aux événements vécus par des autochtones du département de Chuquisaca et où ils ont échappé à un lynchage. Les élites de Sucre ont organisé des groupes de chocs, issus des populations autochtones et métisses vivant dans les quartiers périphériques de la ville de Sucre, qui ont perpétré des actes de violence sur leurs propres ancêtres. Calla Pamela et Albarracin, Waldo et al. 2008. *Obervando el Racismo*. La Paz : Defensoria del Pueblo/Univesidad de la Cordillera.

¹⁹¹ Christine Delfour. *Op. cit.* p. 99, dont j'emprunte le terme.

¹⁹² Cette définition est tirée de la Loi contre le racisme et toute forme de discrimination de la Bolivie. Octobre de 2010. *Gaceta de Bolivia*. Cette loi est sans doute une des lois qui va contribuer à enrayer en partie les pratiques racistes et discriminatoires dans le pays. Dans mon article publié dans le bulletin de l'Observatoire contre le racisme, j'affirme qu'il s'agit d'un pas important vers la reconnaissance des peuples autochtones et des minorités en Bolivie. Il s'agit de ma traduction. *Bulletin de l'Observatoire international sur le racisme et les discriminations*, vol. 7, no 2, Automne 2011, p. 5-7.

Tout au long de la construction de la nation bolivienne, on s'est posé des questions par rapport à la nature de cet individu appelé par erreur Indien. Mais, on s'est surtout posé la question de savoir si on devait construire la « nation » bolivienne avec ces Autres qu'on avait du mal à saisir. Nombreux ont été les discours et les justifications des hommes politiques et des intellectuels du pays. Je reviens ici sur quelques propos marquant non seulement une attitude discursive, mais surtout une forme de pensée qui se justifie et se déploie avec un argument rationnel.

Par exemple, Mariano Baptista, président de la Bolivie de 1892 à 1896, affirmait que « la classe cultivée et chrétienne, celle qui vit dans une atmosphère de civilisation, ressent envers les *Aymaras* un grand effroi »¹⁹³.

Par ailleurs, un écrivain bolivien notable, Gabriel René Moreno (1834-1908)¹⁹⁴, tenait pour acquis que Métis et Indiens étaient des subalternes et cela « à cause des cellules qui contribuent à élaborer une nature pernicieuse et un esprit inadéquat ».¹⁹⁵ En faisant référence à l'Indien issu de la culture Inca, il disait que celui-ci était « sombre, répugnant, farouche, servile, stupide et sordide ». Dur regard sur l'Indien! C'est un regard qui dévoile le refus du groupe dominant à accepter les Indiens et qui dénote également le racisme de l'époque.

¹⁹³ Tiré de Zavaleta Mercado. 2008. *Lo nacional popular en Bolivia*. La Paz : Plural Editores. Segunda Edición, p. 139. Traduction libre.

¹⁹⁴ L'université publique de la ville de Santa Cruz porte le nom de cet écrivain. (Université Gabriel René Moreno).

¹⁹⁵ *Op. cit.* p. 142-143.

Ces hommes politiques et hommes de lettres étaient convaincus que les nations voisines avaient pu se développer parce qu'elles étaient majoritairement blanches, ou plus européennes, et l'on prenait surtout comme exemple le développement de l'Argentine. Ainsi, Gabriel René Moreno cherche une explication biologique pour justifier l'inaptitude des populations andines à exercer la « souveraineté nationale ». Pour lui, seule la « race blanche » est apte à exercer la démocratie, car le Métis et l'Indien sont enclins à « l'anarchie ».

Les arguments déployés par les intellectuels et la classe politique montrent qu'ils étaient, comme le souligne Zavaleta Mercado, farouchement convaincus de leur supériorité. Certains auteurs prônaient même l'extinction de cette race « inférieure ». En effet, José Manuel Pando (1899-1904), président de la Bolivie, se questionnait ainsi : « Combien d'argent faut-il pour éduquer les Indiens, combien de temps faut-il encore pour les élever? Cette tâche va être irréalisable... Il serait plus pratique de les *éliminer!!* ». ¹⁹⁶ Il précise sa position en affirmant ceci : « les Indiens sont des êtres inférieurs et leur élimination n'est pas un délit, mais plutôt une "sélection naturelle", dure et répugnante, mais qui s'impose par les nécessités de l'industrie » ¹⁹⁷. Il en rajoutait même en disant que « le problème avec cette race de sauvages paraît négativement résolu : le cerveau exigü de l'Indien ne peut pas, même avec la culture, se développer comme un muscle... » ¹⁹⁸.

Une fois constatées l'exigüité de « l'intelligence » de l'Indien et l'impossibilité de la changer, la servitude « nécessaire » et salutaire a été mise en place! Ce président

¹⁹⁶ *Idem.* p. 140. C'est moi qui mets l'accent. Il s'agit de ma traduction.

¹⁹⁷ *Idem.* p. 141.

¹⁹⁸ *Idem.* p. 142.

était l'allié de Zarate Willka, l'Indien dans la guerre civile fédérale de 1899 qui opposait fédéralistes (l'axe de La Paz et alliés) contre unitaristes (l'axe de Chuquisaca et alliés). Les Indiens dirigés par Zarate Willka crurent que Pando allait leur retourner leurs terres communautaires et reconstituer les ayllus. Ils furent au contraire utilisés pour anéantir les intérêts du groupe conservateur du sud qui prônait l'unité du pays, ce que j'ai déjà signalé dans mon chapitre II.

La classe politique admirait les nations voisines, l'Argentine et le Chili, parce qu'elles étaient des sociétés *européennes*. Ces nations voisines avaient construit leurs sociétés en fonction d'une portion minime de leur population (minorité qui s'impose à la majorité). Dans le cas bolivien, la situation est d'autant plus invraisemblable, car, si l'on ne procède pas à l'extermination de l'Indien comme ce fut le cas en Argentine (*Campaña del desierto*¹⁹⁹), on procède à sa ségrégation et à sa marginalisation, tout en l'utilisant quand même, comme je l'ai déjà expliqué, comme main-d'œuvre, tantôt dans les *latifundiums*, tantôt dans les mines, longtemps sans protection ni salaire minimum, et plutôt en qualité d'esclave.

Dans la sous-section suivante, je reviens de manière un peu plus détaillée sur l'œuvre d'Arguedas. Pourquoi Arguedas? Parce qu'il a été une des figures marquantes de la littérature bolivienne et de la politique — il était ambassadeur de la Bolivie — et qu'il a influencé les classes politiques. Arguedas est incontournable...

¹⁹⁹ Il y a eu une campagne militaire de l'armée argentine en 1879, contre les peuples de culture mapuche et tehuelche dans l'objectif d'exercer une véritable domination sur les territoires appartenant à ces cultures. Ces peuples furent presque exterminés et, à tout le moins, dépouillés de leurs territoires.

4.1 Arguedas : l'Indien figure de la maladie

Par ailleurs, si, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, les débats concernant l'Indien font rage et si les thèses concernant l'Indien sont nombreuses, il faut cependant dire que certaines se démarquent plus que d'autres, dans la mesure où elles auront une influence majeure sur la vie sociale et politique du pays. Alcides Arguedas²⁰⁰, écrivain et homme politique, déçu par les pertes territoriales vécues par la Bolivie, en particulier celle du Pacifique gagnée par le Chili en 1879, considère dans son livre *Pueblo enfermo 1909* (Peuple malade) que la nation est perdante et qu'elle est « maudite parce que peuplée d'une majorité d'Indiens », lesquels « sont alcooliques, paresseux et incapables de défendre le territoire national ». Pour Arguedas, l'Indien et l'inconscience se trouvent sur un pied d'égalité.

« Dans la région appelée *interandina* végète depuis des temps immémoriaux l'indien aymara, sauvage et farouche; comme une bête de la forêt, il succombe à ses rites gentils et à la culture de ce sol aride, dans lequel et sans doute se terminera sa race, le plus tôt possible ». ²⁰¹

C'est une nécessité impérieuse de décrire l'Indien en mettant l'accent sur ses aspects négatifs et en se plaignant du manque de sang étranger – il faut lire blanc – qui aurait pu favoriser le progrès du pays.

« S'il n'y avait pas eu une prédominance de sang indigène, le pays aurait donné une orientation consciente à sa vie depuis le début, adoptant toute sortes de perfections dans l'ordre matériel et moral et, il serait aujourd'hui au même niveau que beaucoup de peuples plus favorisés par les courants migratoires venus du Vieux continent » (Arguedas : 413)²⁰².

²⁰⁰ Alcides Arguedas. 1967. *Pueblo enfermo* (1910). La Paz: Ediciones Puerta del Sol. Voir aussi du même auteur, 1975. *Historia general de Bolivia (el proceso de la nacionalidad)*. La Paz : Gisbert & Cia. S.A, p. 14. (Traduction libre).

²⁰¹ Deuxième chapitre intitulé « Psychologie de la race indienne ». *Op cit.* p. 412. (Traduction libre).

²⁰² « De no haber predominio de la sangre indígena, desde el comienzo habría dado el país orientación consciente a su vida, adoptando toda clase de perfecciones en el orden material y moral, y

Ici, Arguedas ne fait qu'expliquer son désarroi par rapport à l'absence d'une population européenne. Celle-ci aurait pu selon lui contribuer au développement du pays à tous points de vue. Arguedas renchérit dans ce sens :

« L'aspect physique des plaines [...] a modelé l'esprit de manière étrange. On voit chez l'homme de l'Altiplano la rudesse du caractère, les sentiments arides, l'absolue absence de conditions esthétiques. L'état d'esprit n'a de forces pour rien, si ce n'est pour se fixer dans la persistance de la douleur. On parvient à une sinistre conception pessimiste de la vie [...]. Telle est l'éthique qui se dégage d'une telle région et entre hommes qui ont perdu les meilleurs de leurs qualités ». (Arguedas : 415)²⁰³

Ainsi, les « anomalies » issues des communautés andines peuvent se « réparer » de temps en temps lorsqu'on descend dans les régions plus basses du pays (le piémont amazonien), où les habitants auraient des caractéristiques phénotypiques « plus douces, plus pures et des teints plus clairs ». Arguedas dit qu'à mesure que l'on descend de la montagne on aperçoit « [...] des visages d'aspects sympathiques et même jolis, chez les femmes » (Arguedas : 146).

Mais la représentation de l'Indien des Andes ne s'arrête pas là, Arguedas dit que l'Indien :

« [...] aime sa terre, le patelin où il est né, jamais il n'abandonne son foyer [...]. Il est craintif et méfiant, féroce par atavisme, cruel, faible, misérable, voleur; il ne parvient pas à avoir de la passion [...]. Tout ce qui ne le touche pas

estaría hoy al mismo nivel que muchos pueblos más favorecidos por corrientes migratorias venidas del viejo continente ». *Op. cit.* p. 413. Il s'agit de ma traduction.

²⁰³ Alcides Arguedas *op. cit.* p. 415. Traduction libre. « El aspecto físico de la llanura [...] ha moldeado el espíritu de manera extraña. Nótese en el hombre del altiplano la dureza de carácter, la aridez de sentimientos, la absoluta ausencia de afecciones estéticas. El ánimo no tiene fuerzas para nada, sino para fijarse con persistencia en el dolor. Llegase a una concepción siniestramente pesimista de la vida [...]. Tal es la ética que se desprende de una región así y entre hombres que han perdido lo mejor de sus cualidades ». Il s'agit de ma traduction.

de près, il le regarde avec de la passivité soumise [...] et vit sans enthousiasme, sans désirs, dans un quiétisme qui est propre de l'animal » (Arguedas : 418)²⁰⁴.

Plus on lit le livre d'Arguedas et plus on constate que l'Indien est un « dégénéré », qu'il souffre d'« éclats de violence atroce » et que, au plan sexuel, il perd « ses qualités viriles après une défaite » (Arguedas : 428). Alors, comme toute race inférieure, l'Indien « cherche sa défense dans les vices féminins du mensonge, de l'hypocrisie, de la simulation et la tromperie » (Arguedas : 429). On voit se dépeindre également un déni des femmes, mais cela je n'en discuterai pas dans ce travail.

Mais Arguedas ne représente pas seulement l'Indien de cette manière, il dira aussi que la race blanche du pays ne porte pas en elle « la masse pure de son sang ». Cela fait d'elle une race incapable de déployer ses énergies. On voit que l'Indien et le Blanc souffrent du « mal du monde où ils ont nés ». Le produit de la fusion entre les deux, le Métis, devient la « classe » dominante « par malheur en Bolivie ». Arguedas affirme en effet ceci :

« L'histoire de ce pays, est, en synthèse, celle du *cholo* dans ses différentes formes (incarnations), qu'il soit gouvernant, législateur, magistrat, industriel ou homme d'entreprise [...]. La nation éloignée de la mer et enfermée dans le Continent par la muraille des Andes n'a pas eu la possibilité que l'élément ethnique se modernise au contact de gens d'autres races [...] plusieurs peuples de la côte [...] offrent une homogénéité enviable » (Arguedas: 439).

Comme la race métisse est majoritaire, elle gouverne alors avec « sa manière spéciale d'être et de concevoir le progrès » et a retardé le « mouvement de progression de la République » (Arguedas : 440). L'enfermement du pays (muraille des Andes et éloignement de la mer) n'aide pas non plus au « renouvellement » de « l'élément ethnique ».

²⁰⁴ *Idem.* p. 148.

Arguedas, dans son diagnostic sur la maladie de ce peuple, dit que la « petitesse de la vie sociale et politique du *cholo*, » en l'occurrence le Métis, « se manifeste dans la facilité à être manipulé et, pire encore, dans son *égalitarisme barbare* » (Arguedas : 437). Il fait notamment référence aux tendances « néfastes » de gauche, propres à la psychologie métisse, et dont le but est la démagogie. Il se réfère ici au grand « bouleversement communiste » (Arguedas : 604).

Arguedas constate que le peuple est malade et, ce faisant, dresse un diagnostic dramatique de la nation parce qu'elle possède une composante indienne qui s'est mélangée à l'espagnole, produisant une sorte d'être méprisé : le Métis ou *cholo*. D'ailleurs, pour Arguedas, Hitler avait raison, puisque « personne plus que lui n'a mis en alerte contre le danger du métissage (*mestización*) des peuples » (Arguedas : 612). Une nation malade à cause de l'« impureté » de sa composition ethnique.

Arguedas fait partie de cette élite qui affirme, en s'inspirant de l'Argentin Faustino Sarmiento²⁰⁵, que la manière d'être des peuples hispano-américains diffère selon la quantité et la qualité de sang indigène. Ainsi, comme le dit Miguel Gomes²⁰⁶ (2005-06) : « l'animalisation, réification ou féminisation systématique de l'indigène ou du Métis fait partie de l'ancienne tradition hispanique ». Pour Gomes, le dialogue

²⁰⁵ Sarmiento, Domingo Faustino. 2002. *Obras selectas (Facundo, Recuerdos de provincia, Artículos, ensayos y discursos, Viajes por Europa, África y América)*. España : Espasa (Edición de Diana Sorensen).

²⁰⁶ Extrait tiré de Miguel Gomes, « El ensayo enfermo : Alcides Arguedas y la radiología ». *Cuadernos del CILHA*, n° 7-8, p. 18. Dans mon mémoire de maîtrise, j'ai également traduit des extraits de Ginés de Sepúlveda et de Vitoria.

doctrinal — *Democrates secundus* — de Juan Ginés de Sepúlveda (1490?-1573) le démontre clairement :

« Revenons à notre discussion, s'il est juste que les meilleurs, par nature, coutumes et lois, gouvernent sur les inférieurs, tu comprendrais, Léopold, si tu connaissais les coutumes et la nature de l'un et l'autre peuple, que les Espagnols gouvernent avec beaucoup de justice les barbares du Nouveau Monde et ses îles. Ceux-ci, en prudence, intelligence et toutes sortes de vertus, sont inférieurs aux Espagnols aussi bien que les enfants aux adultes, les femmes aux hommes, les cruels et inhumains aux extrêmement dociles [...] » (Gomes : 2005-06)

Cette ancienne tradition permet de faire éclore une nouvelle manière de voir l'Indien. L'analyse d'Arguedas n'est pas loin de l'héritage légué par les Espagnols et est caractéristique de la fin du XIX^e siècle et des débuts du XX^e.

L'opinion populaire sur l'Indien est tellement généralisée qu'un secteur important de la population urbaine appartenant à la classe moyenne et bourgeoise y adhère. Peu nombreuses sont les voix, mais non les moindres, qui se lèvent contre cette idéologie régnante dans le pays : Franz Tamayo²⁰⁷ et Daniel Sanchez Bustamante²⁰⁸ défendent l'Indien et affirment qu'il n'est pas la cause du mal national ni le responsable du sous-développement. L'Indien, disent-ils, est propriétaire légitime de la terre, il doit

²⁰⁷ Franz Tamayo. 1975. *La creación de la pedagogía nacional (1910)*. La Paz : Edición del Sesquicentenario.

²⁰⁸ Daniel Sanchez Bustamante. 1920. *Bolivia su estructura y sus derechos en el Pacífico* (2^a edición corregida y aumentada). La Paz : Arno. Mais aussi, dans *Las bases para el impulso de la educación nacional*, Sanchez Bustamante embrassa le projet de créer une école normale pour préparer les éducateurs. La première école normale voit le jour à Sucre le 6 juin 1909 grâce à l'aide du Belge Georges Rouma. On établit pour la première fois une coéducation des deux sexes à laquelle les éléments conservateurs du pays vont s'attaquer virulemment. Après la création de cette école, Sanchez Bustamante va se pencher sur l'éducation des autochtones et l'éducation laïque (qui fit loi à partir de 1912). L'éducation autochtone fut mise de l'avant en fondant les Écoles normales rurales où l'on créait des enseignements spécialement pour l'éducation des Indiens. En 1914 fut organisée l'école de Umala et, en 1916 celle de Coloni. Voir pour plus de détails. Francovich, Guillermo. 1956. *El pensamiento boliviano en el siglo XX*. México : Fondo de cultura, p. 37-38.

être éduqué dans sa langue d'origine, mais il doit aussi se rapprocher des non Indiens. Franz Tamayo met cependant l'accent sur le poids politique que pourraient avoir les *cholos*²⁰⁹ éduqués dans le milieu urbain. Dans son livre *La pedagogía nacional*, il prône l'intégration de l'Indien à la vie nationale, principalement par l'éducation, et explique aussi qu'un siècle de vie républicaine aurait permis « l'américanisation » des Européens. Il disait ceci : « toutes nos idées sont blanches, mais nos cœurs sont métis »²¹⁰. La condition *sine qua non* pour construire un « pays solide », c'est de permettre l'intégration de l'Indien tout en gardant sa culture. L'Indien, dit Tamayo, doit apprendre à lire et à écrire pour pouvoir contribuer au développement de la « nation ». Dans ce contexte émerge aussi une autre tendance plus critique, celle de Tristan Maroff²¹¹ (1943) qui prône un « communisme » inspiré par les révolutions russe et mexicaine et revendique « la terre pour l'Indien et les mines pour l'État ». Maroff joue un rôle très important dans la mobilisation indigène et prône l'alliance entre travailleurs et paysans au sein du Parti Ouvrier. Maroff fut un critique aigu du traitement infligé aux autochtones. Pour lui, l'émancipation de ces derniers passait par une alliance entre les classes opprimées du pays. Cette thèse aura une influence majeure dans les années 50 pendant le processus nationaliste et va également

209 Le *cholo* est l'Indien qui vit dans le milieu urbain depuis plusieurs générations. Il est un métis qui a abandonné en partie sa culture rurale donc « indienne ». Dans la littérature nationale, on dépeint souvent le *cholo* de manière négative. Le *cholo* est également le produit de « l'impureté » parce qu'il n'est ni Indien ni Espagnol. Suivant Arguedas, le *cholo* est un « traître, un rusé ». On ne sait pas ce qu'il pense, il est un être « double » et capable de tout. Dans l'imaginaire collectif actuel, le *cholo* est dépositaire d'une image négative dans la mesure où il est vu comme étant un « vulgaire », un « sans classe », un sans culture, un mal élevé. La signification du *cholo* se réactualise et persiste. Le *cholo* a un comportement *birlocho* (kitch, ridicule et rusé). Je ne ferai pas ici un portrait du *cholo* car il pourrait être l'objet d'une thèse, je dirai seulement que Silvia Rivera Cusicanqui (1986) analyse « lo birlocho » à partir de l'image négative de la société sur ces individus. Par ailleurs, aujourd'hui, le collectif « Mujeres creando » revendique le *birlocho* comme un élément clé de l'identité féminine Bolivie, c'est-à-dire une identité métissée.

²¹⁰ Franz Tamayo, *op. cit.* p. 21.

²¹¹ Il s'agit en fait du pseudonyme de Gustavo Navarro, fondateur du trotskisme bolivien.

influencer les secteurs ouvriers. Mais elle n'aura jamais servi comme point de repère des politiques publiques à l'égard des autochtones.

En dépit du fait que j'ai utilisé des auteurs du XIXe et du début du XXe siècle pour montrer l'élaboration d'une image négative de l'Indien, le construit social se réactualise comme je l'avance plus haut. Arguedas a marqué l'imaginaire collectif (il a permis de le « théoriser ») à l'égard de l'Indien et du *cholo*, ce qui se reflète aujourd'hui dans l'utilisation des qualificatifs d'indien, de *cholo*, de *birlocho*, de *chota*, etc. Ces vocables renvoient à un univers rempli de sens dans lequel on marque les territoires symboliques et concrets de la vie quotidienne, laquelle est fondée dans un parcours différencié entre Blancs-métis et Indiens. Le cadre normatif, comme je l'ai expliqué, ne parvient pas à restreindre de manière effective les comportements racistes et discriminatoires à l'existence de l'Indien. Je l'explique dans le chapitre V.

4.2 L'Indien, « race maudite »²¹²

La représentation de l'Indien se renforce petit à petit à travers l'image négative avancée par Arguedas. On passe aux différentes variantes qui posent un regard bien ancré sur l'Indien. Les élites et les classes moyennes urbaines feront systématiquement appel aux conflits entre Indiens et Blancs pour renforcer l'image négative de l'Indien. L'actualité politique bolivienne fait d'ailleurs renaître les anciennes manières de voir l'Indien. Dans les conflits sociaux actuels, l'Indien est souvent décrit comme un sauvage violent et capable d'atrocités, tel que je l'ai montré

²¹² En septembre 2008, lors de la prise des institutions de l'État par les groupes dirigés par l'élite de Santa Cruz, la dirigeante Ruth Lozada du Comité civique de Santa Cruz (financé par les gens d'affaire principalement liés à l'agro-industrie, les multinationales du pétrole et les fermiers) s'exclamait dans un discours devant des milliers « d'insurgés » contre le gouvernement d'Evo Morales : « Indiens, race maudite, allez-vous-en. Vous n'avez rien en commun avec nous, les Blancs, nous sommes des gens de bien et nous avons des valeurs différentes des vôtres. Vous êtes des voleurs, des ivrognes... Qu'est-ce qu'on peut s'attendre d'un maudit Indien, et je le dit avec mon cœur, car je n'ai pas peur de lui, un *colalero*, un syndicaliste, qu'est-ce qu'on peut espérer de ce type qui ne sait rien ? » Discours du 25 août 2008 à la *Plaza 24 de septiembre*, au centre-ville de Santa Cruz, et où pendant des mois les Indiens furent expulsés et interdits de séjour. La propagande déployée alors par les groupes d'intérêts de la « *Media Luna* » (élites réunies à l'Est du pays et dont le but était de déstabiliser le gouvernement) a été largement diffusée par *youtube*, les journaux, dont *El Mundo* appartenant à un membre du comité civique, *La Razon*, *El deber* et par les canaux de télévision.

Voir <http://www.youtube.com/watch?v=J4IBbBeEXv4>. Ces groupes utilisent un langage violent, mais accusent le gouvernement de faire preuve de violence. Consulté le 22 février 2012.

Voir aussi <http://www.youtube.com/watch?v=J4IBbBeEXv4>. On s'exprime dans cette deuxième vidéo de musique avec un langage cru et des insultes comme « la révolte de la nation *camba* » (la nation *camba* s'oppose à celle des Indiens) très différente de la nation *colla* et donc indienne. Mais la composition d'images est faite en utilisant les photos des autochtones, agressés justement par les groupes de choc alliés à la nation *camba*, au Comité civique de Santa Cruz et aux autres groupes de chocs néo-fascistes de la région, réunis dans la Phalange socialiste bolivienne. Consulté le 22 février 2012.

Dans une troisième vidéo http://www.youtube.com/watch?v=7Q1d59tj_Pw&feature=related, les groupes oligarchiques de cette région s'opposent en mettant l'accent sur les traits négatifs de la nation bolivienne, surtout en termes culturels. Ces traits négatifs sont le caractère indien des cultures andines et des vallées qu'ils opposent à la supériorité de la « race blanche », supérieure culturellement et par ses initiatives de développement économique. Je reviens au chapitre V sur les enjeux que suppose la construction d'une « Nation des nations » depuis l'avènement de la nouvelle constitution politique de l'État. Consulté le 22 février 2012.

plus haut. Il y a donc une réactualisation des anciennes manières de voir l'Indien. Je dévoile dans les pages suivantes les mécanismes de renforcement de la discrimination et du racisme (voir surtout la sous-section 4.4).

Comme nous avons vu dans le chapitre dédié à la relation entre les Indiens et l'État, les Indiens ont souvent organisé des révoltes pour se rebeller contre leur exploitation. C'est d'ailleurs par cela qu'on a justifié le fait que les Indiens sont violents par nature et incapables d'envisager la démocratie. La question de la violence est un élément qui revient systématiquement dans les propos des élites de l'État, mais elles n'avouent pas le fait d'avoir elles-mêmes exercé une violence contre les nations autochtones et les secteurs populaires du pays²¹³. Ce qui était important était en quelque sorte de résoudre le problème indien et sa relation avec les Blancs.

Ainsi, et comme je l'ai déjà souligné, l'Indien devait pour Gabriel René Moreno disparaître, tout en favorisant l'immigration européenne ainsi qu'une « épuration raciale » afin de permettre une « unification » de la race nationale. Pour cela, on pouvait encourager le métissage avec l'Indien des terres basses, mais jamais avec l'*aymara* ou le *quechua* des terres hautes. Gabriel René Moreno avait une certaine sympathie pour les indigènes du piémont amazonien. Il les trouvait purs et plus beaux que les Indiens des plateaux andins — une sorte de préjugé favorable de l'Indien, une sorte d'image romantique du « bon sauvage ».

Par contre, on devait pour le président Pando (1899-1904) procéder à l'extermination de l'Indien du piémont ou des terres basses, le *camba*. On peut déjà

²¹³ Par exemple, les élites ont non seulement appuyé la dictature de Hugo Banzer Suarez (1971-1978), mais faisaient aussi partie du régime. Un parti qui a regroupé et regroupe toujours actuellement les membres des élites de Santa Cruz est celui de la Phalange socialiste bolivienne qui a un rapport (en termes idéologiques) avec la phalange espagnole de droite.

voir dans ce parti pris que les deux personnages défendent farouchement leurs régions respectives. Le premier ayant vu le jour dans le piémont amazonien (à l'Est du pays), c'est-à-dire à Santa Cruz, déteste plus que tout l'Indien des Andes (*aymara* et *quechua*) alors que Pando, venu de la région montagneuse, prône au contraire l'extinction de l'indigène du piémont amazonien.

Tant Pando que Moreno ont des arguments aussi arrêtés de sorte qu'il est difficile de songer à une acceptation de l'Indien. En fait, selon Fellmann Velarde :

« L'isolement régional, ajouté au détachement, à la stratification de cinq nationalités différentes, la division économique, culturelle et anémique, entre le pays urbain et le pays rural, la situation de misère généralisée et le manque de tradition commune ou de quelque chose d'agglutinant aggravent les contradictions [...], expliquent du coup l'existence de sentiments négatifs entre une région et l'autre, entre un groupe ethnique et l'autre, entre la campagne et la ville, [...] et constituaient la principale entrave pour faire de la nouvelle République une véritable nation ».²¹⁴

Ici, le clivage entre « l'appréciation de l'Indien » et le régionalisme offre la justification selon laquelle l'Indien constitue l'élément empêchant le pays de devenir une nation homogène et cohérente. Cela est un fait, un élément qui semble opposer les élites quant à l'image qu'ils ont de l'Indien. Cependant, dès l'instant où il y a des problèmes avec les Indiens, cette opposition se résout rapidement à l'autel des intérêts des élites et indépendamment des intérêts régionaux.

²¹⁴ José Fellmann Velarde, *Historia de Bolivia*, La Paz : Editorial Amigos del Libro, 1970, p. 14. Traduction libre. « El aislamiento regional añadido a la desvinculación, la estratificación de cinco nacionalidades diversas, la división económica, cultural y anímica entre el país urbano y el país rural, la situación de miseria general y la falta de una tradición común o de un aglutinante cualquiera, agravaban las contradicciones [...] explicaban la existencia de los sentimientos negativos entre una y otra región, entre uno y otro grupo étnico, entre el campo y la ciudad, [...] y constituían el principal obstáculo para hacer de la nueva República una verdadera Nación ».

Selon Fellman Velarde, ces problèmes de vision se sont rapidement résolus, de manière à permettre une « coalition » entre les groupes au pouvoir issus de l'élite coloniale, soit de la région de La Paz ou de Santa Cruz, tel que je l'ai montré dans mon chapitre II. Fellmann Velarde affirme que la nouvelle République n'avait pas de véritable classe bourgeoise, mais avait plutôt une première élite dont les intérêts économiques étaient axés sur l'exploitation de la terre et une seconde dont les intérêts étaient centrés sur l'exploitation des minerais.²¹⁵ L'unité nationale de ces élites est divisée : l'une pense à une *communauté* sans les *kollas*²¹⁶ et l'autre sans les *cambas*. Cela restera marqué dans l'imaginaire de ces mêmes élites...

Les lois ont corroboré (voir mon chapitre III) la discrimination de l'Indien, mais il y a également eu d'autres moyens plus notoires d'y parvenir, comme la discrimination en fonction des idées, des valeurs et des symboles culturels de la culture occidentale. « L'ensemble de ces moyens représente la continuité d'un modèle colonial de marginalité qui y avait prévalu durant trois siècles de domination hispanique ».²¹⁷ Il y a donc eu trois manières de renforcer la mise à l'écart des indigènes.

²¹⁵ Voir également Ximena Soruco et al. 2008. *Los barones del Oriente*. Sant Cruz : Fundación Tierra.

²¹⁶ Autochtone de la partie andine du pays.

²¹⁷ Mario Miranda Pacheco « *Las etnias hablan por la nación (Bolivia a propósito de los sucesos de octubre 2003. Biblioteca virtual de la Universidad Nacional Autónoma de México. [En ligne] http://ru.ffyl.unam.mx:8080/jspui/bitstream/10391/591/1/16_miranda.pdf, p. 4. Consulté le 12 juillet 2010. Toutefois, il est à noter qu'il y a eu depuis les années 70 une migration des autochtones des campagnes vers les villes. D'ailleurs, El Alto de La Paz, devenue une ville extramuros de La Paz, montre des différences entre les citadins du bas de la ville et les habitants de El Alto d'origine *aymara* vivant sur cette banlieue qui démarque non seulement un territoire géographique, mais aussi un territoire imaginaire entre « blancs – métis » et autochtones. De même, dans la ville de Santa Cruz, le Plan 3000 est un quartier habité majoritairement par des autochtones venus de l'Ouest du pays et qui y résident depuis trois générations. Ces derniers ont été agressés violemment en septembre 2008, car ils*

Dans un premier temps, le travail pénible réservé aux Indiens fut une des méthodes drastiques qui permit le contrôle de la main-d'œuvre (paiement des tributs imposés par la couronne et prolongés pendant la République jusqu'en 1948). Vint ensuite la délimitation des territoires spécifiques de socialisation. Rappelons que l'indigène vivait toujours à la campagne et eut jusqu'au XXe siècle un accès restreint aux villes. L'indigène pouvait aller aux marchés, mais en contournant les lieux fréquentés par les citadins, en particulier les *Plazas principales*²¹⁸. La campagne était et est toujours un territoire occupé majoritairement par les peuples originaires alors que la ville est l'espace habité par la « nation hispanophone »²¹⁹ (hormis les quartiers marginaux comme Le Plan 3000 à Santa Cruz ou la Ville de El Alto à La Paz). Selon Miranda Pacheco, la dichotomie ville-campagne montre le degré d'identité de la population non indienne qui se situe dans une sorte d'archipel de villes qui sont elles-mêmes séparées par une mer ethnique.²²⁰ Intéressante métaphore pour décrire une République constituée de plusieurs nations, mais dont celle qui impose la culture dominante est la nation blanche « hispanique – créole », et ce jusqu'en 2005.

étaient aux yeux des élites du département des *collas* appuyant le gouvernement de l'*aymara* Evo Morales. Un Indien est égal à un *colla* : il est synonyme d'ignorance, de brutalité, d'intolérance.

²¹⁸ *Las plazas principales* constituent un lieu hautement symbolique. Elles ont été construites comme lieux de rassemblement de la « société » - on doit comprendre ici une partie de la société, celle qui gouverne ou gravite autour du pouvoir. Autour des *plazas* se trouvent les édifices de l'État (*gubernaciones, municipalidad, trésor public, musées, etc.*), mais aussi des banques ou institutions privées. Les divers gouvernements interdisaient l'entrée à la *Plaza Murillo* à La Paz, lors des manifestations par exemple. Les autochtones siégeant à l'Assemblée constituante à Sucre en 2007 ont été chassés à coups de pieds et de poing de ce lieu « appartenant aux gens bien ».

²¹⁹ El Alto, sur le Haut plateau (4 000 m au-dessus du niveau de la mer). Il s'agissait d'une ville « satellite » peuplée au début par les *Aymaras* qui travaillaient déjà dans la basse ville. À La Paz, les élites blanches-métisses occupent la zone sud (2 800 m à 3 000 m d'altitude), plus clémente en termes de climat. Le centre, en bas (3 200 m), se trouve occupé par l'administration de l'État et certains quartiers traditionnellement de classe moyenne (Sopocachi, Miraflores entre autres). Le quartier est un repère et également un élément servant au classement social.

²²⁰ *Op. cit.*, p. 4.

Il s'agit en fait d'entamer un processus de consolidation de la nation bolivienne sous les auspices de la modernité. Cette modernité est définie par François Chevalier comme « un système global de références fondé sur un nouveau concept individuel et égalitaire de l'homme, issu des Lumières, s'étend ou s'étendra à tous les domaines : politique, culturel, religieux, juridique, social, économique, de formes et de relations de pouvoir des institutions, de valeurs [...] axées sur des concepts et un imaginaire social différents de tout ce qui précède ».²²¹

Dans un deuxième temps, on procède à la mise en place d'un discours *propagandiste* qui met l'accent sur l'infériorité des indigènes. On renie alors leur existence et leur capacité de « raisonnement ». On justifie de toutes les manières possibles l'incapacité de l'indigène de sorte qu'il est permis d'abuser de lui et de sa descendance. Le système légal omet de juger les nombreux abus (violence physique, dénigrement verbal, abus sexuel des filles autochtones travaillant chez les citadins, captivité, meurtre, entre autres exemples) perpétrés par les Blancs. L'image négative de l'Indien justifie tout acte pourtant pénalisé par la loi. L'Indien est souvent comparé à une bête, à un animal, et est conséquemment dépourvu de sentiments. Cela permet de l'exploiter sans se demander si l'on commet une injustice ou s'il souffre de cette injustice. Le fait de le convertir en animal déculpabilise et permet un passage à l'acte violent. Je reviendrai plus loin sur le retour de cette image dans le contexte politique de 2007 et de 2008 où fut déclenché un déchaînement de violence contre les Indiens. Les « citadins » du « culte Charcas » criaient « *el que no salta es llama* » (« celui qui ne saute pas est un lama »). Le lama, qui est l'animal emblématique de l'Altiplano, est devenu dans ce contexte « l'animal venu d'une autre région » – en particulier celle de La Paz – et l'animal « bête de somme ».

²²¹ François Chevalier, *L'Amérique... op. cit.* p. 155 tiré de Christine Delfour, *op. cit.* p. 120.

Les propos de Zavaleta Mercado réaffirment qu'on renie d'ores et déjà « la collectivité réelle, charnelle et vivante, c'est-à-dire une Bolivie composée majoritairement par des *collas*, *cambas* et Indiens en général ».²²² Il s'agit pour lui d'un constat pitoyable de refus de la pluralité. Ce déni ou refus, selon Zavaleta Mercado, montre un « état de santé déplorable »²²³ du pays dans la mesure où l'on prône à la base, dans un premier temps, l'annihilation d'une identité et où l'on démontre, dans un deuxième temps, l'incapacité de vouloir exister tel que l'on est. Le fait de nier l'existence des Indiens constitue pour Zavaleta Mercado le début de la quête permanente de la « nation ». Effectivement, la condition *sine qua non* de la construction de la nation suppose pour lui la « reconnaissance d'une identité commune plurielle ». Or, cette identité passe dans le cas de ce pays par l'identité d'un groupe minoritaire qui s'impose et veut l'imposer à l'ensemble de la population, laquelle est de plus en état d'asservissement!

L'élite qui a gouverné le pays est, de ce point de vue, une classe *seigneuriale*²²⁴, dans la mesure où elle évoque sans cesse les valeurs coloniales, la culture venue d'ailleurs, nourrie par l'Europe et qui, dans la hiérarchie des valeurs, se trouve au sommet. La culture revendiquée par ces élites est la « blanche Hispanique », ou parfois la métisse²²⁵, représentée par les classes moyennes. Cette classe *seigneuriale*

²²² *Idem.* p. 150.

²²³ Zavaleta Mercado utilise aussi la métaphore médicale lorsqu'il analyse le refus des élites à considérer les Indiens comme faisant partie prenante de la vie politique.

²²⁴ Elle est aussi seigneuriale parce qu'elle se nourrit du passé colonial et de la stratification des castes héritées de la colonie. Dans le chapitre sur la relation de l'État avec les Indiens, j'ai parlé des hiérarchies sociales basées sur l'appartenance aux castes et aux groupes ethniques espagnols.

²²⁵ En 2006, lorsque je faisais mes entrevues en Bolivie, une des interviewées s'opposait à l'affirmation selon laquelle la Bolivie était un pays majoritairement multinational et pluriculturel. Elle disait ceci : « Aujourd'hui tout le monde se dit indigène, or, ici en Bolivie, il y a que des Métis. Et les

n'a pas matérialisé seulement la subordination des Indiens, mais aussi la subordination de tout un pays face aux principes de supériorité, de développement et de progrès. Face aux politiques économiques étrangères, le pays deviendra sans cesse un pourvoyeur de matière première. L'accent mis par l'élite sur le capital culturel hérité de la colonie repose sur les éléments l'illustrant le plus : la connaissance de la langue castillane, le nom, la couleur de la peau. Ces éléments renforcent la hiérarchie sociale d'une société qui a pourtant du mal à se nommer, car son identité n'englobe qu'une infime partie de la société. Le projet de « nation » est alors une construction fictive puisque sa représentation se bâtit sur la négation de l'existence des autres cultures qui peuplent le territoire national (Zavaleta Mercado 1986 ; Garcia Linera 2000 ; Condarco 1982; Rivera Cusicanqui 2000). Il s'agit en fait d'un déni de reconnaissance, qui dévoile non seulement une asymétrie sociale entre Indiens et non Indiens, mais qui vise aussi le maintien du système de domination, telle qu'exposée dans le chapitre I de cette thèse. Puisqu'il n'y a pas de reconnaissance, les Indiens comme les élites en subissent les conséquences : les premiers par le nonaccès aux droits et obligations et par un vécu racialisé, et les deuxièmes par l'impossibilité de vivre dans un climat de paix sociale (à titre d'exemple, elles vivent dans des quartiers surveillés par des gardes de sécurité et doivent déployer un effort considérable pour se protéger). Cela, à mon avis, est une conséquence des relations asymétriques où les deux groupes, élite comme indien, se voient atteints.

De plus, le projet « de créer ou d'inventer » la « nation bolivienne » — dont les liens sociaux ne sont pas naturels et peuvent en tout temps s'effriter — ne peut pas se produire puisque la culture dominante exclut les autres. Donc, l'imaginaire collectif

indigénistes sont un anachronisme au XXI^e siècle ». Entrevue avec Guadalupe Amusquivar, chef de la Bibliothèque de la Cour Suprême de justice de la Bolivie. Entrevue réalisée dans le cadre de ma recherche, le 8 août 2006.

de cette nation repose fondamentalement sur les valeurs héritées de l'Occident. Cela met en porte à faux la construction de l'État national. En fait :

« [...] la création de l'entité officiellement reconnue comme "nation bolivienne" montre clairement que l'entité construite par-dessus des peuples indigènes et originaires, sans les inclure dans sa direction et son administration, n'est pas parvenue à se définir comme étant un État-nation »²²⁶.

Enfin, on assiste au XIX siècle à l'avènement d'une oligarchie intégrée par les propriétaires terriens (de tradition coloniale) et des « patriarches de l'argent »²²⁷. Dans ce contexte, l'exploitation d'un nouveau minéral, l'étain, va amener à la crise argentifère et va provoquer « la révolution fédérale », une guerre civile terriblement violente – dont j'ai parlé au chapitre II — entre les conservateurs du Sud (Chuquisaca en particulier) et libéraux du nord (La Paz), appelée par certains la guerre entre unitaristes et fédéralistes, mais qui, en fin de compte, était l'affrontement entre deux groupes du pouvoir qui possédaient les moyens de production²²⁸.

Le troisième élément de mon étude est l'encadrement juridique qui a permis la sujétion des autochtones et leur mise à l'écart, et en particulier les articles sur la citoyenneté²²⁹ dans les nombreuses Constitutions qui rejettent et ostracisent les

²²⁶ Zavaleta Mercado. *Op. cit.*, p. 6.

²²⁷ Antonio Mitre. 1981. *Los patriarcas de la Plata*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima : Serie Estudios históricos, p. 229. L'oligarchie devient plus industrielle au XXe siècle, surtout pendant les années fastes de la dictature militaire de Banzer (1971-1978).

²²⁸ J'ai déjà parlé de cette guerre dans le chapitre II. Je rappelle toutefois que les *Aymaras* du Haut-Plateau dirigés par Zarate Willka participent à cette sanglante guerre civile, en croyant que la démocratie annoncée par les libéraux fédéralistes allait reconnaître leurs droits et allait les incorporer au fonctionnement de la « nation inventée » appuyant ceux-ci. Ramiro Condarco Morales, dans son livre *Zarate, le « terrible » Willka*, explique que l'appui des Indiens vise surtout à l'inclusion de ceux-ci dans cette « nation inventée ». Ces *Aymaras* utilisés grâce aux ruses du président Pando furent trahis et assassinés sans pitié par les mêmes libéraux qui avaient sollicité leur appui.²²⁸

²²⁹ Voir mon chapitre III.

Indiens. La question juridique constitue un pas important dans la consolidation de l'exclusion. Elle permet la « formalisation » des préjugés et consolide l'imaginaire collectif négatif à l'égard de l'Indien. Autrement dit, elle renforce l'échelle de valeurs sur laquelle reposent les relations sociales en Bolivie. Mais lors de la constitution du nationalisme, le vote universel pour les Indiens a imposé un seul modèle organisationnel de droits politiques, le modèle libéral, dans une société qui portait en elle d'autres systèmes traditionnels d'organisation politique et de sélection d'autorités. Il y a eu, comme je l'ai mentionné au début de ce chapitre, une sorte d'aplanissement linguistique et organisationnel auxquels furent soumis les autochtones. Ici, la représentation prend une toute autre forme. L'État nationaliste opère une normalisation des savoirs et des compétences basée sur l'apprentissage du castillan, qui est d'ailleurs toujours d'actualité. Cela fait en sorte que les autochtones devenus « paysans » occupent les places les plus basses dans la conquête de savoirs politiques et éducatifs « légitimes ».

De même, en termes de pratiques culturelles, les Métis-urbains (comme les appelés Garcia Linera) ont défini depuis l'État des connaissances et des pratiques culturelles légitimes et socialement valorisées. A contrario, les autochtones possédant d'autres habitus et coutumes auront moins de possibilités d'ascension sociale et d'accumulation culturelle parce qu'ils n'ont pas accédé aux lieux de production de la culture dominante.²³⁰ De fait, la représentation sociale de l'Indien se base sur une échelle de valeurs appartenant aux classes gouvernantes du pays. Bourdieu parle de culture dominante qui impose à ceux qui n'y adhèrent pas une violence symbolique²³¹.

²³⁰ Pierre, Bourdieu. 1979. *La distinction : critique sociale du jugement*. Paris : Éditions de Minuit. Voir aussi, *Raison pratique. Sur la théorie de l'action*. 1994. Paris : Seuil.

²³¹ *Op. cit.*

Enfin, malgré les tentatives évidentes d'égalisation de droits individuels, la république met de l'avant depuis 1952 une nouvelle façon d'« ethniciser » à nouveau la domination. C'est tout d'abord à travers la valorisation de la culture dominante²³², ou celle qui va se hisser comme universelle, et ensuite à travers les différences sociales objectives (couleur de peau, nom de famille) que les fils de colonisateurs explicitent symboliquement leur position objective de « conquéreurs ». Cette question se reflète aussi dans la structure économique et dans les opportunités sur le marché du travail. Selon une étude de E. Jiménez Zamora, 67 % des emplois vulnérables et précaires, 28 % des emplois exigeant une qualification moyenne et seulement 4 % des emplois qualifiés sont occupés par des autochtones.²³³ Selon García Linera, ces données montrent que dans tous les cas, que ce soit de manière ouverte ou sournoise, l'ethnicité autochtone est un élément d'exclusion et de dévaluation.

Nombreux sont les témoignages et les études qui montrent que les Indiens de la Bolivie ont souffert d'un processus d'anéantissement de leur identité et de leur existence. L'Indien a été victime d'un mécanisme systématique de destruction de sa culture et, dans certains cas, de sa langue d'origine,²³⁴ culture qui demande

²³² Les classes bourgeoises et oligarchiques ont agrandi leurs propriétés grâce aux capitaux privés et ont toujours fait partie du gouvernement. Elles ont utilisé leur pouvoir pour s'enrichir (Voir Zavaleta Mercado). Toutefois, un secteur important de la bourgeoisie intellectuelle, plus libérale, a joué un rôle intéressant et important dans les élections de 2005 où Morales fut élu président. Ce secteur a une sensibilité politique et s'est positionné contre le racisme. Plusieurs de ces intellectuels font partie des ONG. De même, quoique je ne parle pas ici du rôle des classes moyennes en Bolivie, il faut noter qu'elles ont eu un rôle important dans la formation des syndicats et des partis politiques, et surtout de la gauche. En général, les classes moyennes boliviennes ont adhéré à l'idéologie marxiste, même si, pendant la décennie 1990-2000, elles ont adhéré à ce qu'on a connu comme étant le néolibéralisme.

²³³ Jiménez Zamora, E. « El costo de ser indígena en Bolivia : discriminación salarial versus segregación laboral », in *Revista de la Sociedad Boliviana de Economía Política*. Vol. 1, La Paz, 2000. Tiré García Linera, *op. cit.* p. 9.

²³⁴ Plusieurs peuples autochtones de la Bolivie ont moins de 1500 locuteurs et leurs langues maternelles, sans encouragement institutionnel, risquent de disparaître. La Bolivie est un pays pluriethnique possédant en effet 36 langues indigènes, dont 24 parlées en Amazonie (Nord Est du pays) : 16 d'entre elles appartiennent à 5 familles linguistiques (*arawak, chapura, pano, tacana, tupi*)

aujourd'hui à être reconstruite et reconnue. Son estime de soi a été anéantie, mais l'autochtone demande aujourd'hui une reconnaissance, non seulement factuelle (normative), mais aussi réelle (soit des relations sociales plus équilibrées sans avoir à subir au quotidien la violence du racisme).

« La situation d'exclusion et de racisation de l'Indien doit cesser », disait Gloria Chiri, journaliste d'origine quechua, car « elle suppose l'invisibilité de nos cultures, de nos coutumes et de nos valeurs. Nous sommes boliviens au même titre que le *k* » *aras* et la discrimination doit cesser maintenant ». ²³⁵

et 8 sont des isolats (Crevels : 2002). La famille Tacana par exemple regroupait 7 langues dans le piémont amazonien dont l'*arasa* et le *maberano* sont aujourd'hui éteintes. En revanche, l'*araona*, le *cavineña*, le *reyesano*, le *tanaca* et l'*ese ejja* sont toutes, à divers degrés, en danger, car ensemble elles ne comptent que 4000 locuteurs (Crevels : 2002). La langue *leco* par exemple n'a plus que 20 locuteurs.

Voir également l'Atlas interactif de l'UNESCO, consulté le 11 janvier 2012 : <http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/index.php?hl=fr&page=atlasmap>

²³⁵ Entrevue réalisée à Sucre le 8 août 2006. Gloria utilise le terme *k'ara* qui veut dire « sans poil » et qui réfère au Blanc-métis. Il s'agit d'une adjectivation, qui renvoie également au Blanc-métis associé au pouvoir. De fait, il y a eu des Blancs-métis appartenant aux classes moyennes intellectuelles qui ont massivement appuyé le processus de changement que vit la Bolivie depuis 2005. Le terme de *k'ara* est associé à la corruption et à l'injustice.

4.3 Le récit de l'exclusion et du racisme : les voix des Indiens (un survol)²³⁶

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.²³⁷

Dans cette sous-section, je m'attacherai à faire une analyse de l'exclusion à travers les récits des personnes que j'ai interviewées en 2006. Je n'ai pas fait une analyse systématique des entrevues, elles servent plutôt à illustrer un « état de faits ».

« Nous voulons vivre comme de personnes, pas comme des animaux... ici on nous traite comme des animaux. Nous n'avons pas d'écoles, ni de centres de santé,

²³⁶ Cette partie de ma thèse met en avant le travail de terrain que j'ai réalisé en Bolivie en août 2006, dans le cadre des débuts du travail de l'Assemblée constituante en Bolivie qui a accouché *a fortiori* de la nouvelle constitution politique de l'État (ce que les Autochtones ont appelé la « refondation du pays »). Bien que je ne fasse pas une analyse systématique des entrevues, je les utilise pour illustrer ou montrer une situation vécue, interprétée ou imposée. Les noms complets des interviewés apparaissent dans ma thèse lorsque j'ai eu l'autorisation de le faire, d'autres m'ont signalé qu'ils préféreraient que je ne les cite pas avec leur nom complet, même s'ils ou elles étaient des figures publiques. C'est le cas entre autres de deux constituants du département du Beni, un de Santa Cruz, trois de La Paz, deux de Cochabamba. On trouvera donc des citations indiquées avec mention d'un nom fictif seulement ou « sans nom ». Le récit venant des « deux côtés de la médaille » (autochtones et non-autochtones) est donc différent. J'ai réalisé des entrevues majoritairement avec des constituants, certains leaders politiques, des gens de la rue rencontrés au hasard, un magistrat de l'Ancienne Cour suprême de justice, et des journalistes appartenant à la télévision des peuples originaires et des médias traditionnels. Une partie du titre de ma thèse, « nous voulons être visibles », est empruntée aux propos de Gloria Chiri, journaliste appartenant à la nation *quechua* et travaillant à la Télévision des peuples originaires. Elle me disait que le vote massif des autochtones en faveur d'Evo Morales, lors des élections de 2005, était dû au fait que les autochtones, par cet acte, voulaient rétablir leur situation ; elle disait : « participer et arrêter d'être marginalisés et racisés ». Gloria me disait également qu'elle avait décidé de porter les vêtements typiques de sa culture depuis l'élection d'Evo. Avant cela, elle portait des vêtements « à l'occidentale » pour aller étudier. Pour réaliser les entrevues semi-dirigées, j'ai élaboré 4 questions qui ont guidées mes entretiens. Pour les détails, voir l'annexe C de cette thèse.

²³⁷ Préambule de la Nouvelle Constitution politique de l'État plurinational de Bolivie, approuvée par voie référendaire en 2009, p. 2.

nous n'avons pas de routes, pas d'attention, ni de services de base (eau, électricité). On ne se souvient pas de nous, les anciens gouvernements ne jamais se sont préoccupés de nous »²³⁸ disait Elisa Vega²³⁹, constituante représentant la province Bautista Saavedra, circonscription 18. Pour elle comme pour plusieurs, l'élection d'Evo Morales et la mise en place de l'Assemblée constituante en 2006 est le départ d'un changement : « nous voulons un changement en Bolivie parce qu'on nous traite mal ».

C'est la première fois que les peuples originaires et autochtones participaient à la rédaction de la Nouvelle constitution du pays et c'est pourquoi ils disaient : « comme nous sommes nombreux, on va pouvoir changer ça ». Le changement dont Elisa Vega parle repose sur l'inclusion et la reconnaissance — « *tienen nomas que incluirnos* » — et elle ajoute « parce qu'il n'est pas possible qu'il y ait des gens qui vivent bien et d'autres non », et parce que, en fin de compte, les originaires²⁴⁰ veulent vivre comme

²³⁸ « *Nosotros en Bolivia, queremos un cambio. Que haya en toda forma no solamente en igualdad de personas. Nosotros queremos vivir como personas no como animales. Nosotros, los que somos del campo, somos originarios. Nos tratan aquí como animales. No tenemos escuelas, no tenemos centros de salud, no tenemos atención, no tenemos caminos, no tenemos servicios básicos. Y somos muy abandonados los originarios que somos del campo. No se acuerdan, nuestros anteriores gobiernos, nunca se han preocupado de nosotros* ». Sucre – Bolivie, 7 août 2006.

²³⁹ Elisa Vega Sillo, originaire de la *Nation Kallawaya*, est infirmière et fut constituante siégeant dans la *Comisión de Desarrollo Social de la Asamblea Constituyente en Bolivia* (2006-2007). Aujourd'hui, elle est *Operadora de Proyectos en la Unidad de Despatriarcalización del Viceministerio de Descolonización, Ministerio de Culturas, Estado Plurinacional de Bolivia*. Entrevue réalisée dans le cadre de mon travail de terrain en août 2006.

²⁴⁰ Dans les discours et la rédaction des nouveaux fondements légaux, on utilise le terme « originaire ». Selon l'interprétation que j'ai faite de ce terme, il voudrait dire « qui vient de tel endroit », mais a aussi une autre signification qui est « d'être le premier » et même « d'être le premier avant l'arrivée des *k'aras* ». Une autre interviewée me disait « *Yo no (long silence...) me autonomino indígena. Yo soy « originaria ». He vivido en esta tierra, mi papá ha sido de esta tierra y soy originaria. Sí, o sea que se reivindica ser originaria, hemos nacido en Bolivia siempre, no hemos venido de otros países. Nuestros papás, nuestros tatarabuelos han sido de Bolivia. [...] se llamaba Q'ullosuyo, vamos ha refundar así* ». Cornelia Flores, originaire représentant la circonscription 34 (Oruro). Bolivie, août 2006.

« *personas igual en toda forma* » (comme des personnes égales sur tous les plans). Elisa fait également allusion à la discrimination qui sévit, selon elle, parce que les autochtones portent des costumes non-occidentaux, autrement dit, parce qu'ils portent dans leur vêtements la trace de leur culture. Mais aussi parce qu'ils parlent *quechua*, *aymara* ou *guarani* ou parce que « nous ne sommes pas éduqués » — *no somos educados*. Cette dernière affirmation semble avoir deux sens, le premier qui met l'accent sur l'éducation en termes de contenu (*curriculum*) et de culture, et le deuxième qui fait référence aux « règles de bonne conduite » (en fonction de valeurs et coutumes) approuvées par la culture dominante. Mais plus encore, « *no somos educados* » signifie pour elle qu'elle n'a pas acquis la « culture dominante », celle des *k'aras* (Blancs). Il y a donc une ambivalence en ce sens, apprendre la *culture k'ara* et revendiquer la spécificité indienne.

Dans le vécu de l'Indien, il est courant de voir la stigmatisation de sa culture. Par exemple, Félix León²⁴¹, un autochtone de Corocoro, du département de Chuquisaca, ayant assisté aux festivités de l'Assemblée constituante, affirme que les citoyens leurs disaient « *t'ara* » (niais, pas bien éduqué, idiot, sot) parce qu'ils venaient de la campagne. Avec l'Assemblée constituante, « *todo vamos a cambiar siempre* » (on va tout changer); c'est la « refondation du pays », « *nadie más me dira t'ara* » (personne ne me dira plus jamais *t'ara*). L'espoir de se voir traité « *como persona, igualito, de igual a igual* » (comme une personne « *igualito* » d'égal à égal) est au centre du récit de Félix qui raconte que, depuis l'élection d'Evo Morales, les autochtones peuvent même recevoir des soins des médecins cubains travaillant en Bolivie — les médecins boliviens, pour ne pas les recevoir, leur disaient « attendez

²⁴¹ Félix porte un nom espagnol, car ses parents croyaient que de cette manière on lui éviterait la discrimination - c'est ce qu'il m'a dit. Pendant longtemps, les individus portant un nom autochtone ne pouvaient entrer à l'Université ou à l'École Normale. Plusieurs autochtones ont alors opté pour des noms espagnols. Voir l'étude de Xavier Albó sur *La nationalité ethnique* que j'ai citée dans mon chapitre II.

un moment » ou bien « repartez », de sorte que les autochtones ne pouvaient pas accéder aux soins. Il affirme que certains médecins boliviens contraints d'aller travailler dans le secteur rural les insultaient carrément en les traitant de « *cochino* » (sale, malpropre). Il est vrai qu'à cause des conditions matérielles, plusieurs autochtones n'ont pas accès à l'eau potable ni à de bonnes conditions d'hygiène.

Dans l'identification qu'ils ont faite d'eux-mêmes depuis l'élection d'Evo Morales, la plupart des autochtones se présentaient comme appartenant à une des nations de la Bolivie, en plus de mettre l'accent sur « *hemos recobrado la dignidad* » (nous avons retrouvé la dignité). Ainsi, Elisa Vega, que j'ai citée plus haut, disait :

« C'est la première fois que nous participons à une Assemblée constituante, les originaires comme les femmes, en Bolivie. On vient de le réaliser. On pourra donc changer la Bolivie ». ²⁴²

Elisa et bien d'autres interviewés se présentent en utilisant la première personne du pluriel : « nous ». Il fallait que je repose la question à Elisa comme à la plupart des autochtones que j'ai interviewés, pour qu'ils puissent énoncer leur prénom et leur nom. Autrement, ils parlent de « nous » ou bien ils signalent « je suis originaire » — c'est le terme utilisé par la plupart des autochtones que j'ai interviewés. Le « nous » renvoie à l'appartenance à un groupe, mais surtout à sa communauté, alors qu'« originaire » ou « *campesino* » renvoie aux catégories ethniques et économiques.

²⁴² « *Es la primera vez que participamos los originarios y las mujeres en Bolivia a una Asamblea constituyente. Por lo menos una cantidad numerosa, recién hemos dado cuenta, entonces vamos poder cambiar Bolivia* ». J'ai transcrit le propos tel qu'il est en espagnol. Je n'ai pas corrigé en espagnol le sens du propos, j'ai tout simplement ajouté des virgules pour aider à la compréhension. Il faut noter que les Autochtones parlent un espagnol « hors norme » dans la mesure où il y a interférence de leur langue d'origine, mais aussi parce que la plupart d'entre eux n'ont été à l'école que pour quelques années de primaire. D'ailleurs, le gouvernement de Morales a mis en place un programme d'alphabétisation des autochtones dans leur langue d'origine depuis 2005.

Pour qu'ils me disent leurs noms, j'ai du poser dans certaines de mes entrevues la question en quechua : « *ima sutiyqui?* » (Comment vous appelez-vous?).

L'identification des Blancs-métis, ou des Métis-urbains selon l'appellation de Garcia Linera, se fait autrement : ils disent d'abord leur nom complet, leur profession, leur occupation et leur expérience de travail. Par exemple, un ex-magistrat de la Cour suprême de justice se présentait ainsi : « Je m'appelle, Dr José Baptista, je suis magistrat de la Cour suprême de justice, j'ai étudié en droit constitutionnel, je viens de Cochabamba, d'une famille de professionnels... ».

J'ai demandé s'il y avait une différence entre autochtones et non-autochtones, et, là aussi, les récits entre ces deux groupes divergent. Autochtones et non-autochtones affirment que oui. Cependant, les premiers mettent l'accent sur leur condition sociale de marginalité, « on nous traite comme des animaux », « on ne nous voit pas », « on est des abandonnés, les originaires de la campagne », « on nous satanise », « toujours on nous refoulera, on nous méprisera » (« *siempre nos va a rechazar* »).²⁴³

Les seconds, pour leur part, mettent l'accent sur leur origine : « *yo soy blanco o mestizo como todos los bolivianos, aquí no hay indios puros, ahora está de moda decirse indio* » (« Je suis Blanc, ou Métis, comme d'ailleurs tous les Boliviens, ici il n'y a pas d'Indiens purs, aujourd'hui c'est à la mode de s'appeler Indien »)²⁴⁴. Il

²⁴³ « *Hay discriminación porque llevamos la ropa y hablamos en quechua, de eso nos discrimina, que no sabemos, que somos animales, que no somos educados de esa forma nos tratan* ». Elisa Vega, août 2006. Claudio Calisaya Tapia, représentant de la circonscription 37 et mineur, disait « *siempre nos rechazarán, pero ahora somos mucho, no podrán...* ». Sucre août 2006, travail de terrain, pendant l'Assemblée constituante.

²⁴⁴ Une Constituante du Beni voulant garder l'anonymat m'a aussi dit qu'elle avait peur des Indiens parce qu'ils étaient violents et barbares.

semble y avoir une certaine disqualification de la revendication indigène en rapport avec l'auto-qualification de ses origines ethniques. De plus, il semblerait qu'en réalité, la question de l'indianité revendiquée par les autochtones est une inconduite, dans la mesure où les autochtones semblent être des menteurs et des opportunistes : « [...] *son oportunistas, ahora se visten de polleras, gorros y mantas, pero, fijese, después cuando no los ven, se ponen pantalones, se visten como nosotras* » (« [...] ils sont opportunistes, aujourd'hui ils portent de *polleras*, des tuques et des mantilles, mais vous allez voir, dès qu'on ne les voit pas, ils portent des pantalons, s'habillent comme nous »). Enfin, « ce qui est indien » en Bolivie n'existerait que dans l'imagination, car il n'y a pas d'Indiens purs. Pour une autre femme constituante, qui accompagnait la précédente, « [...] *pobres, no son indios, se dicen indios para aprovechar, sabe* »²⁴⁵. Pour quelle raison? On ne me l'a jamais expliqué. J'ai pourtant posé la question « pourquoi alors sont-ils différents des autres Boliviens? ». Mais les réponses étaient plutôt ponctuées de silences.

« *Soy diferente porque provengo de una familia con nombre, pero mi familia siempre respetó a los indígenas* » (« Je suis différent parce que je viens d'une famille de nom, mais ma famille a toujours respecté les Indiens »), dit cet homme qui met l'accent sur son nom de famille, lequel l'identifie immédiatement avec certains individus ayant été liés au pouvoir. Nom et prestige vont de pair pour ce groupe. « *Bueno, al fin de cuentas, todos somos diferentes, no* ». La majeure partie des interviewés provenant des classes moyennes et bourgeoises changeaient leur comportement lorsqu'on demandait si on pouvait enregistrer l'entretien. Plusieurs nous ont dit hors micro : « ces pauvres Indiens, ils sont comme ça parce qu'ils n'ont

²⁴⁵ « [...] les pauvres, ils ne sont pas Indiens, ils se disent Indiens pour profiter, vous savez... ». Ces propos sont d'une deuxième constituante du Beni ne voulant pas être identifiée quoique son nom et sa photo apparaissent dans la revue éditée par la Repac, Aclo, Centre Gregoria Apaza et all. à La Paz en août 2006.

pas fait d'efforts comme nous », argument rappelant la justification parsonienne de la hiérarchie sociale. Déployer des efforts, dans une société aussi raciste que la société bolivienne, permettait plus aisément la mobilité sociale des gens ayant le capital culturel des élites. J'ai entendu également ceci : « Quelle honte, qu'est-ce qu'on va dire de nous dans le monde? Que nous sommes des ignares, gouvernés par des illettrés... ». Ou encore : « Où as-tu vu ça... nulle part, il y a un gouvernant qui n'a pas terminé l'école... ». Ils étaient sincèrement choqués par la conjoncture politique qu'ils vivaient, car jamais, depuis les 183 ans de république, les classes délaissées et les autochtones n'avaient siégé dans les enceintes du pouvoir.

En ce qui touche la question raciale et le racisme, j'ai posé la question indirectement. Les autochtones ne comprenaient pas tout à fait le sens du terme « racisme », sauf dans les cas des dirigeants ayant une plus grande expérience en organisation des syndicats, des associations paysannes ou impliqués dans la vie municipale ou politique. Ces dirigeants disaient que la société bolivienne était une société qui les avait discriminés et mis à part, mais « qu'aujourd'hui on veut être visibles, c'est pour ça que l'on a élu Evo » ou encore qu'« on va commencer à voir, écouter et marcher »²⁴⁶, comme si leur discrimination les avait condamnés à un handicap.

Les non-autochtones, en général, niaient et disaient carrément que la société bolivienne n'était pas comme la société états-unienne où il y a des ghettos : « *No, oiga, nosotros no vivimos en ghetto como en el Bronx, sabe...* ».²⁴⁷ L'affirmation

²⁴⁶ Propos recueillis dans la rue de Sucre d'une femme d'origine quechua. Lorsque je lui ai demandé son nom, elle m'a répondu "asi nomás es señorita". Cela voulait dire qu'elle préférerait ne pas dire son nom. Elle a également ajouté qu'elle était fière de l'élection d'un 'indigène', comme si elle et que ses petits-enfants allaient être vus.

²⁴⁷ Constituante voulant conserver l'anonymat.

suivante tente de montrer un préjugé bien arrêté sur l'indigène, celui de dire qu'il n'est pas capable : « *Los indígenas están así porque quieren, oiga* » (« Les indigènes sont dans cette condition parce qu'ils l'ont voulu ainsi »). Cette autre affirmation fait une distinction entre les Boliviens et les Aymaras : « *los bolivianos no somos racistas, los racistas son los aymaras, fijese que hasta perros matan, da miedo* » (« les Boliviens ne sont pas racistes, ce sont les Aymaras qui le sont, figurez-vous qu'ils tuent même des chiens »). Non seulement les Aymaras sont capables d'être racistes, mais aussi de montrer une cruauté à l'égard des animaux!²⁴⁸ Mais aussi dans cette phrase on affirme que les Aymaras ne sont pas Boliviens.

En général, les non-autochtones pensent que l'Indien est devenu plus riche avec la réforme agraire : « *incluso, es mas rico que nosotras, oiga* ». C'est un anachronisme dans une société où les élites se sont toujours arrangées pour posséder des terres appartenant aux autochtones, et cela même malgré la réforme agraire de 1952, tel que je l'ai montré dans le chapitre II.²⁴⁹

Certains auteurs, très critiques du processus de changement que vit la Bolivie, affirment que le racisme exercé par l'État avant l'élection de Morales fait usage du biopouvoir. L'État utiliserait pour cela diverses technologies visant à favoriser la gestion de la vie de la population, de sorte qu'on revendique aujourd'hui la pluralité des droits des populations originaires, mais qu'on refuse d'accepter les homosexuels ou les transsexuels. L'État, affirment ces auteurs, bien qu'il ait pris des mesures pour

²⁴⁸ Quelques mois plus tard, un groupe d'Aymaras de la région d'Achacachi menacèrent les « Blancs de l'oligarchie » et coupèrent la tête d'un chien. Les images ont circulé *ad nauseam* sur la toile.

²⁴⁹ Il est vrai qu'il y a une élite émergente d'origine aymara, mais il n'y a aucune étude sérieuse sur le sujet. Il serait intéressant de faire une étude de ce nouveau phénomène. Certains l'appellent "la nouvelle bourgeoisie". De même, il n'y a actuellement pas d'étude sérieuse sur la classe moyenne bolivienne.

pallier le racisme systémique, nie l'existence des homosexuels, car « ce n'est pas humain ».²⁵⁰ Toutefois, depuis la loi « Contre le racisme et toute discrimination », on a du moins un cadre légal, ce qui, dans la pratique, peut s'avérer un outil important.

4.4 Du racisme larvaire au racisme achevé

« La race est un concept inventé qui s'est développé tout au long de l'histoire comme une sorte de corps amalgamant des idées sur les différences humaines et le comportement de groupe ». (Calla 2007)²⁵¹

Le racisme est une pratique d'infériorisation et d'exclusion de la part d'un groupe sur un autre. Le concept de race s'est imposé comme une « vision du monde » qui a structuré une échelle de préjugés sur les personnes ou groupes humains qui, en Bolivie, est devenue « naturelle ». Ce concept a été utilisé ici pour disqualifier certains groupes par rapport à d'autres en fonction de caractéristiques phénotypiques ou selon un statut prédéterminé (inférieur-supérieur). Son utilisation a permis de faire éclore une idéologie pour le moins nuisible et d'établir des hiérarchies, le but étant de contrôler les Indiens.

La Bolivie n'est pas une exception, dans la mesure où le racisme et la discrimination raciale ont été le produit aussi bien du processus colonial que du monde moderne dans lequel on vit.

²⁵⁰ Voir le texte de Rosario Aquim Chaves. 2010. « Género en la actual Constitución Política del Estado » in. *Miradas. Nuevo Texto Constitucional*. La Paz : Instituto IDEA Internacional, Vicepresidencia del Estado plurinacional de Bolivia, Universidad Mayor de San Andrés, p. 687

²⁵¹ « La raza es un concepto inventado que se desarrolló a lo largo de la historia como una especie de cuerpo de prejuicios que amalgama ideas sobre las diferencias humanas con ideas sobre el comportamiento de grupo ». Calla, *op. cit.* p. 25-29. (Traduction libre).

Comme je l'ai déjà dit, un racisme systémique permettant toutes sortes de discriminations raciales et d'abus à différents moments de l'histoire s'est développé en Bolivie. Je me centre ici sur l'analyse des événements entourant l'approbation de la nouvelle Constitution politique de l'État rédigée par l'Assemblée constituante entre 2006 et 2007. La question raciale et la violence vécues par les Indiens montrent la difficile cohabitation entre autochtones et non-autochtones.

À la lumière donc du contexte politique bolivien, et surtout de celui qui s'installe à partir de l'élection de Morales, se déploie un scénario de violence et de tensions, notamment pendant le processus d'installation et de travail de la Constituante, et plus particulièrement lorsqu'on a introduit la demande de nommer Sucre « capitale légale officielle », ce qui est connu comme étant « une demande pour la *capitalia* ». L'installation du conflit à ce propos va freiner en partie la rédaction de la Nouvelle Charte du pays. Le but poursuivi par les opposants au gouvernement (en majorité les membres des partis de la droite et les élites) est de faire avorter ce processus de « refondation du pays ». Le conflit s'étendra de la fin du mois de mai 2007 jusqu'au mois de mai 2008 et même jusqu'en septembre 2008.

Dans le rapport *Observando el racismo* publié par la Defensoria del Pueblo en 2007 suite aux événements violents de novembre 2007, on montre le passage du *racismo soterrado* — racisme occulte ou enfoui au *racismo abierto* - ouvert, public. Dans l'Assemblée constituante, on observe que les manifestations de racisme ouvert se présentent avec une intensité diverse de violence « selon le degré de transgression des espaces et des positions de pouvoir, constitués et construits depuis l'époque coloniale » (Calla et Muruchi 2007 : 13). En fait, les auteurs de ce rapport soulignent qu'à travers une série de procédures quotidiennes dans l'Assemblée, les élites ont non seulement empêché l'établissement d'un véritable dialogue, mais ont en

plus éliminé l'adversaire politique grâce à des « opérateurs » du racisme, en l'accusant par exemple d'un manque de « formation académique ». Aussi, à travers une série d'attitudes qui rendent les « femmes muettes », les élites tournent autour de la langue maternelle, de la manière de s'habiller et de l'axe pouvoir-savoir (en rapport surtout avec le maniement du langage technico-juridique).

Un autre mécanisme observé dans ce contexte politique par les chercheurs de ce rapport sur le racisme est l'ambiguïté dans laquelle se sont retrouvées les femmes constituantes, une ambiguïté qui relativise l'Autre jusqu'à l'auto-mépris identitaire et politique. Ce propos d'une paysanne montre le déni de leur existence et, ce qui est pire, le déni de cette existence exercé par leurs propres enfants :

« Ils nous ont discriminés... nous ont exclu, pendant longtemps nous avons lutté... et maintenant ce sont nos enfants qui nous agressent. Nous lutons, nous allons mourir bientôt, c'est pour eux, c'est pour tous ». (Autoridad campesina, agressée par les universitaires à Sucre le 21 novembre 2007)²⁵²

Si l'on regarde les images de télévision de ces événements violents qui ont opposé les autochtones face aux élites et aux classes moyennes de Sucre, on voit que la plupart des jeunes ont les mêmes caractéristiques phénotypiques. Comme dit Charles Taylor si pertinemment : « le déni de reconnaissance n'est pas un cadeau qu'on fait à l'autre, il peut affecter de manière durable son être de sorte qu'il va se détester et détester sa condition » (Taylor 1992 : 42)

« Celui qui ne saute pas est un lama, celui qui ne saute pas est un lama » scandaient, comme je l'ai déjà dit, les étudiants de l'Université San Francisco Xavier

²⁵² « *Nos han discriminado... nos han excluido, durante años hemos luchado... ahora nuestros hijos nos agreden... Nosotros estamos luchando, nosotros ya nos vamos a morir, es para ellos, es para todos...* » Autorité paysanne agressée par les étudiants universitaires à Sucre en novembre 2007.

de Chuquisaca en novembre 2007. Mentionner cet animal est une pratique ancienne et quotidienne dans les espaces publics en Bolivie (Calla 2007). D'emblée, « animaliser » un individu est déjà péjoratif, mais cela a ici une connotation raciste encore plus forte, car l'animal emblématique de l'Altiplano est justement le lama qui est ainsi associé aux indigènes des Andes. C'est ainsi que cette insulte qu'on a utilisée « normalement » est devenue le leitmotiv des violentes mobilisations sociales et politiques à Sucre. Depuis l'installation de l'Assemblée constituante, cette manifestation, suivie par d'autres, a affiché un racisme ouvert et violent en plus de montrer la différence entre les gens de Sucre et de La Paz (on ravive ici la vieille querelle entre les gens de ces deux villes). On a agressé les autochtones siégeant à l'Assemblée constituante sur *La Plaza principal*e de Sucre, dans les rues et dans d'autres lieux publics. Pourquoi passe-t-on ainsi du racisme larvaire au racisme ouvert et violent?

Il faut mettre en contexte ces manifestations : rappelons que l'élection de Morales, ne suppose pas seulement un changement de gouvernement, mais suppose également une série de ruptures dans les structures du pouvoir et du contrôle de l'État, série qui va évidemment influencer l'imaginaire social. Les ruptures qui s'opèrent constituent, pour Calla, une transgression du modèle hiérarchique des symboles, des espaces, des positions et des identités construites depuis l'époque coloniale (Calla 2007 : 40). Une transgression impardonnable pour l'élite économique et politique — qui avait eu jusque-là le monopole du pouvoir et de l'État — tout comme pour un secteur important de la classe moyenne qui se projette dans cette classe dominante.

Le racisme en Bolivie, toujours selon Calla, était plutôt silencieux puisque les victimes de celui-ci l'avaient internalisé et acceptaient « docilement » les espaces assignés par la structure sociale. Ainsi, pour les secteurs exclus et victimes de racisme,

les changements voulaient dire : accéder aux espaces de pouvoir qui, jusqu'à présent, leur avaient toujours été refusés. Comme le résume très bien Garcia Linera :

« Evo symbolise la rupture d'un imaginaire et d'un horizon de possibilités restreints à la subalternité des indigènes ».²⁵³

En fait, Evo Morales représente un capital symbolique puissant, les autochtones se voient en lui et plusieurs disaient qu'ils avaient, grâce à lui, récupéré « la **dignité** ». À cet égard, le témoignage de Saturnina Mamani, est éloquent :

«... ce que disait mon grand-père était juste. Lorsqu'un Indien comme nous gouvernera, il y aura beaucoup de problèmes, il va y avoir beaucoup de chicanes, mais on ne va pas nous laisser vaincre. Nous devons gagner et nous devons nous gouverner, c'est arrivé. C'est pour cela qu'aujourd'hui je dois travailler plus fort, maintenant je peux être reconnue comme députée, comme constituante, tous les postes auxquels me nommeront les gens... je peux, parce que celui-ci est un gouvernement indien, indigène et originaire. Maintenant, oui, je peux travailler, parce que je ne voulais pas travailler avec les autres gouvernements du MNR ou de l'ADN ».²⁵⁴

La violence déployée à Sucre a été un des scénarios employés, mais, par la suite, la chasse à l'Indien, à Santa Cruz et à Pando s'est réalisée de manière coordonnée et a été encouragée par les groupes de pouvoir liés aux producteurs *terratenientes* de Santa Cruz, Beni, Tarija et Chuquisaca, dans l'axe d'alliance plus connu sous le nom de *La Media Luna*. L'élite, ici, a réagi contre la transgression des autochtones.

À l'instar de Calla, j'affirme qu'il s'agit là d'une des premières transgressions qui s'opère au sein des espaces de gouvernance et de l'État, jadis contrôlés par une élite

²⁵³ « Evo simboliza el quiebre de un imaginario y un horizonte de posibilidades restringido a la subalternidad de los indigenas » (Traduction libre). Karem Monasterios et all. 2007. *Reinventando la nación en Bolivia*. La Paz : CLACSO- Plural Editores.

²⁵⁴ Entrevue avec la constituante pour La Paz, Saturnina Mamani, août 2006, Sucre. Ce passage a été remanié et est semblable à celui cité dans le rapport sur le racisme de 2007. (Traduction libre).

néolibérale, ce que Calla appelle « la transgression de positionnement ou position ». Evo Morales transgresse ainsi le modèle préconisé par les élites. Citons un témoignage d'une constituante de PODEMOS en Sucre en août 2006 :

« Ces gens-là ne savent pas comment gouverner, vous savez, ils sont ignares, quelle honte, qu'est-ce que le monde va penser de cela ? Ils vont détruire le pays. Vous savez, ils sont communistes, ils vont nous amener à la débâcle, on va revivre Ayo-Ayo ». ²⁵⁵

Ce témoignage montre la peur, le ressentiment et l'ignorance. Cette personne est élue et représente une élite économique et politique découragée devant la perte de son pouvoir aux mains des majorités autochtones. Cette élite, qui avait profité des dictatures et des gouvernements de la méga-coalition, n'accepte pas qu'un secteur différent — qui ne lui ressemble pas — gouverne le pays. Lors des mobilisations organisées par cette élite à Sucre, ces slogans étaient scandés : « *Evo indio, cabrón, hijo de puta* », « *Silvia Lazarte, chola ignorante* », « *Alvaro García Linera, maricón* ». ²⁵⁶

²⁵⁵ Constituante élue par le département du Beni, elle ne veut pas que son nom soit écrit dans notre thèse, quoiqu'elle figure sur la liste des constituants élus en 2006 puisqu'elle a été élue dans la Mancha urbana de la ciudad de Trinidad. « *Esta gente no está preparada para gobernar, oiga, son ignorantes, qué vergüenza, qué dira el mundo entero. Van a destruir al país. Ud. sabe, son comunistas, nos llevarán a la debacle, nos harán revivir la violencia de Ayo-Ayo...* ». Traduction libre. Ayo-Ayo, où en 1899 les fédéralistes et les unitaristes s'affrontèrent, reste pour les élites boliviennes, surtout celles de Sucre (ainsi que pour la classe moyenne qui se représente en elles), le symbole de la violence des indigènes. Ce fait historique non réglé est réactualisé par les élites et les classes moyennes de la ville de Sucre (appuyés par *La Media Luna*) qui organisent toutes sortes d'attaques envers les autochtones ayant transgressé les lieux symboliques et réels du pouvoir. Voir *La Prensa*, *La Razon*, *Bolpress*, *ABI*, *Pulso* de novembre 2007 et 23, 24, 25 mai 2008.

²⁵⁶ Silvia Lazarte était une autochtone vivant dans le département de Santa Cruz et fut la présidente de l'Assemblée constituante en 2006. « *Silvia Lazarte, chola ignare* », « *Alvaro García Linera, tapette* », « *Evo, enfoiré d'indien, fils de pute* ». Tous les éléments y étaient, de la discrimination par le savoir au mépris de l'homosexuel. Il y avait des rumeurs sur l'homosexualité supposée d'Evo Morales et de Garcia Linera, le vice-président du pays.

Au fur et à mesure que le processus de transformation s'enclenche et que, selon Carla Espósito Guevara (2008 : 63), la transgression s'engage sur une voie plus sûre, le transit du racisme silencieux au racisme ouvert et violent devient une évidence. À l'intérieur de l'Assemblée, les constituants appartenant aux partis et associations de la droite méprisent les constituants d'origine autochtone. Nilda Copa, témoigne ainsi de ce mépris : « *India bruta, habla en cristiano, nadie te entiende* ». ²⁵⁷

Selon Calla, la rencontre entre autochtones et non-autochtones dans l'Assemblée constituante fut un moment très stressant, car, comme le signale la journaliste Cristina Corrales :

« Se connaître, accepter que les partis traditionnels et ceux qui arrivaient étaient des égaux. Dans les premières séances, il était amusant de voir comment les constituants de Santa Cruz entraient et disaient : "Donne-moi la place, fils, je dois prendre mon siège". Alors que le "fils" ou la "fille" étaient des constituants comme eux ». ²⁵⁸

Cet extrait est éloquent et témoigne de la facilité avec laquelle les élites se sont comportées avec les autochtones : il était naturel de dire « hijo » à l'Indien, avec une sorte de paternalisme qui masque cependant le mépris de l'Autre. Plus encore, dans l'Assemblée constituante, les vêtements et la langue ont été les éléments discriminatoires des constituants venant de la campagne et appartenant aux peuples autochtones et aux secteurs démunis. Ainsi, les vêtements et la langue, qui ont été les paramètres de différenciation dans la vie quotidienne, sont devenus les éléments

²⁵⁷ Alors qu'elle voulait participer aux débats de l'Assemblée, elle avait commencé à saluer les constituants en *quechua*, *aymara* et *guarani*. Elle provient de Tarija. « Indienne abrutie, parle chrétien, personne ne te comprend », lui a-t-on dit.

²⁵⁸ Journaliste qui a séjourné à Sucre pendant les travaux de la Constituante. « *Conocerse, aceptar a los partidos tradicionales y que los que llegaban eran iguales que ellos. En las primeras sesiones era gracioso cómo las constituyentes de Santa Cruz entraban y decían: Dame campo, hijo, voy a entrar al curul. Resulta que el "hijo" o la "hija" eran constituyentes como ellas* ». Traduction libre. Ce témoignage a été tiré du *Rapport contre le racisme. Op. cit.* p. 45.

marquant la discrimination et le racisme dans l'Assemblée constituante. Plusieurs femmes constituantes se sont plaintes que les femmes citadines et même, en général, les élus de PODEMOS, leur disaient « si tu ne parles pas en castillan, alors va-t'en », ou « parle en chrétien » (symbole de civilisation).

Mais le racisme peut aussi être moins ouvert : il peut être silencieux et même pernicieux (surtout dans les Commissions de travail). Il s'est exprimé, dans ce même contexte, par la maîtrise de connaissances et de codes techniques, lors de la rédaction de la nouvelle constitution politique de l'État. Dans les différentes commissions de travail, le racisme, dit encore Calla, s'est manifesté par la voix du capital culturel. Les gens élus par les élites et affiliés à PODEMOS avaient des doctorats ou des maîtrises, et devaient travailler avec des autochtones qui n'avaient pas le même bagage culturel. La réaction du premier groupe fut radicale, car il ne pouvait supporter d'être sur la même échelle hiérarchique que les domestiques autochtones, les mineurs ou les paysans. La terminologie technique a donc été l'objet de manipulations dans le but de produire des articles favorables aux secteurs dominants, ce qui est aussi, toujours selon Calla, une expression du racisme structurel. Par exemple, des conseillers étaient censés accompagner les constituants autochtones, les aider et leur faire des recommandations puisque ces derniers ne possédaient pas les connaissances adéquates, mais... ils furent suspendus!

De ce fait, l'Assemblée constituante a en ce sens été un lieu de contradictions. D'une part, elle s'est présentée comme étant le lieu de transgression du pouvoir des élites et de la structure traditionnelle de l'État,²⁵⁹ et, d'autre part, elle fut convoquée selon le format de la culture dominante, en mettant en question le processus de

²⁵⁹ Par sa composition majoritaire de paysans, d'autochtones et de représentants de secteurs populaires appauvris.

décolonisation visé par les autochtones (Tapia 2007).²⁶⁰ Selon Tapia, l'Assemblée s'est fait piéger par les règles du jeu « colonial », c'est-à-dire celui de l'élite économique et politique dominante. Ainsi, pour produire le nouveau texte constitutionnel, les autochtones, paysans et divers constituants appartenant aux classes pauvres se sont vus imposer un espace de domination de connaissance propre à l'élite et aux classes moyennes urbaines du pays.

Mais ce racisme « pacifique » s'est transformé et a aussi pris d'assaut les rues de Sucre; lorsque j'étais moi-même là-bas, j'ai dû intervenir plusieurs fois pour défendre des « *cholitas de pollera* »²⁶¹ assises sur les bancs de la *Plaza 25 de mayo* qui étaient accusées de « salir les bancs ». Cette situation est devenue plus dure encore en 2007, alors que les gens de Sucre attaquaient physiquement les autochtones et les paysans. Ils défendaient les lieux publics, le centre-ville de Sucre par exemple, le considérant comme étant un espace leur appartenant exclusivement.

Ainsi, l'espace « exclusif » devient un symbole des élites et les vêtements jouent un rôle dans la distinction sociale. Pour l'élite et la classe moyenne urbaines, c'est un élément de distinction et de différenciation face aux autochtones et aux paysans. Par exemple, certains vêtements typiques, comme « *le chicote* » ou le chapeau, permettent de distinguer les autorités autochtones. Mais les caractéristiques phénotypiques sont également des éléments d'évaluation de l'Autre qu'utilisent les élites. Lorsque la violence a éclaté en plein jour, même les élus d'origine autochtone de PODEMOS ont été attaqués. « *He recibido una pateadura, han pensado que era*

²⁶⁰ Luis Tapia, « *El triple descentramiento. Igualdad y cogobierno en Bolivia* » in Monasterios, Karim et al. *Reinventando la nación en Bolivia*. La Paz : CLACSO/Plural Editores.

²⁶¹ La « *pollera* » est la jupe que porte les femmes autochtones de différentes régions du pays. Elle fut imposée aux autochtones par la couronne espagnole au XVI^e siècle, leur usage fut toutefois ensuite accommodé par les différentes cultures autochtones.

jefe del MAS, por suerte la prensa, las amistades aparecieron... »,²⁶² disait un constituant de ce groupe.

Plus pathétique encore fut la réaction de ces citadins qui vantent pourtant leur éducation et leur politesse dans tout le pays. Il est « connu » que les gens de Sucre appartiennent à la « culte Charcas ». Or, ils ont eu pendant les événements entourant les travaux de la Constituante une attitude qu'ils justifient encore aujourd'hui comme étant légitime puisqu'ils défendaient le principe de « *capitalia* » pour Sucre. En ce sens, une constituante autochtone témoigne de la violence à laquelle elle fut soumise :

« Oui, ils voulaient me brûler, eux qui se déclarent beaux et gentils. Non, ce n'est pas comme cela, ils sont agressifs. Ils voulaient me brûler, ils ont jeté de l'essence et l'ont allumée et moi je leur ai dit : « Allez-y, brûlez-moi, je suis prête à mourir pour ma patrie... » . Par exemple, hier on m'a insultée, on ne m'a pas laissée déjeuner, car je me suis habillée avec ma *pollera*, « sales Indiennes, mules, allez-vous-en à Oruro. Ces "*paceños*", dehors ! » ont-ils dit. Je suis restée seule. Ces dames et messieurs sortent leurs têtes par la fenêtre de leur voiture et nous insultent. Ils enlèvent leurs plaques (d'autos) pour nous insulter. Qu'est-ce qu'on peut faire ? Ils nous disent que nous sommes des ignares, mais c'est eux les ignares ». ²⁶³

L'Assemblée constituante a dévoilé la face cachée du racisme et l'impossibilité des élites à accepter l'Indien comme acteur politique. Pour Carla Espósito Guevara, les phénomènes de polarisation ont lieu seulement s'il y a préalablement une

²⁶² « J'ai reçu une raclée, ils ont pensé que j'étais chef du MAS (Mouvement au Socialisme), par chance la presse et les amis sont apparus ... ». Rapport sur le racisme, *Op. cit.* p. 50.

²⁶³ « *Sí, me querían quemar, ellos, que declaran tan bonito que son respetuosos. No, no es así, la gente es agresiva. Me querían quemar. Echaron gasolina, encendieron, y yo dije: Quémense, estoy lista para morir para mi patria. Por ejemplo, ayer me han insultado, no me han dejado almorzar porque me he vestido de pollera, "Indias cochinas, mulas, váyanse a Oruro." "Estos paceños, fuera." Yo me quedé sola y no pude contestar. Los caballeros, las señoras, sacan la cabeza del auto y gritan. No puedo contestar. No tienen placas, para insultarnos sacan sus placas. ¿Qué vamos a hacer? Ellos nos dicen ignorantes, nosotros no somos los ignorantes, los ignorantes son ellos* ». *Op. cit.* p. 50-51. Il faut dire également que les constituants autochtones ont été expulsés des logements qu'ils avaient loués seulement parce qu'ils appartenaient au Mouvement vers le Socialisme.

construction idéologique qu'elle appelle « la construction de l'ennemi interne ». Cette construction implique, dans un premier temps, la mise en place d'un discours politique qui exprime une vision du pays différente de celle proposée par les Autochtones dans l'Assemblée. Ce projet repose sur l'autonomie des régions du Sud et de l'Est et oppose des positions binaires telles que : libéralisme-socialisme, étatiste-centralisme-autonomie, Occident-Media Luna, légalité-illégalité, tradition-modernité, démocratie-dictature. On ajoute, dans un deuxième temps, à ce type de polarisation des éléments racistes, sexistes et régionalistes qui simplifient à l'extrême les autres contradictions et servent à créer une représentation imaginaire de celui auquel on s'oppose comme étant un « ennemi interne », et qu'on identifie racialement. Pour cela, explique Espósito, il a fallu une construction sociale forte : comme, par exemple, la rumeur présente à Sucre entre le 20 et le 24 novembre 2007. Cette rumeur, que certains moyens de presse ont propagée pendant des jours, a eu un effet concret, celui de réactiver les peurs, les préjugés et les deuils sociaux non résolus²⁶⁴, et a joué un rôle de détonateur de la violence dans les rues et de justification de celle-ci. Selon l'étude d'Espósito, ce processus de construction de l'ennemi interne a été organisé à partir des groupes institutionnalisés, qui étaient les porte-étendards de ce discours binaire, polarisé et violent. Les foules, et en particulier les étudiants de l'Université de San Francisco Xavier, ont joué le rôle de persécuteur, d'agresseur et d'attaquant envers les autochtones, et envers les non-autochtones qui sympathisaient avec les autochtones.

Le racisme repose alors sur l'expression de l'exaltation des différences de l'Autre et dans les représentations de valorisation de son propre groupe au détriment de cet Autre. Cette représentation sociale n'est pas un processus « naturel », mais une construction sociale résultant d'un complexe processus historique, politique et social.

²⁶⁴ Ayo-Ayo, comme je l'ai déjà expliqué plus haut.

Dans le cas étudié, à Sucre, ce processus visait la disqualification de l'adversaire dans l'arène politique et prit les formes d'un conflit racial qui a touché quasiment toute la population de la ville (Espósito : p. 60). À travers divers discours, tous les secteurs de la société ont construit une image de l'ennemi qui fluctue entre une image ridicule ou une parfois effrayante. Les témoignages, *a posteriori* symboliques, des constituants l'ont bien montré : ce processus a débuté avec l'élaboration de formes de violence verbale utilisant différentes plateformes d'expression — graffitis, consignes racistes et autres formes de discours — qualifiées par Espósito de formes ritualisées des conflits.

La violence s'est exprimée à travers divers mécanismes discursifs en procédant par exemple à l'animalisation de l'individu, comme je l'ai indiqué précédemment : « *paceño llama* », « *paceño perro* », « *india burra* », « *Evo macaco* » (« Pacenien llama », « Pacenien chien », « indienne âne », « Evo macaque »). Il y a visiblement un désir de montrer l'autre comme un être inférieur, en mettant en évidence son incapacité de penser. L'insulte sexiste s'ajoute également et l'on procède dans ce contexte à la féminisation de l'Autre : « *india puta* », « *india perra* », « *india animal* » (« indienne pute », « indienne chienne », « indienne animale »). Et on identifie même précisément les acteurs! : « *prefecto cabrón* », « *Evo hijo de puta* », « *prefecto cornudo* » (« préfet enfoiré », « Evo fils de pute », « préfet cocu »).

La population de Sucre a non seulement réagi de manière virulente lors de ces événements qui montrent une partie de la violence accumulée à l'égard des autochtones transgresseurs, mais a aussi culminé les 23, 24 et 25 mai 2008, lorsque les Indiens ont été physiquement humiliés et traités comme des animaux, obligés à se dévêtir et à se mettre à genoux sur la *Plaza 25 de mai*. On les obligea à chanter l'Hymne de Chuquisaca et à crier « *Evo cabron* » (Evo Enfoiré). Leur seul délit était

d'avoir siégé lors de l'Assemblée constituante et d'appartenir à un parti politique qui avait gagné avec 54 % de suffrages au premier tour, du jamais vu en Bolivie.

Je n'analyserai pas en détail cette période de violence, qui sera l'objet d'une recherche plus approfondie sur le rôle des médias dans la construction de l'ennemi interne une fois ma thèse terminée. Toutefois, dans ce cas précis, le rôle des médias a été crucial dans la mise en place de la rumeur. Des radios et des journaux comme *El Correo del Sur*, *Radio Nuevo Mundo* ou *TV Local Colosal* ont diffusé des rumeurs qui modifiaient les événements, qui racialisait l'adversaire politique et l'associaient aux transgressions morales, sociales et religieuses. Les organes de presse mobilisent les sentiments régionalistes ou, en l'occurrence, nationalistes, pour avoir un impact sur la population qui les écoute. Les médias qui, en revanche, donnaient la parole à l'adversaire politique ont été incendiés, comme ce fut le cas pour *Radio Aclo* ou *Canal 7* : « une journaliste de *Radio Aclo* est accusée de trahir sa propre ville! En représailles, on l'arrose d'essence. Par chance, on n'a pas allumé le feu!! » Pourtant, des diffuseurs fonctionnent encore. Même si l'éthique professionnelle impose aux journalistes la vérification des faits, ils en ont fait fi et se sont convertis en agents de propagande au service de la désinformation et du racisme...

Un autre exemple : on diffuse une dépêche dans laquelle on annonce que « cinquante étudiants ont été arrêtés et torturés par des *Alteños (Paceniens d'El Alto)* dans le *Liceo Militar de La Glorieta* ». « C'est comme pendant la dictature. On permet à des gens d'*El Alto* de venir en ville, de torturer et d'uriner sur les étudiants! Nous avons une bonne source dans la police »²⁶⁵, disait le rédacteur. Quelques heures plus tard, la *Fiscalía del Distrito* prouvait qu'il n'y avait jamais eu de prisonniers et

²⁶⁵ Voir surtout *Correo del Sur* des mois de mars, d'avril et de mai 2007.

que la nouvelle diffusée était une fausse rumeur.²⁶⁶ Mais le mal était fait. Les gens de Sucre ont sorti « outrés » dans les rues pour frapper tous ceux qui avaient le faciès d'Indien.

Dans ce cas précis, ces actes de violence sont l'expression même de peurs et de réactions basées sur ce que Michel Wieviorka appelle « les mythes fondateurs du racisme ». L'idéologie raciste repose sur des idées et préjugés – les mythes fondateurs – qui va permettre de structurer une image de la culture nationale et d'organiser une représentation sur l'origine (Wieviorka 1992 : 86). Et comme disait Hannah Arendt : « toutes les idéologies ont été créées, perpétuées et perfectionnées comme armes politiques » (Arendt 1951 : 70).

Ainsi, le racisme devient le principe de l'action d'une force politique ou parapolitique, comme ce fut le cas à Sucre et ensuite à Santa Cruz. Ce principe, selon Wieviorka, « est de faire la politique tout en animant des débats et en mobilisant des secteurs de la population avec la violence. » Le but : la prise du pouvoir. Dans le cas bolivien, cela n'a pas eu les effets escomptés, car une grande campagne internationale contre le racisme s'est mise en place, en plus de l'appui que le gouvernement de l'Indien Evo Morales a reçu au niveau régional, ce qui a porté un coup aux velléités des leaders de la droite bolivienne qui avaient misé sur cette stratégie de violence raciale.

²⁶⁶ Les Alteños sont les habitants d'*El Alto* de La Paz. Le Lycée Militaire fut le lieu où les Constituants furent obligés de délibérer pour se protéger des attaques de la foule violente qui avait répondu à ces rumeurs. Voir *Bolpress*, 22 novembre 2007. Également Espósito Carla, « *El racismo se va construyendo con : las palabras que la gente dice, las palabras que la gente escucha, las palabras que la gente repite, las palabras que la gente obedece* » p. 57-67. In *Observando el racismo en Bolivia*, *op. cit.*

Suite à ces événements, la Bolivie s'est dotée d'une loi pour contrer toute forme de racisme et de discrimination. Ce cadre légal a assurément mis une limite aux manifestations racistes dans les journaux et les médias. Diverses institutions doivent maintenant élaborer un code de conduite visant au respect des différences. Depuis 2008, le pays vit à un rythme accéléré la mise en place de politiques et de réformes qui constituent, selon les Autochtones, un pas vers leur reconnaissance comme peuples et comme sujets politiques.

CONCLUSION DU CHAPITRE

En conclusion, j'ai essayé dans ce chapitre de dévoiler les mécanismes du processus de construction sociale négative de l'autochtone. L'Indien, à différents moments de son histoire, a été dépouillé de son identité par ceux qui arguaient son incapacité intellectuelle, sa fainéantise, son animalité. J'ai analysé cette construction sociale négative qui a servi à justifier la marginalité de l'autochtone, son exclusion et tous les abus qu'il a vécus depuis la colonisation. À travers les conflits récents, nous avons vu que cette image le représentant comme un être inférieur est restée à peu près la même. On récupère et on amplifie la négativité de l'Autre à des fins politiques. Les événements de Sucre montrent comment une population peut, en faisant revivre de vieux mythes et des peurs infondées, être capable de violence à l'égard de l'Autre. La transgression des autochtones a été la justification de l'intolérance.

L'exclusion imaginaire des autochtones n'est pas une simple mise à l'écart, il est un processus historique plus profond, dont le corolaire est le racisme. Le racisme constitue en ce sens une expression viscérale du refus de l'Autre, un déni de justice et conséquemment un déni de reconnaissance.

Ce refus a des conséquences sur la capacité de « vivre ensemble ». Comment peut-on à long terme créer les ponts nécessaires pour parvenir à une cohabitation et au respect de l'Autre? Selon les groupes autochtones, il faudra un profond processus de « nettoyage » passant par la décolonisation des formes de discrimination, apprises et intégrées, même pour les autochtones. Les règles, disent la plupart des autochtones, mettent une limite concrète aux pratiques déchainées de la ségrégation, mais elles ne sont pas suffisantes. La société bolivienne a trop longtemps vécu dans un apartheid ayant eu pour conséquences le mépris de soi et la violence raciale, pour ne nommer que celles-ci.

CHAPITRE V

LA REFONDATION

« El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado ». Préambule de la Constitution politique de l'État plurinational de la Bolivie 2009.²⁶⁷

« [...] para los invitados de la comunidad internacional, el año 1825 cuando se fundó Bolivia, después de que muchos, o miles o millones de aymaras, de quechuas, de guaraníes participaron en la lucha por la independencia, ellos no participaron en la fundación de Bolivia; se marginó la participación de los pueblos indígenas originarios en la fundación de Bolivia en el año 1825, por eso los pueblos indígenas originarios reclaman refundar Bolivia mediante la Asamblea Constituyente ». Discours d'Evo Morales prononcé à Tihawanaku le 23 janvier 2006²⁶⁸.

²⁶⁷ « Du plus profond de notre histoire, nous, le peuple bolivien, de composition plurielle et inspiré par les luttes passées, par le soulèvement anticolonial des autochtones, par une volonté d'indépendance, par les luttes populaires de libération, par les manifestations indigènes, sociales et syndicales, par la guerre de l'eau, par la guerre d'octobre, par les luttes pour la terre et le territoire, et par la mémoire de nos martyres, nous entamons la construction un nouvel État ». Préambule de la Constitution politique de l'État plurinational de la Bolivie, 2009. (Il s'agit de ma traduction).

²⁶⁸ « [...] Pour les médias internationaux, pour les invités de la communauté internationale, 1825 est l'année où la Bolivie fut fondée après que de nombreux ou des milliers ou des millions d'Aymaras, de Quechuas, de Guaranis eurent participé à la lutte pour l'indépendance. Or, ceux-ci n'ont pas participé à la fondation de la Bolivie; les peuples indigènes originaires ont été écartés au moment de la fondation de la Bolivie en 1825. C'est pour cela que les peuples indigènes originaires réclament aujourd'hui le droit de refonder la Bolivie à travers l'Assemblée constituante ». Discours d'Evo Morales dans la cérémonie traditionnelle de Tiwanacu en janvier 2006 (Il s'agit de ma traduction).

INTRODUCTION

Ce chapitre discute du nouveau cadre constitutionnel de la Bolivie. L'adoption de la nouvelle Constitution en 2009 n'a pas été un exercice qui eut lieu dans un climat calme de débat et d'échange. Dans mon chapitre IV, j'ai montré que les actes de violence raciale à Sucre ont été en partie déclenchés parce que les autochtones ont transgressé les règles fixées par l'élite qui avait gouverné le pays pendant plus de 183 ans.²⁶⁹ Pour justifier ses actes souvent violents, l'élite faisait fréquemment référence à l'incapacité (génétique et culturelle) de l'Indien. Cette supposée « incapacité » est le résultat d'une évaluation de la valorisation des capitaux culturels reliés à la culture dominante. Les violences raciales de 2008 représentent le climax de la violence déployée par l'élite — organisée en général dans les comités civiques régionaux et les partis de droite —, qui culmine par l'assassinat d'une quinzaine d'autochtones dans le département de Pando, au nord du pays. Le rapport de force entre les groupes de la droite et les mouvements populaires et autochtones se décide alors dans les rues. Les mouvements populaires et autochtones montrent par leur présence massive dans différentes mobilisations leur décision d'appuyer le processus de « changement », entamé par le gouvernement d'Evo Morales depuis 2005. Pendant ce temps, l'élite, regroupant toutes les factions régionales, procédait à la mise en place des groupes de choc qui attaquaient les bureaux de l'État et leurs dépendances régionales, le but étant de déclencher l'instabilité politique du gouvernement de Morales.

²⁶⁹ J'ai montré que la transgression des règles qui semblaient immuables pour l'élite a été au centre de la réaction violente de celle-ci.

La droite (quoiqu'hétérogène)²⁷⁰ avait alors déjà perdu l'appui populaire depuis les élections de 2005 et croyait que la stratégie de développer différents pôles de « résistance » – même illégaux – pouvait lui permettre de renverser le gouvernement de Morales et de rétablir le système de gouvernance qu'elle avait mis en place depuis la dernière dictature militaire de 1982. Elle croyait qu'elle déstabiliserait ainsi rapidement le gouvernement et que les mouvements populaires et autochtones ne réagiraient pas comme cela avait été le cas à d'autres périodes de l'histoire bolivienne. Or, au moment où la droite décidait de harceler et d'attaquer les autochtones, la classe moyenne – du moins une partie de celle-ci – réagit contre la violence faite aux autochtones. De plus, la droite, à travers ses comités civiques, les partis traditionnels, les propriétaires terriens et industriels, comptait pouvoir obtenir l'appui international et justifier sa révolte contre le « pouvoir dictatorial d'Evo Morales »²⁷¹ et sa horde d'Indiens. Elle n'eut pourtant pas l'effet escompté, car les gouvernements voisins ont immédiatement pris position en faveur de la stabilité du pays et respecté la légitimité du pouvoir de Morales. Celui-ci avait non seulement été élu avec une majorité absolue en 2005, mais avait aussi été ratifié par un référendum avec 67 % de votes. Bien que la droite, comme je l'ai déjà expliqué, n'est pas homogène, mais consiste en un éventail large de tactiques et de programmes, elle a cependant gouverné longtemps le pays et participé au *Plan Condor* lors de la dictature de Banzer. Lors de la révolte organisée contre Morales, elle a soigneusement planifié la stratégie qui devait renverser le gouvernement, mais n'a pas eu le résultat voulu. Une faction de la

²⁷⁰ Je me réfère de manière générale à la droite, mais il faut comprendre que celle-ci est composée de diverses tendances et stratégies. Toutefois, lors de ces événements, les différentes organisations de la droite ont formé un bloc qui s'est petit à petit désagrégé au fur et à mesure que le gouvernement de Morales prenait des décisions. Les organisations les plus radicales telles la Nation cambia ou la Phalange socialiste bolivienne critiquaient PODEMOS à cause de leurs méthodes jugées à leurs yeux trop conciliantes. Aujourd'hui, on juge encore certains individus ayant participé à l'organisation de ces attaques contre les institutions et les autochtones. Il faut se rappeler notamment du cas Rozsa.

²⁷¹ Or, Evo Morales n'a jamais supprimé les droits constitutionnels des individus ni des groupes, ni n'a empêché que les différentes factions de la droite s'expriment à travers leurs médias. Les différentes factions de la droite utilisent le terme de « horde ».

Phalange Socialiste Bolivienne a par exemple prôné la lutte armée pour renverser le gouvernement — les groupes de choc faisaient partie de cette organisation et de *l'Union Cruceñista*.

Comme je l'ai avancé dans mon chapitre IV, l'irruption des secteurs populaires et autochtones dans l'arène politique montre une polarisation entre les principes de gouvernance prônés par l'élite et les principes des mouvements populaires et autochtones. Le cycle de « révolte » permanente des mouvements populaires (dont la guerre de l'eau en 2000, la guerre du gaz en 2003 et les nombreuses marches autochtones qui ont débuté en 1990) montre une critique profonde du système politique libéral et en particulier des formes de gouvernement (médiation avec des partis et avec le projet économique d'alliance avec des capitaux étrangers).

Les mouvements populaires et autochtones affirmaient alors que la hiérarchie raciale des relations sociales faisait partie d'un système d'injustice institué par la démocratie représentative et qu'il fallait par conséquent changer. Le modèle proposé fut donc discuté dans les assemblées populaires pendant plusieurs années avant même les élections de 2005. Ce modèle repose sur la construction d'une démocratie participative en accord avec les us et coutumes des peuples autochtones et des mouvements populaires. La démocratie participative suppose en ce sens la mise en place de nouvelles règles, de sorte à permettre que les secteurs historiquement marginalisés fassent partie de la vie politique. Le plan concerté de défense du gouvernement de Morales constitue en ce sens un des éléments déjà débattus par ces mouvements. Parmi les éléments fondamentaux de lutte pour la reconnaissance des mouvements populaires et autochtones se trouve l'Assemblée constituante — comme premier pas vers la refondation du pays — qui, comme j'ai précédemment montré, fut le lieu où l'on voit affleurer les premiers signes d'intolérance qui ont abouti à la violence.

J'ai montré que les rapports de force entre l'élite non-autochtone et les autochtones se sont définis dans les rues, les élites ayant perdu le contrôle de l'État depuis 2005.²⁷² Les mouvements autochtones et populaires occupent stratégiquement les *Plazas de barrios* « blancs », habillés de leur *poncho* en confrontation symbolique directe avec l'usage de la cravate des classes moyennes et bourgeoises des villes. L'occupation pacifique de ces quartiers était hautement symbolique – ce qui inquiète les classes moyenne et bourgeoise habituées à vivre loin de la « plèbe » – dans la mesure où les autochtones montraient par leur nombre que leur autonomie politique (de partis traditionnels) leur permettait de contrebalancer le pouvoir, ou plutôt de créer un contre-pouvoir, à partir de la rue. Ce contre-pouvoir a décidé de la destinée du processus politique bolivien. On assiste ici à un questionnement profond des frontières qui, avant, divisaient les villes entre les « villes des Indiens », les « villes des Blancs »²⁷³ et celles qui imposaient la démocratie « pactada » (alliance

²⁷² L'opposition s'est concentrée dans les piémonts amazonien et du Chaco, et dans les départements de Santa Cruz, de Beni, de Pando, de Tarija et de Cochabamba. Depuis les « *gubernaciones* », cette opposition a entrepris une rude bataille pour déstabiliser le processus des réformes du gouvernement Morales. Plusieurs gouverneurs restèrent au pouvoir, comme ce fut le cas pour le gouverneur de Santa Cruz Ruben Costa, et pour Ernesto Suarez du Beni jusqu'en janvier 2012. Le gouverneur de Cochabamba fut obligé de laisser le pouvoir après le référendum révocatoire (il obtint 64,81% des votes contre son mandat le 10 août 2008) et s'est réfugié peu après aux États-Unis, suite aux accusations de corruption portées par le Ministère public. Le gouverneur de Tarija, Mario Cossio, s'est réfugié au Paraguay en 2010, accusé lui aussi de corruption. Le gouverneur de Beni, Ernesto Suarez, a été remplacé momentanément, devant faire face à une accusation de corruption et de conflit d'intérêts. Suite aux événements de Pando en octobre 2008, la droite a perdu l'appui d'un secteur important de la classe moyenne des villes. L'assassinat des autochtones qui appuyaient le processus de réformes a entaché la réputation de cette opposition de droite. Pour l'instant, même si elle possède des médias qui lui donnent une couverture très large, la droite n'a pas de projet politique national parce qu'elle est elle-même hétérogène et que, souvent, cette hétérogénéité détermine l'éventail idéologique et des stratégies politiques très distinctes. La droite attend que les contradictions du gouvernement émergent pour essayer de rejoindre le mécontentement social.

²⁷³ Depuis la colonie, les autochtones ont vécu à l'écart des Blancs et des Métis. Pendant la colonie et selon la politique coloniale, les Espagnols ont créé les « *republicas de indios* », territorialement délimitées. Quoique les « *républiques de indios* » furent abolies par le régime républicain, il n'en reste pas moins qu'elles vont demeurer une référence dans l'imaginaire collectif.

des partis traditionnels ayant gouverné le pays depuis 1982). Il s'agit, en fait, d'une manière pour les autochtones de montrer qu'il leur est possible de devenir des sujets politiques à part entière, et donc de devenir « visibles ». Le nombre et la force de leurs revendications se présentent alors comme éléments fondateurs de leur nouveau rôle politique. La transgression des frontières symboliques²⁷⁴ a permis d'initier un processus de changement politique jamais vu dans le pays. C'est alors, comme j'ai expliqué au chapitre II, une histoire inédite du pays qui émerge : jamais on n'avait vu des Indiens, des paysans et des travailleurs rédiger un texte constitutionnel – tel qu'il a été vu dans le chapitre III dédié à l'exclusion juridique – ou travaillant dans un ministère ou dans une quelconque dépendance institutionnelle. Depuis l'élection de 2005, les ministères de différents paliers se « colorent », la tenue vestimentaire des fonctionnaires appartenant aux groupes autochtones se faisant visible. Cela est déjà une transgression pour l'ancien régime qui prônait une tenue de rigueur occidentale. Du point de vue symbolique, la cravate a remplacé, ou cohabite, avec le *poncho*, le chapeau melon ou la *pollera*²⁷⁵. Les résistances de l'élite sont nombreuses, élite qui, entre autres, comme j'ai déjà signalé, oppose la civilisation à la « barbarie », mais qui peut aussi subtilement s'exprimer ainsi : « [...] bien des choses ont changé dans le pays, aujourd'hui tu vas dans un ministère faire une quelconque démarche et ça sent fort, on dirait l'odeur d'un mouton ou d'un lama ». ²⁷⁶

Ce chapitre discutera de ce nouveau cadre juridique qui modifie les institutions et les savoir-faire politiques. Dans ce chapitre, je discuterai de la question de la

²⁷⁴ Voir mon chapitre sur l'exclusion imaginaire où j'aborde la question de la transgression au sens large.

²⁷⁵ Jupe utilisée par les femmes autochtones de différentes régions du pays.

²⁷⁶ Propos d'une constituante élue au département du Beni et qui ne voulait pas être identifiée par peur qu'on ne l'accuse de faire de la discrimination, m'avait-elle dit. Par la suite, la référence à l'odeur a même été rapportée dans les journaux. Voir entre autres *La Razón* ou *El Correo del Sur*.

refondation, intimement liée à la notion de décolonisation. Je passerai également en revue les différentes manières d'imaginer la gestion de l'indigène de la part des institutions, et en particulier des politiques indigénistes et néo indigénistes qui, selon certains, soulèvent la question du colonialisme interne. De plus, je discuterai également du sens de l'État plurinational défini par le cadre constitutionnel et de l'opérationnalisation de celui-ci par les nouveaux opérateurs du pouvoir. Je parle d'opérationnalisation de la diversité et non pas de la reconnaissance *stricto sensu*.

Considérer la plurinationalité suppose-t-il d'adhérer à une sorte de relativisme politique? Ou encore, la plurinationalité et sa gestion supposent-elles la mise en place d'un système libéral? Ou même, la plurinationalité suppose-t-elle la reconnaissance des identités culturelles des membres d'une société pluraliste typique du néolibéralisme? Si cela est le cas, comment alors reconnaître ces membres dans une société qui n'a pas encore réussi à traiter ses citoyens comme « égaux »? Ce chapitre est un « *work in progress* » (« travail en cours ») dans la mesure où la réalité bolivienne vient souvent opposer des questionnements profonds aux visions libérales républicaines que sont la démocratie et la justice. Souvent, dans les discours des organisations autochtones et paysans, on critique l'universalisme qui a joué un rôle presque autoritaire par rapport à la différence et à la justice. Ces organisations revendiquent que la justice doit être équitable et doit répondre aux différences culturelles et surtout aux us et coutumes relatifs aux peuples autochtones. Cela a, par exemple, supposé dans le contexte bolivien que le droit communautaire soit élevé au rang de loi, comme cela a d'ailleurs aussi été le cas pour le droit libéral.

Pour rédiger ce chapitre, je me suis inspirée de l'actualité politique, des débats autour de la forme de l'État, des discussions et débats sur la décolonisation, et de nombreuses discussions sur la plurinationalité et la multiculturalité de la tradition libérale.

Une question reste à poser : est-ce que la refondation du pays suppose la reconnaissance? Je discuterai de cela tout au long de ce chapitre.

5. Antécédents de la « refondation » : quelques considérations théoriques et politiques

Comme l'indique très pertinemment Patricia Chavez (2010 : 19) :

« Ainsi, comme on a évoqué que la Révolution nationaliste de 1952 était surtout marquée par la présence active et l'ascendance du prolétariat des mines, le récent processus politique bolivien est dominé par le rôle prépondérant de l'indigène. Alors, les conditions pour qu'on ouvre les possibilités d'une réelle relation interculturelle, non seulement de dénonciation des inégalités, mais surtout de transformation tangible des structures, comme le développement d'une pensée critique, ont été créées dans des moments de mobilisation ». ²⁷⁷

Aller à l'encontre de ce qu'avait été la politique du pays a constitué un point de rupture fondamentale entre les élites et les autres secteurs de la population en général (dont les secteurs paysans et autochtones et certains secteurs appauvris de la classe moyenne). Souvent, dans la période dite démocratique (1982-2005), les autochtones faisaient figure de pantin, dans la mesure où les partis traditionnels utilisaient leur vote pour se dresser au pouvoir, oubliant par la suite les électeurs. À mon avis, c'est une des raisons centrales de la construction d'alliances et d'un projet électoral de la part des mouvements sociaux et autochtones, lesquels permettront la transformation

²⁷⁷ Patricia Chávez « Cómo pensar la descolonización en un marco de interculturalidad » in *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*. La Paz : fBDM/Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, décembre 2010, p. 19-20. « *Así como la Revolución Nacional de 1952 se dijo que estuvo signada por la presencia activa y el predominio político del proletariado minero, el proceso político boliviano reciente estuvo dominado por el protagonismo indígena. Entonces, las condiciones para que se abran las posibilidades de una relación intercultural más real, no solo de denuncia de las desigualdades sino de transformación tangible de las estructuras que las sostienen, así como de desarrollo de un pensamiento crítico, fueron creadas en estos momentos de movilización popular* ». (Il s'agit de ma traduction).

du pays à travers des réformes²⁷⁸. Alors, rechercher le pouvoir supposait, pour les mouvements populaires et autochtones, de songer au contrôle de l'État. C'est pour cela que les attentes populaires se sont centrées en grande partie sur les élections. Les différents secteurs²⁷⁹ ont formé une plateforme de lutte afin de « parvenir au contrôle du pouvoir » par le biais électoral.²⁸⁰ L'élection de 2005, comme j'ai déjà expliqué, a mis au pouvoir un gouvernement dirigé par un autochtone d'origine aymara que toutes les organisations (syndicats paysans/ouvriers, associations de quartiers, organisations de base, de municipalités, etc.) ont appuyé. Du point de vue stratégique, cette élection supposait, pour les secteurs populaires mobilisés, un premier pas vers ce qu'ils ont appelé la « refondation du pays ». Et cette refondation passait par la mise en place de l'Assemblée constituante, convoquée une fois que Morales fut élu. Le rôle de cette Assemblée fut de rédiger un nouveau cadre constitutionnel qui permette des réformes substantielles sinon radicales.

²⁷⁸ Malgré le fait que certaines tendances indianistes - que je qualifierais d'essentialistes - critiquent la mise en place de politiques, il n'en reste pas moins que la transformation du cadre normatif est à la base de la modification des politiques et des institutions. Cela pourrait à moyen terme aider aux changements des rapports sociaux.

²⁷⁹ La conjoncture a amené les différents secteurs à construire ce qu'ils ont appelé « l'instrument politique pour la souveraineté des peuples » (IPSP) qui est par la suite en partie devenu le Mouvement au Socialisme (MAS). Ce groupe réussit aux élections de 2003 à avoir une présence minoritaire, mais ne parvint à obtenir une majorité absolue dans le parlement qu'aux élections de 2005.

²⁸⁰ Les alliances tissées entre les différents secteurs du pays (paysans, autochtones, ouvriers, étudiants, classes moyennes) définissent leur axe de lutte comme reposant dans le jeu démocratique hérité du libéralisme. Les différentes versions (de guérilla ou d'autres propositions) ayant perdu leur validité, les mouvements populaires se concentrent pour parvenir à la prise du pouvoir sur la voie démocratique. Il faut dire cependant qu'il y a différentes tendances expliquant et envisageant la « libération des autochtones et du mouvement populaire ». Evo Morales, dans son discours du 22 janvier 2006, signale que « nous allons changer l'État en démocratie » - une sorte de changement tout en restant dans le système hérité de l'ancien régime. On reviendra plus loin sur ce propos, car il fait souvent référence dans son discours à l'impérialisme et s'attaque au capitalisme. En théorie, il appartient au spectre de la gauche...

Ce moment s'inscrit à l'intérieur d'un projet politique national comprenant deux aspects. Le premier propose une vision visant la « reconstruction » sociale, sans toutefois passer par le renforcement de la forme étatique d'organisation (Portugal 2010), tandis que le second déploie une critique de l'État tout en respectant les bornes de celui-ci (Choque 2010) – une critique qui, autrement dit, conduit à récupérer ce qui est bon et écarte ce qui est jugé mauvais. Ainsi, du point de vue pratique, on voit que la première vision critique surtout l'État dans son *uniculturalité* (ou *monoculturalité* universelle) ainsi que le racisme institutionnel et propose des réformes radicales (autre type d'institutions plus dévouées avec la « philosophie » principalement aymara), alors que l'autre propose la « refondation » en récupérant certaines formes du fonctionnement de l'État libéral tout en critiquant l'« uniculturalité » ou la monoculturalité, le racisme des institutions, etc.

Les débats dans les rangs des mouvements sociaux sur le processus de « refondation » se voient alors traversés par ces deux façons d'envisager le changement. Malgré leurs différences, les mouvements populaires décident de faire consensus autour de certains éléments stratégiques de base : réformes institutionnelles, mise en place de diverses lois et nationalisation pour contrecarrer l'exploitation effrénée de ressources naturelles (gaz, minerais, lithium et pétrole), mise en place de mesures permettant l'intégration des autochtones – dans l'administration de l'État entre autres –, promulgation d'une loi pour contrecarrer le racisme, gestion de l'économie permettant de « vivre bien »²⁸¹ et surtout, mise en place de deux lois,

²⁸¹ La philosophie du « vivre bien » suppose pour les autochtones de pouvoir avoir accès aux biens de base tout en respectant la nature. Le « vivre bien » s'inspire de la cosmologie autochtone, surtout aymara, qui signale que l'être humain fait partie d'un tout complémentaire avec la nature. Comme c'est la nature qui permet le développement des êtres humains, il faut la respecter et respecter ses cycles. De même, « le vivre bien » implique un refus à la convoitise héritée de la société capitaliste. La nouvelle Constitution vise ce vivre bien, elle l'a défini. Le « vivre bien » critique l'usufruit effréné des ressources naturelles et se positionne à l'encontre de la société capitaliste où le mode de production a permis la pollution, la contamination des sols et de l'eau, ce qui peut mettre en péril la vie humaine. En bref, le « vivre bien » propose de développer des mécanismes et des stratégies pour permettre

l'une empêchant la privatisation des services de base (eau, électricité) et l'autre concernant la réforme agraire et la limitation de la propriété agraire à 5000 hectares.²⁸²

Dans le débat qui entoure la rédaction de la nouvelle charte du pays, par exemple, ces deux visions s'opposent, mais se complètent en même temps. Pour certains, la refondation passe par la décolonisation, en ce sens qu'il faut libérer la société à partir d'une révision et d'une critique des legs occidentaux en termes de capitaux culturels et de formes de gouvernance. Pour d'autres, la refondation est une décolonisation qui passe par une réforme substantielle de l'État par diverses étapes. Le gouvernement Morales s'inscrit dans cette logique.

Aujourd'hui, en Bolivie, la majorité des débats académiques et sociaux s'articulent autour du concept de décolonisation discuté notamment par Frantz Fanon²⁸³ dans son livre *Les damnés de la terre*, ou dans les études sur la subalternité.²⁸⁴ La contribution des *études postcoloniales*, et notamment celles

d'autres alternatives de vie, d'organisation et de production pour accéder justement à une relation plus harmonieuse avec la nature. Voir Oscar Vega Camacho in *Op. cit.* p. 129.

²⁸² En fait, les Boliviens ont voté en faveur de la limitation de la propriété agraire à 5000 hectares au référendum de 2005. Cela a touché plusieurs propriétaires terriens qui ont dû redonner leurs terres non cultivées – ou non utilisables – à l'État.

²⁸³ Franz Fanon, le penseur de la décolonisation, affirme que le « colonialisme est l'organisation de la domination de la nation à travers la conquête militaire. La guerre de libération [...] est un effort suprême d'un peuple pour retrouver son génie, reprendre son histoire et devenir souverain [...] » Franz Fanon. 2002 (1961). *Les damnés de la terre*. Paris : Éd. La découverte, p.120 (Version digitale http://classiques.uqac.ca/classiques/fanon_franz/damnes_de_la_terre/damnes_de_la_terre.pdf.) Pour Fanon, la libération suppose le passage de l'aliénation à la culture et de l'exploitation économique à l'autonomie en termes politiques, idéologiques et économiques. Il s'agit en fait d'une lutte idéologique visant à extirper les « germes du colonialisme » (p. 236).

²⁸⁴ Le concept de subalterne chez Gramsci avait inspiré les travaux de ce groupe de chercheurs asiatiques dont Ranajit Guda est une des figures prépondérantes. L'axe de travail de ce groupe se

d'auteurs comme Mignolo (2006) ou Dussel (2003), est aussi d'une importance certaine, surtout dans le milieu académique. Toutefois, certaines études postcoloniales, n'ayant pas véritablement été approfondies, ont plutôt traité la question sur l'angle de la « Bolivie semi-coloniale ». Les auteurs plus emblématiques s'inscrivant dans cet angle sont Sergio Almaraz Paz, René Zavaleta Mercado et Carlos Montenegro, qui sont considérés comme les idéologues du nationalisme révolutionnaire. Au centre de leur réflexion était l'étude sur l'aliénation des ressources stratégiques (minerais et hydrocarbures) de la Bolivie par les puissances étrangères. Pour ces auteurs, le pays détermine sa condition de « semi-colonial » dans la mesure où il participe aux rouages capitalistes. Autrement dit, puisqu'il contribue à l'économie capitaliste de manière périphérique, la Bolivie est un pays semi-colonial qui a gardé à la fois des formes de production qui s'approchent du modèle colonialiste et des formes d'exploitation capitaliste. D'autres auteurs, s'inscrivant dans la foulée du mouvement *katariste* – dont j'ai parlé dans les chapitres I et II –, discutent de la question de la décolonisation comme d'un processus permettant de s'extirper des legs importés par les Européens, lesquels discutent de la subordination des cultures indiennes à la culture créole, quant à elle inspirée de la colonie. En fait, la refondation impliquerait de se dépouiller de ce rapport de pouvoir imposé par la culture créole. Les défenseurs de ce principe sont considérés comme faisant partie de l'essentialisme indianiste. Ainsi, Pedro Portugal, Fausto Reinaga et bien d'autres sont des auteurs s'inscrivant dans cette vision de la décolonisation. Force est de constater que cette vision essentialiste a inspiré le Mouvement Pachakutic et le Parti Indien, entre autres. J'exposerai plus loin les critiques que ceux-ci adressent au gouvernement Morales.

centre sur le fait que la subalternité économique est intimement liée avec la subalternité culturelle (race, ethnie, classes sociales, genre, orientation sexuelle ou affiliation confessionnelle).

Ainsi, la vision de Pedro Portugal s'inscrit dans une approche de la décolonisation que l'on peut qualifier de plus radicale (voire d'essentialiste) et critique le rôle que jouent les intellectuels dans la problématisation de la décolonisation et les études postcoloniales :

« L'axe de la réflexion des études postcoloniales est donc l'altérité comprise comme la découverte que le « moi » fait de « l'autre ». Toutefois, le « moi » qui découvre est le « moi » colonisateur, occidental. Exacerber la différence de « l'autre » devient alors la condition pour valider ses propres postulats, construisant ainsi des méandres discursifs qui, au lieu de décoloniser « l'autre », peuvent le soumettre à un autre type de domination. ²⁸⁵

Selon Portugal, certains intellectuels boliviens proches des autochtones, et même certains autochtones, ont recours à une sorte de mythologie indigène – basée surtout sur le folklore —, ce qui crée un discours de récupération culturelle qui fige les cultures autochtones et les transforme en quelque chose d'atemporel. Autrement dit, les cultures indigènes sont instrumentalisées et ne sont pas vues comme des cultures réelles et insérées dans un contexte historique précis. Cela est pour Portugal une autre forme de reproduction du regard colonial vers l'Indien. L'instrumentalisation idéologique des cultures autochtones peut selon Portugal jouer aussi un rôle *néo colonisateur* et faire obstacle à la *décolonisation*. Cet auteur d'origine aymara critique la politique du gouvernement actuel selon laquelle les pratiques à l'égard des autochtones doivent s'institutionnaliser. Portugal prône que la seule manière de « refonder un pays » implique de se détacher des principes colonisateurs de gouvernance et des manières de faire et de voir l'autochtone. La décolonisation

²⁸⁵ Pedro Portugal, « Descolonización : Bolivia y el Tawantinsuyo » in *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*. La Paz : Vicepresidencia del Estado Plurinacional/fBDM. p. 21. « El eje de la reflexión de los estudios poscoloniales es, pues, la alteridad entendida como el descubrimiento que el 'yo' hace del 'otro'. Sin embargo, el 'yo' que descubre es el 'yo' colonizador, occidental. Exacerbar la diferencia del 'otro' se convierte en condición para dar validez a sus postulados, construyendo así un discurso que conduce hacia senderos que en vez de descolonizar al « otro » lo puede someter a un nuevo tipo de dominación ». (Il s'agit de ma traduction).

suppose une même hiérarchie des savoirs et, si l'on fait recours à l'État, il faut que celui-ci s'affranchisse également des formes coloniales de fonctionnement, mais Portugal ne stipule pas comment l'on peut s'éloigner de l'héritage colonial. Or, comme les cultures autochtones ne sont pas encore sur le même pied d'égalité et doivent surmonter des siècles de dépréciation, il serait impossible de concevoir un État non colonial. En ce sens, Portugal critique l'exercice de certains fonctionnaires du gouvernement d'Evo Morales qui considèrent que le lieu des indigènes est celui de la nature ou la préservation de la nature, et non les espaces de prise de décisions publiques, ni l'exercice de postes gouvernementaux. Ce point de vue nuira à la véritable « libération » de l'Indien, affirme Portugal. Il fait par exemple référence ici à la composition du premier cabinet ministériel de Morales qui avait élu des ministres représentant tous les secteurs et les groupes ethniques boliviens, alors que, depuis son deuxième mandat, il s'est entouré des classes moyennes des villes et qu'il n'y a plus que deux autochtones dans deux ministères. Enfin, pour Portugal, une mystification de l'indigène alimenterait dans le fond une posture conservatrice qui dépouille de son pouvoir critique les luttes historiques des indigènes — ce sur quoi il faut être critique, non seulement à l'égard de nouveaux opérateurs du pouvoir, mais aussi au sein des groupes autochtones mêmes. C'est ainsi qu'il signale que :

« La décolonisation est, au sens strict, le processus par lequel les peuples qui ont été privés de gouvernement autonome en raison d'une invasion étrangère récupèrent leur autodétermination. La décolonisation est, à la base, un processus fondamental de libération et d'autonomie. La décolonisation a comme conséquence inéluctable l'indépendance ».²⁸⁶

Enfin, pour Portugal, la décolonisation serait la libération et un retour revisité aux formes héritées de l'État inca. Effectivement, la décolonisation suppose de suivre la

²⁸⁶ « *La descolonización es, en sentido estricto, el proceso mediante el cual los pueblos que fueron despojados del autogobierno mediante la invasión extranjera, recuperan su autodeterminación. La descolonización es un proceso básico de liberación y de autonomía. La descolonización tiene como consecuencia ineluctable la independencia* ». Il s'agit de ma traduction. *Pukara*, no 62, 2011.

voie de la *sociedad de los Inkas* à travers la libération de sa « propre nation, race et culture ». Ainsi, la reproduction des différents types de savoirs « occidentaux » ou « européens » est considérée comme étant antagonique à la reconstruction de la société « inca ». Cela suppose une certaine exclusion de la « nation » bolivienne non-autochtone qui s'est organisée dans la « désintégration des peuples indigènes ». Cette proposition radicale et essentialiste entrevoit la « refondation » non pas comme une nation de nations, mais plutôt comme la négation d'une nation à l'autre, dans la mesure où il faut reconstituer un *État inca*. Pour Portugal, le processus que vit la Bolivie est un processus qui est seulement réformiste. Réformisme que la nature de la lutte autochtone peut toujours trahir selon lui.

« Il est clair, alors, que les intellectuels créoles doivent être, avant tout, conséquents avec leur projet historique. Ils se sentent boliviens et, en tant que tels, ils ne peuvent pas incarner les intérêts des autres peuples, car leur propre légalité usurpe la légitimité décolonisatrice indigène. Conditionnés par cette situation, ils ne sont pas en mesure d'entrevoir et d'assumer la nature illicite de leurs droits et privilèges. C'est pourquoi, pour ces intellectuels, la Bolivie est une réalité unique et les indigènes sont – tout au plus – les pauvres, les exclus d'un système injuste. On leur accorde la possibilité de critiquer l'aspect formel de leur État ou la validité d'un système économique déterminé, mais pas son identité nationale.²⁸⁷

La vision de Portugal s'inscrit alors dans l'éventail des positions « indianistes »²⁸⁸ dans lesquelles on voit que la décolonisation suppose avant tout la

²⁸⁷ Cité par Chávez, *op. cit.* p. 23. « *Esta claro, entonces, que los intelectuales criollos deben ser, ante todo, consecuentes con su proyecto historico. Se sienten bolivianos y como tales no pueden encarnar los intereses de los otros pueblos, pues su misma legalidad confisca la legitimidad descolonizadora indígena. Condicionados por esa situación, no tienen la posibilidad de entrever y asumir la naturaleza espuria de sus derechos y privilegios. Por ello, para esos intelectuales Bolivia es una realidad única y los indígenas son –cuando más– los pobres, los excluidos de un sistema injusto. Pueden poner en entredicho las formalidades de su Estado o la validez de un determinado sistema económico, pero no su identidad nacional* ». (Il s'agit de ma traduction). Voir également la revue *Pukara*, no 62, Octobre 2011.

²⁸⁸ « *El indianismo es el [...] pensamiento del mismo indio, [...] es la búsqueda, el reencuentro y la identidad con nuestro glorioso pasado [...] se nutre en la concepción colectivista o comunitarista de nuestra civilización tawantinsuyana, [...] Los Indianistas rechazamos corrientes políticas copiadas*

reconstitution du système inca qui élimine les autres options et les autres groupes. Mais comment organiser la société *inca*, et à partir de quoi? Selon Portugal, « [l]a décolonisation implique, alors, un débat sur sa viabilité contemporaine du *Tawantinsuyu* et du *Qullasuyu* comme formes étatiques ». ²⁸⁹ Portugal critique la forme de l'État, mais propose de repenser les sociétés autochtones avant l'arrivée des Espagnols dans ses formes étatiques. Peut-on inférer, alors, que de façon implicite, Portugal n'écarte pas complètement les formes héritées de l'occident, ou qu'il s'agit tout simplement de mettre en valeur l'expérience précoloniale des autochtones? Dans tous les cas, il critique les conditions actuelles impliquant concrètement les mécanismes de pouvoir et de contrôle de la société « réelle ». Et cette société réelle est l'autodétermination qui est « *le manejo de lo que existe realmente* ». ²⁹⁰ Portugal, dans la critique de la conjoncture actuelle, dit que le gouvernement de Morales assume des positions « culturalistes » en organisant des mariages collectifs ²⁹¹, en proclamant la nouvelle année aymara, ou encore en favorisant des rituels qui invoquent la *Pachamama* et toutes sortes de « folklorismes ». Le culturalisme du gouvernement actuel, selon lui, est devenu un « instrument de domination » facétieux. Ainsi, pour lui, le culturalisme est le produit du multiculturalisme qui, en fin de compte, est « une stratégie » pour perpétuer la situation coloniale qui infantilise

del 'viejo' continente, porque las dos líneas como la derecha y la izquierda, ambas son clasistas y antagónicas que odian al Indio... », Fausto Reinaga (1967). « L'Indianisme est la [...] pensée du même Indien, c'est la recherche, la rencontre et l'identité avec notre passé glorieux [...] il se nourrit dans la conception collectiviste et communautaire de notre civilisation du Tawantinsuyu [...]. Les indianistes ont refusé les courants politiques copiées du 'Vieux' continent, car les versants de la droite et de la gauche sont conscients de leur position de classe et sont antagoniques : les deux haïssent l'Indien... ». En bref, l'indianisme est aux antipodes de l'héritage occidental. (Il s'agit de ma traduction).

²⁸⁹ *Op. cit.*

²⁹⁰ « qui est l'usage de ce qui existe réellement ». (Traduction libre). *Op. cit.*

²⁹¹ Le 6 et 7 mai 2011 eurent lieu des cérémonies de mariage célébrées par le président Evo Morales avec des rituels aymara. Il a célébré par la suite d'autres mariages collectifs avec d'autres rituels.

davantage l'indigène puisque de toute manière celui-ci a été réfléchi dans un autre contexte. Conséquemment, les politiques *multiculturalistes* créent en fait une situation d'aliénation de l'Indien, dans la mesure où sa capacité sociale est annulée par le message « folklorisant » qui est véhiculé par l'État et reproduit par la société. Bref, la décolonisation pour Portugal passe également par la critique des facteurs socioéconomiques qui ont imposé l'exclusion de l'indigène, et c'est pourquoi il prône l'autodétermination de celui-ci en termes de savoirs et de formes de gouvernance. Finalement, Portugal met en garde les dérives intellectuelles qui tentent de penser la décolonisation tout en utilisant les paramètres de réflexion hérités de l'Occident : « la décolonisation ne peut pas être œuvre du colonisateur, il n'y a pas de décolonisation du haut vers le bas ». La condition *sine qua non* pour l'émergence d'une réalité nationale nouvelle est que le « dominé » puisse refuser sa situation d'asservissement. C'est pour cela qu'il critique le gouvernement de Morales, car il est selon lui en train d'imposer une « décolonisation d'en haut » en imposant, entre autres, la *wiphala*²⁹² dans les uniformes de la police et de l'armée, qui constituent alors de simples symbolismes. Aux yeux de Portugal, il ne peut pas y avoir une véritable décolonisation si celle-ci est imposée et réfléchie par le sommet de la hiérarchie.

Outre l'analyse de Portugal, la réflexion sur la décolonisation peut aussi être pensée en termes pratiques. Une telle réflexion affirme qu'une présence importante des autochtones dans les pouvoirs de l'État suffira à produire une politique « autonome » propre aux autochtones et pourra ainsi permettre, petit à petit, l'affranchissement des structures liées à la tradition occidentale — colonialiste. Comme il s'agit d'un processus, il doit se faire progressivement et à long terme.

²⁹² La *wiphala*, *grosso modo*, est le drapeau représentant l'organisation du système communautaire harmonique des Quechua-Aymara. Ce symbole a les 7 couleurs de l'arc-en-ciel qui représentent l'égalité entre les différents peuples autochtones. Ce drapeau a 49 carrés représentant les Markas (peuples) et Suyus (régions), montrant ainsi une vue unitaire de la diversité culturelle des peuples autochtones.

Roberto Choque Canqui s'inscrit dans cette voie lorsqu'il souligne que l'État devrait intervenir pour permettre des pratiques décolonisatrices.

« [...] la politique de l'État plurinational, à travers les ministères correspondants et en fonction de leurs attributions, est responsable de coordonner, avec d'autres institutions similaires et entités territoriales autonomes, la mise en place de programmes et de projets de décolonisation proposant des politiques de gestion publique plurinational, dans le but de faciliter la participation des nations et peuples indigènes et des communautés interculturelles et afro-boliviennes dans l'Administration publique de l'État plurinational ». ²⁹³

La proposition de Choque Canqui prône l'abandon des éléments coloniaux qui refusent les formes d'organisation sociale des originaires. L'État, pour lui, doit promouvoir le respect de la différence. L'État a une cohérence dans la mesure où il canalise ses pratiques vers l'élimination des réminiscences coloniales. Choque Canqui considère que l'État doit permettre une régulation sociale visant à décanter les relations coloniales.

« Le processus de décolonisation implique une politique déterminante pour s'attaquer aux réminiscences coloniales qui empêchent les peuples autochtones et afro-boliviens de s'affranchir de la dépendance et de la soumission. Pour ce faire, on n'a pas seulement besoin d'exiger et d'appliquer les normes, mais encore faut-il compter sur des politiques d'envergure et sur l'implantation d'un système éducatif orienté vers la politique de décolonisation des mentalités et des pratiques ». ²⁹⁴

²⁹³ Chavez, *op. cit.* p. 28-29. « [...] la política del Estado Plurinacional a través de los ministerios correspondientes, de acuerdo a sus atribuciones, están encargados de coordinar con otros similares y entidades territoriales autónomas la implementación de programas y proyectos de descolonización, proponiendo políticas de gestión pública plurinacional con el propósito de facilitar la participación de las naciones y pueblos indígenas, comunidades interculturales y afro-bolivianas en la Administración Pública del Estado Plurinacional ». Il s'agit de ma traduction.

²⁹⁴ Choque Canqui, « Proceso de descolonización », in *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio. Op. cit.* p. 42. « El proceso de descolonización necesita una política decisiva para atacar los resabios coloniales que impiden salir de la dependencia y la sumisión de los pueblos indígenas y afro-bolivianos. Para ello, no solo se necesita exigir y aplicar las normativas,

Pour Choque, il faut profiter des différentes conjonctures politiques qui ont forgé les mouvements populaires et autochtones pour permettre la consolidation de droits. Ainsi, Choque Canqui affirme que les composantes centrales du processus de décolonisation se trouvent dans la récupération de l'histoire, de l'identité, de l'auto estime (estime de soi) et des valeurs ancestrales. Cela doit se faire à travers la mise en place d'une éducation avec des principes décolonisateurs :

« Dans ce cas-ci, le nouveau système d'éducation doit être axé sur une éducation libératrice, révolutionnaire, critique et solidaire, orientée vers la justice et la vérité [...] pour qu'elle puisse accomplir son rôle décolonisateur. Actuellement, l'éducation fonctionne comme si elle était colonisatrice, à cause du comportement des enseignants qui ont une mentalité colonisatrice, aussi bien dans les centres urbains que dans les régions rurales ».²⁹⁵

En fait, Choque Canqui souligne que la réforme de l'appareil bureaucratique et du service public devrait se corriger en visant avant tout la responsabilité et l'équité. La décolonisation, pour lui, passe également par la pratique des fonctionnaires orientée vers la protection et la diffusion de la diversité culturelle, car celles-ci sont à la base de l'interculturalité. Pour ce faire, l'État devrait mettre en place des politiques de revalorisation des connaissances et des savoirs ancestraux des nations, des peuples indigènes et des communautés interculturelles et afro-boliviennes visant à éliminer toute pratique seigneuriale, patrimoniale, patriarcale, raciste et bureaucratique. Si l'on traduit Choque Canqui, les politiques gouvernementales doivent s'attaquer aux carcans discriminatoires de l'État. Choque Canqui, dans sa réflexion sur le processus

sino contar con políticas de alto impacto y la implantación de un sistema educativo orientado hacia la política de descolonización mental y prácticas coloniales » (Il s'agit de ma traduction).

²⁹⁵ *Op. cit. p. 29. « En este caso, el nuevo sistema educativo debe estar fundamentado en una educación liberadora y revolucionaria, crítica y solidaria, orientada hacia la justicia y la verdad y que [...] cumpla su rol descolonizador. En la actualidad, la educación funciona como si fuese colonizadora por el mismo comportamiento de los docentes con la mentalidad colonial tanto en los centros urbanos como en las áreas rurales ». (Il s'agit de ma traduction).*

de décolonisation, pense aux problèmes d'autres secteurs qui ont aussi vécu des processus d'oppression. Bref, pour lui, la décolonisation implique de faire face à toute forme d'exclusion sociale, culturelle et économique dans et à travers l'État. Cela suppose de lutter pour les droits civils et politiques de tous les hommes et femmes qui cherchent l'égalité et la justice, et la seule manière d'y parvenir est en s'appropriant les institutions et en les modifiant. Enfin, selon Choque Canqui, toutes les périodes historiques en Bolivie ont montré différentes facettes du colonialisme, mais celui imposé par le pouvoir capitaliste – dont la base repose sur une structure raciale/ethnique de la population – est le plus dur à défaire, car il est extrêmement difficile d'abandonner les catégories de pensée et du savoir qui justifient la modernité, le progrès et la gestion de la « démocratie ».

En suivant toujours Choque Canqui, le processus de décolonisation commence véritablement lorsque les mouvements *katarista* et indianiste de 1971-1977 ont débattu l'idée de l'indépendance des autochtones et, plus particulièrement, du mouvement paysan (dans le chapitre II, j'ai montré que les autochtones étaient considérés comme des paysans pendant les gouvernements nationalistes et dictatoriaux). Cette indépendance des gouvernements pour éviter le clientélisme politique à travers l'éducation rurale et le syndicalisme paysan a maintes fois été incorporée dans les gouvernements civils et militaires. Le *Manifeste de Tiwanaku* des années 70 prône en ce sens la décolonisation culturelle, politique et économique en se positionnant à l'encontre de l'éducation aliénante de l'école rurale dont l'objectif était d'assimiler les autochtones à la culture dominante. Ainsi, l'éducation rurale « était une nouvelle forme, la plus subtile, de domination ou de colonisation » (Choque Canqui : 47),²⁹⁶ car elle était étrangère à la réalité socioculturelle des peuples

²⁹⁶ L'éducation rurale mettait l'accent sur l'apprentissage de l'écriture, en particulier de l'espagnol. Les étudiants du milieu rural étudiaient donc la langue et avaient des cours d'éducation civique en plus d'un peu d'histoire. Dans cette thèse, je n'analyse pas le contenu des programmes dessinés pour le milieu rural, mais force est de constater qu'il y a un écart entre l'éducation enseignée

autochtones, non seulement par la question de langue, mais aussi à travers l'enseignement de l'histoire, les idéaux et les valeurs. Or, la récupération de l'identité idéologique des mouvements autochtones du XX^e siècle constitue, entre autres, la marche vers la décolonisation. Récupérer les héros indigènes tels que Eduardo Nina Quisque, le capitaine Cumba et Prudencio F. Callisaya est propre à ce processus selon Choque Canqui.

Par ailleurs, tel que le constate Choque Canqui, il y a eu chez certains groupes autochtones une acculturation à laquelle il faut s'attaquer en mettant en place des programmes éducatifs qui mettraient de l'avant l'histoire des peuples autochtones. Par exemple, il existe pour lui des Aymaras aliénés qui se croient différents aux Aymaras ayant conservé leur identité ancestrale. Ils se sentent « civilisés » ou « amestizados » (métissés), mais ont de la difficulté à s'identifier lorsqu'ils sont en dehors du territoire national. Les autochtones qui s'assimilent le font à cause de la pression et des préjugés sociaux, ce qui amène Choque Canqui à penser qu'il s'agit en quelque sorte d'une stratégie de vie. Cette explication permet d'éclairer le conflit racial à Sucre en mai 2008 où des étudiants universitaires d'origine autochtone ont maltraité et humilié leurs parents. En effet, ce conflit est aussi lié à ce phénomène d'aliénation qui consiste à nier sa condition indigène par laquelle les étudiants se sentaient à la fois différents et diminués (Pazti 2009 : 52).

dans le milieu urbain et celle du milieu rural. Les étudiants du milieu rural pouvaient difficilement se mesurer avec leurs pairs du milieu urbain parce qu'ils n'avaient pas appris le même contenu. Plusieurs études démontrent que « l'élite aymara » - celle qui a pu étudier - l'a généralement fait dans les sciences sociales et de l'éducation et non pas dans les sciences dites « dures ». L'explication réside dans le contenu enseigné dans le milieu rural : on n'enseignait pas la physique, la chimie, ni les mathématiques avancées. L'écart, déjà présent entre les écoles rurales et les écoles urbaines, s'agrandit davantage lorsqu'on compare ces premières avec les écoles privées. Evo Morales disait non sans raison dans un de ses discours : « J'aimerais que dans les milieux ruraux on enseigne la mathématique, la physique, la chimie [...] les connaissances sont la condition de libération de nos peuples » Cité par Alvaro García Linera in Pablo Stefanoni, Franklin Ramírez, Maristella Svampa. 2009. *Las vías de la emancipación. Conversaciones con Álvaro García Linera*. México/Querétaro : OceanSur, p. 70.

Ainsi, il faut pour Choque Canqui mettre en place des programmes d'éducation permettant de revaloriser la culture de ceux qui l'ont perdue, afin de contrecarrer l'aliénation et la perte de mémoire des autochtones eux-mêmes. Il dit ceci :

Pour entreprendre la décolonisation, il ne suffit pas d'être un activiste politique, un folkloriste, un artiste, un juriste, un éducateur, un scientifique social, *aymariste*, *quichwiste*, etc. Il faut plutôt que ces éléments soient organisés dans une équipe de travail ayant une vision culturelle et interculturelle large du point de vue ethnique et socioculturel (Choque Canqui: 58, traduction libre)

Somme toute, la décolonisation est un processus long et complexe qui génère des débats et des confrontations politiques et idéologiques qui devraient permettre de transformer les rapports sociaux de pouvoir au sens des institutions.

5.1 Qu'en est-il de la décolonisation chez les théoriciens indianistes?

La dénonciation anticolonialiste est plus claire dans les études de Fausto Reinaga (*La revolución india*, 1970) qui explique que le problème indien n'est pas une question d'assimilation ou d'intégration à la « société civilisée ». Pour lui, « le problème de l'Indien est un problème de libération ». C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la révolution indienne se trouve aux antipodes des réformes politiques et sociales de la « Bolivie agonisante ». Pour Reinaga, l'Indien avait déjà un projet décolonisateur lors des guerres d'Indépendance contre le joug espagnol au XIX^e siècle.

« (L'Indien) Les Indiens forment une nation réelle, car ils représentent une communauté humaine stable, historiquement formée et surgie d'une communauté de langue, de territoire, de vie économique, psychologique et culturelle. En revanche, le *cholaje* est une *nation ficta (fictive)*. C'est juste un transfert mécanique de la superstructure de la nation européenne classique ;

superstructure qui ne tient pas compte de la relation directe avec l'infrastructure autochtone ». ²⁹⁷

Reinaga affirme que la décolonisation du *Tawantinsuyu* ne suppose pas l'acceptation de la Bolivie. Il prévoit que lorsque l'Indien se libérera, il libérera aussi la nation de son oppresseur, c'est-à-dire la nation métissée du *cholaje*. Reinaga affirme qu'« il faut extirper de la tête de l'Indien Marx et le Christ ». La véritable décolonisation passait d'abord et avant tout par l'abandon pour l'Indien des carcans hérités de l'Occident. Reinaga fut le fondateur de ce que l'on connaît comme étant l'indianisme bolivien. Il fut le fondateur du premier parti indien (Le Parti Indien d'Aymaras et de Quechuas qui est ensuite devenu le Parti Indien de la Bolivie). Il a aussi été le premier à s'affranchir des modèles syndicalistes ou des partis traditionnels.

Selon Reinaga, les Créoles – les Blancs métis – doutent de leur origine, car ils se sentent européens lorsqu'ils vivent dans les Andes, mais américains lorsqu'ils vivent en Europe. Les Créoles n'ont pas d'identité propre, et conséquemment, les républiques qu'ils dirigent sont vouées à disparaître à cause de leur identité « faible ». « Les républiques vont "s'indianiser" ou elles vont disparaître » (« *Las republicas se indianizarán o desaparecerán* ») tandis que « nous, les Indiens, on continuera notre existence » ²⁹⁸.

²⁹⁷ Tiré de Portugal, *op. cit.* p. 87. « *El indio es nación real, porque es una comunidad humana estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica, de psicología y de cultura. En cambio, el cholaje es una 'nación ficta'. Es un trasplante mecánico de superestructura de la clásica nación europea; superestructura que no guarda relación directa con la infraestructura autoctona [...]* ». Traduction libre.

²⁹⁸ Portugal, *op. cit.* p. 85.

Enfin, l'approche indianiste est, comme le dit Ayar Quispe, « la recherche de l'indigène (ou des indigènes) de sa propre libération, comme nation, race et culture ». ²⁹⁹ Les indianistes se sont farouchement opposés à l'analyse des rapports en termes de classe se basant sur la primauté d'une identité méprisée, humiliée et déniée.

Mais comment régler la question de l'indianisme qui prône une décolonisation sans les formes organisationnelles du politique que l'on connaît? La réponse est loin d'être évidente. Dans le cas de Reinaga, il faut se révolter et fonder un État indépendant sans les Créoles et les Métis, tandis que pour Portugal, la question passe par l'abolition de l'État tout en valorisant une image un peu idyllique de l'État du Tawantinsuyu. Ces deux auteurs se rejoignent pourtant, puisqu'ils prônent une « libération » de l'Indien. Les nombreuses réformes ne sont que des formes pour continuer l'oppression de l'Indien. Toutefois, pour Choque Canqui, les réformes de l'État et des institutions peuvent permettre d'initier un processus de décolonisation et, conséquemment, de libération de l'Indien, et ce, à court et à moyen terme. Du côté des intellectuels non-autochtones, et en particulier de Luis Tapia, la « décolonisation » est un processus de construction de la multiculturalité — la construction de quelque chose en commun — qui passe à la fois par un questionnement des fondements des formes capitalistes de production qui ont permis abus et discriminations multiples et par un questionnement des formes discriminatoires issues des cultures indigènes.

Pour ce faire, Luis Tapia prône ce qu'il appelle « la transcritique », c'est-à-dire un processus par lequel les différentes cultures se rapprochent tout en remettant en question leurs noyaux d'iniquités, voire d'inégalités. ³⁰⁰

²⁹⁹ *Op. cit.* p. 87.

³⁰⁰ Je reviendrai plus tard sur les propos de Tapia.

Somme toute, la compréhension de la décolonisation n'est pas uniforme et révèle la différence politique des approches. Indépendamment des points de vue divergents, la décolonisation suppose la refondation du pays où se trouve à la base la construction d'un sujet collectif nommé « indigène originaire paysan »³⁰¹, qui intervient directement dans la vie politique. C'est en ce sens que l'on peut également songer à la décolonisation en termes de décolonisation de l'État et de construction d'un État plurinational. Et, comme le dit Silvia Rivera Cusicanqui, la décolonisation implique aussi « l'indianisation de la société » qui passe par un véritable affranchissement des idées prônées par les intellectuels de gauche, lesquels travaillent pour la plupart dans les instances gouvernementales et se trouvent aux antipodes du discours indianiste. Ils auraient ainsi dépouillé l'indianisme de son véritable sens, celui de *l'émancipation des peuples autochtones*.

Dans le texte constitutionnel de 2009 rédigé par les mouvements sociaux et autochtones, la construction d'un État plurinational était un impératif, une tâche à accomplir, un but à poursuivre visant la décolonisation. Plus encore, l'État plurinational d'aujourd'hui prône la mise en place d'autonomies (territoriales et autochtones) comme nouvelle forme d'organisation territoriale, administrative et juridique. Les autonomies garantiraient l'autogestion, l'autorégulation et l'autodétermination des peuples autochtones, mais aussi des différents composants de l'État plurinational. On songe ici aux nécessités qu'impose la pluralité décrite dans la Constitution. De plus, l'État plurinational impliquerait que les pouvoirs publics aient une représentation directe des peuples et nations indigènes originaires et paysannes

³⁰¹ Voir en ce sens Oscar Vega Camacho « Estado Plurinacional. Elementos para el debate », in *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*. *Op. cit.* p. 122. Le terme originaire fait référence à l'Autochtone, à celui qui était là avant l'arrivée des Espagnols. Les différents peuples qui composent le pays revendiquent les termes 'indigène', 'originaire' et 'paysan', catégories qui ont été introduites dans le nouveau texte constitutionnel du pays.

« selon ses us et coutumes ». Cela nécessite de nouvelles formes structurelles de l'État et de ses institutions pour que ces dernières puissent contenir l'esprit de la représentation directe et proportionnelle et soient en accord avec la composante multiculturelle. Mais, selon Rivera Cusicanqui, les opérateurs du pouvoir ont actuellement un discours « essentialiste » sans toutefois être conscients de la réalité indienne.

« Parfois je suggérais aux “amis des Indiens” qu'ils ne devraient plus parler des Indiens, mais plutôt avec les Indiens, et dans leur langue, car le détail se trouve dans l'asymétrie linguistique. Si c'est toujours l'indigène qui doit se traduire pour se faire comprendre, alors il n'y aura pas vraiment un dialogue entre pairs ».³⁰²

Rivera Cusicanqui affirme que la culture véhiculée par l'élite créole-métisse a systématiquement visé la disqualification de l'Indien, de sorte que celui-ci a toujours été mis dans un imaginaire « du loin et d'il y a longtemps » qui place l'Indien dans un espace antérieur à l'histoire, dans un lieu étatique où l'on reproduit sans cesse les « us et coutumes ». Cette vision dépouille les Indiens de leur capacité historique. En ce sens, ces êtres *ahistoriques* sont incapables de transformer leur réalité. Or, la gestion actuelle de la pluriculturalité est, selon Rivera Cusicanqui, en train de reproduire encore une fois cette image souvent figée et « essentialiste ». Autrement dit, même si la reconnaissance légale de la plurinationalité et de la pluriethnicité fait partie des textes constitutionnels et des politiques actuelles, le gouvernement serait en train d'« opérationnaliser » la plurinationalité et la pluriethnicité au lieu de les déployer dans la vie concrète, de donner un pouvoir réel à la plurinationalité.

³⁰² Silvia Rivera Cusicanqui *op. cit.* p. 2. « *Alguna vez les plantée a 'estos amigos de los indios' que ya no deberían hablar de los indios, sino con los indios y en su idioma, porque el detalle está en la asimetría lingüística. Si el que se tiene que traducir para hacerse entender es el indigena, entonces nunca va haber un diálogo entre iguales* ». Traduction libre.

Enfin, même si le nouveau cadre constitutionnel fut nécessaire pour modifier les règles du jeu ces six dernières années, de nouvelles formes de « colonisation » de l'Indien seraient en train de se mettre en place, car la gestion des politiques étatiques refuse « l'indianisation de la société bolivienne ». Cela s'expliquerait par la mise en place d'un schéma « essentialiste » et compartimenté de l'ethnicité visant la consolidation, une fois de plus, non pas des autochtones, mais d'une nouvelle élite, qui serait en train de se forger dans ce processus politique.

Toutefois, depuis le gouvernement, le vice-président Alvaro García Linera³⁰³ critique la vision de certains intellectuels indianistes, qui auraient de leur côté une vision essentialiste de ce qu'est le processus politique actuel. De son point de vue, dire qu'il y a peu d'autochtones dans le gouvernement constitue une idée « simpliste », dans la mesure où un « gouvernement ne se mesure pas par le nombre de personnes d'un groupe social déterminé qui constitue son gouvernement [...]. La nature sociale d'un gouvernement doit se mesurer avec d'autres paramètres comme l'accomplissement d'un ensemble d'actions, de projets. Nous devons nous demander quel est le projet indigène et, en vertu de cela, vérifier dans quelle mesure le gouvernement est en train de respecter ce projet ». De plus, selon García Linera, il y a dans le monde aymara agraire une permanente évocation d'un passé idyllique des communautés, des *caudillos* indiens et de l'existence d'une nation avant la nation bolivienne. Cela complexifie non seulement la gestion de la question indigène et de la refondation du pays, mais révèle aussi la complexité de la question « identitaire » du pays — en plus de montrer les différents programmes et les différentes interprétations de la réalité. En

³⁰³ Pablo Stefanoni, Franklin Ramírez, Maristella Svampa. 2009. *Op. cit.*, p. 70

ce sens, et à l'instar de García Linera, je crois que la vision radicale de ce qu'est la refondation de la Bolivie ne peut pas s'analyser seulement selon la vision aymara du pays, mais doit aussi l'être selon les différentes visions qu'ont les autres cultures de la refondation et de ce qu'elles ont appelé « le processus de changement ».

Mais il y a, au-delà des différences identitaires, deux visions entre les radicaux et les modérés, entre un discours plus *ethniste* que nationaliste ou un nationalisme indigène et un discours plus multiculturel. Cela est, aux yeux de García Linera, dû entre autres aux différentes provenances sociales avec des histoires différentes, comme c'est le cas des *cocaleros*³⁰⁴ et des Aymaras de l'Altiplano.

Bref, la décolonisation chez les indianistes n'est pas une vision uniforme non plus. Bien qu'elle évoque la « libération » des peuples opprimés par le colonisateur, il reste à savoir comment la mettre en pratique. Doit-on se débarrasser de l'État ou doit-on permettre à travers lui la transformation de nouveaux rapports? Les réponses se trouvent dans des camps adverses. Du point de vue du vice-président, le gouvernement est un gouvernement des mouvements sociaux qui décident annuellement des politiques à suivre, et il peut, en ce sens, également y avoir des tensions entre la concentration et l'étatisation des décisions. Cela implique que le gouvernement des mouvements sociaux doit veiller à comment institutionnaliser la prise de décisions pour qu'elles ne dépendent pas uniquement de l'action collective (comme c'est le cas depuis longtemps). Les mouvements sociaux, dit

³⁰⁴ Le mouvement « cocalero » est plus un mouvement paysan des années 90 qui s'est petit à petit « indianisé », par exemple lorsqu'il a revendiqué l'usage ancestral de la feuille de coca.

García Linera, ont pris la décision de conduire le processus de refondation dans cette voie.

En outre, la question de la décolonisation pose la question de savoir ce que l'on veut décoloniser: est-ce l'État ou les pratiques sociales issues de l'expérience coloniale? Sont-ce les individus eux-mêmes qui doivent le faire? Dans le livre *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*, on signale qu'au-delà du slogan politique doit émerger une vision politique axée sur le quotidien, sur les pratiques. En fait, il doit y avoir un retour entre le résultat des pratiques sociales et les politiques.

5.2 Le gouvernement et la décolonisation : de la théorie à la praxis

Cette sous-section aborde le rôle du gouvernement Morales face à la refondation du pays, et face à l'interprétation qu'il fait de la décolonisation. Les critiques que j'ai mises de l'avant sont valables, mais se confrontent parfois d'un point de vue uniquement théorique, alors que le « que faire? » politique est plus complexe et mériterait d'être analysé autrement. Toutefois, j'ai tout de même choisi ces critiques parce qu'il me semble qu'elles mènent à une réflexion entre la théorie (désirs dans certains cas) et la difficulté à l'appliquer. Parfois, ces critiques semblaient tomber dans une perspective trop rigide, trop schématique, ce qui était d'ailleurs pointé par les opérateurs du pouvoir. Je défends le fait que le cadre normatif est un pas charnière dans la modification des rapports sociaux et politiques. Mais, comme je le disais plus tôt dans ma thèse, un cadre normatif n'est pas le garant en totalité de la reconnaissance. C'est le cas de plusieurs pays démocratiques où plusieurs droits des minorités ont été reconnus, mais où il y a encore de la discrimination, du profilage

racial et politique. Le cas de la Bolivie n'y échappe pas. Le cadre normatif se devait d'être modifié, ce qui est, comme je l'ai affirmé, un pas très « révolutionnaire ». Mais l'assainissement des relations sociales et la reconnaissance ne sont pas encore là. Plusieurs organisations sociales et syndicales avaient comme objectif de prendre le pouvoir par le biais des élections, ce qui devait donner un nouveau rôle à l'État : celui de promouvoir des programmes sociaux et de piloter l'économie. Le but étant atteint, le défi consiste aujourd'hui à aller au-delà des modifications normatives. La question qui se pose désormais est la suivante : comment assainir l'assujettissement, le mépris, l'invisibilité? Plusieurs auteurs et acteurs sociaux et politiques pensent qu'il faut pour cela décoloniser l'État et les individus! D'autres, au contraire, croient qu'il faut se débarrasser de l'État issu de la colonisation. Le débat est ouvert, il continue, et mon intention n'est pas de proposer une solution, mais plutôt de montrer la richesse des débats, qui sont souvent polarisés, mais qui construisent une dynamique riche à tous points de vue.

Par ailleurs, les critiques que j'examine ici montrent également la différence idéologique par rapport à l'indianité. Parler des autochtones comme un seul groupe homogène a souvent été une erreur commise; or, j'ai montré que les autochtones appartiennent à des cultures différentes et à des groupes différents. De même, l'interprétation de leur condition est traversée par les différentes idéologies et sources politiques qui ont inspiré leurs luttes.

Pour entrer dans le vif du sujet, disons que le point de vue gouvernemental sur la décolonisation semble peu clair selon plusieurs auteurs, car on percevrait parfois une sorte d'improvisation dans la mise en place des politiques. Certains auteurs, comme Rivera Cusicanqui, disent plutôt – comme j'ai déjà discuté plus haut – qu'il s'agit d'un processus d'instrumentalisation ou d'opérationnalisation de la question pluriethnique et pluriculturelle.

Indépendamment de la teneur des débats, les fondements de la décolonisation prônée par l'État semblent également être le résultat des discussions que les mouvements sociaux ont eues à l'égard du type de société qu'ils voulaient construire. En ce sens, Evo Morales défend sa gestion et répète qu'il continue de respecter « l'agenda d'octobre » et qu'il faut également que « les frères comprennent ce qu'est l'administration de l'État ». Ce n'est pas facile disait-il, mais « on fait le mieux qu'on peut ».

Pour certains, et pour le gouvernement, la discussion de la refondation passe par la réflexion de la décolonisation et par la mise en place de politiques permettant celle-ci. Deux propositions se dégagent de cette discussion, la première visant une indianisation du pays (Reinaga, Portugal et Rivera Cusicanqui) et la seconde visant la nécessité d'abandonner les carcans de l'ancien régime tout en renforçant les institutions de cet État qui a été celui qui a colonisé les autochtones. Choque Canqui – dont j'ai déjà discuté préalablement – et Alvaro García Linera, le vice-président de la Bolivie, s'inscrivent dans cette dernière perspective. Alvaro García Linera met toutefois l'accent sur la décolonisation comme un processus de changement dont le pivot est l'éducation. En principe, le peuple opprimé doit s'éduquer pour permettre sa libération. L'idée n'est pas mauvaise en soi, mais une contradiction subsiste si l'éducation, supposée décolonisatrice, continue de fonctionner avec un curriculum qui met l'accent sur les héros nationaux et sur des institutions qui ont des pratiques coloniales. En ce sens, le gouvernement prônerait des réformes qui s'ajustent avec un cadre normatif qui, aux yeux de Portugal, constitue le piège de la refondation du pays proposé à partir du sommet de la hiérarchie. Les réformes sont sans substance – parce qu'il n'y a pas véritablement de participation des autochtones dans la mise en place de politiques — et ne peuvent donner l'effet escompté, affirme Portugal. Cela s'est d'ailleurs manifesté lorsque la crise créée par la droite en Bolivie a fait reculer le

gouvernement, le poussant à modifier plusieurs articles de la nouvelle charte du pays, mais aussi de la nouvelle politique d'éducation d'Avelino Siñani-Elizardo Pérez. Celle-ci, qui est en principe anti-impérialiste, anti-patriarcale, et vise la décolonisation, devrait également permettre la transformation des structures économiques et sociales.³⁰⁵ Idon Chivi³⁰⁶ affirme à cet effet que plusieurs pas concrets ont été faits par le gouvernement de sorte à permettre la décolonisation. Il signale le fait suivant :

« [la] décolonisation est la construction des politiques publiques destinées à contrer toutes les formes de racisme, inspirées par l'identité indigène dont la *Pachamama* constitue l'axe historique fondamental »³⁰⁷ (2011 : p. 5)

Pour cet administrateur de l'État plurinational, « la décolonisation [...] doit se faire depuis l'État »³⁰⁸, ce qui suppose de faire face « au paquet » pervers de l'étatisation hypocrite – c'est-à-dire, celle héritée de l'ancien régime. Pour lui, depuis 2006, les divers ministères (Justice, Santé, Éducation, Présidence et Gouvernement) ont entrepris de refaire les pratiques institutionnelles envisageant la décolonisation dans différents champs d'action : dans la justice indigène originaire paysanne, dans le ministère de santé traditionnelle, dans le programme de Santé familiale

³⁰⁵ Cette loi est en vigueur depuis janvier 2012. Elle signale qu'il n'y a pas de différence entre l'éducation rurale et l'éducation urbaine comme c'était le cas auparavant. Elle est universelle, laïque et spirituelle, intra culturelle et est orientée vers la production intellectuelle et matérielle. Il faut comprendre l'intra culturalité comme étant la promotion, la récupération, le développement et la cohésion à l'intérieur des cultures indigènes.

³⁰⁶ Il est le Directeur général de l'Administration publique plurinationale du vice ministère de Décolonisation.

³⁰⁷ « ... [la] descolonización es la construcción de políticas públicas en contra de todas las formas de racismo, desde nuestra identidad indígena donde la *Pachamama* es el núcleo histórico fundamental... ». In « Descolonizar el Estado desde el Estado... », *Revista Plurinacional*, no 8, octobre 2011 Año 1.

³⁰⁸ Chivi emprunte la phrase prononcée par Evo Morales le 22 janvier 2008 : «Vamos a descolonizar el Estado desde el Estado ». Chivi dit aussi que la décolonisation est l'*ajayu* ou *esprit* du processus et que la *despatriacalisation* est la *q'amasa* ou l'*énergie* de ce même processus. Processus qui doit par ailleurs se comprendre comme un processus de libération.

communautaire interculturelle, dans le vice ministère d'éducation interculturel, etc. Mais, étant donné que les institutions de l'État sont administrées par des fonctionnaires ayant travaillé dans l'ancien régime, les pratiques racistes et discriminatoires sont très présentes. Cela n'est pas contradictoire aux yeux de García Linera qui dit que les changements doivent se faire selon l'accumulation des forces et selon l'évolution des groupes sociaux. Les contradictions dans ce processus sont normales et cela signifie que la « révolution culturelle » est en marche et « sur les rails ». Même si l'administration des institutions est gérée par des fonctionnaires liés à l'ancien régime, on peut tout de même voir une progression des politiques, comme c'est le cas pour la préfecture d'Oruro (Gobernacion), qui, depuis 2006, a développé un processus de planification départemental dont la base de la technologie repose sur la *Chakana* et les *suyus*.³⁰⁹ De plus, en 2009, la création du vice ministère de la Décolonisation, qui inclut également la *despatriarcalisation*³¹⁰, est un des pivots indispensables permettant la décolonisation depuis l'État. Malgré les critiques, Alvaro García Linera défend le processus de transition, invoquant que la Cour Suprême de justice a aujourd'hui des juges de tous les horizons socioculturels, et que les programmes et politiques sont en marche. Pour lui, la décolonisation passe par une transition qui doit être la garante d'un véritable changement dans le temps.

³⁰⁹ En guise d'information générale, le *chakana* fait partie de la cosmovision (des habitants des Andes avant l'arrivée des Espagnols). Il s'agit entre autres d'une planification territoriale et politique reliée à un système astronomique et mathématique qui va permettre d'organiser l'agriculture et les fêtes religieuses. Les *suyus* étaient les 4 grandes régions de l'Empire inca. Cet ensemble de quatre *suyus* s'appelle le Tawantinsuyu (Qullasuyu, Chinchasuyu, Quntisuyu, Antisuyu). Le Qullasuyu et l'Antisuyu font partie de l'actuelle Bolivie. Ces *suyus* étaient à la fois divisées en *Markas* et en *ayllus*. La *Loi des Autonomies et décentralisation* (Loi 031 du 19 juillet 2010) stipule que l'on doit tenir compte des formes ancestrales reliées aux peuples des Andes et des terres basses du pays pour instrumenter les autonomies.

³¹⁰ C'est-à-dire, la lutte contre le patriarcat pour assainir les relations entre hommes et femmes. Ici, Chivi évoque que la décolonisation suppose non seulement une lutte contre le racisme et les formes discriminatoires à l'égard des autochtones, mais aussi de lutter contre les formes de domination patriarcale héritées des occidentaux.

Mais pour que la décolonisation puisse s'établir, García Linera souligne qu'il doit y avoir une participation active de la société civile. C'est pour cela que l'on convoque les mouvements sociaux tous les ans à *La Cumbre Social*, dont l'objectif est d'obtenir les futures lignes de conduite du gouvernement. Toutefois, les peuples du piémont amazonien n'ont pas assisté à la dernière *Cumbre*. En fait, les organisations sociales s'impliquent pour penser à ce qui est « commun » à tous. Cela suppose de réfléchir collectivement sur les politiques publiques du pays. La critique des partis, de gauche comme de droite, parle plutôt d'un rassemblement du MAS (Mouvement au socialisme, parti au pouvoir), et surtout du dernier qui a eu lieu en novembre 2011 et où l'on a vu l'absence de la CIDOB et de la Centrale Ouvrière bolivienne. Ces organisations n'étaient pas présentes dans la *Cumbre* depuis la critique gouvernementale à leur égard parce qu'elles auraient perdu des plumes pendant leurs tentatives de gagner des bénéfices politiques dans les demandes sectorielles (la COB dans le domaine de la santé et la CIDOB dans son opposition à la construction de l'autoroute passant pour le TIPNIS).³¹¹ L'idée de tracer, voire de corriger, les nouveaux linéaments du gouvernement dans la *Cumbre* fait partie du mandat reçu des bases lors des élections en 2005. Morales, comme García Linera, faisait mention que leur gouvernement était un gouvernement des mouvements populaires et autochtones et qu'il fallait conséquemment redéfinir les politiques une fois par an, de sorte à corriger le tir. Pour certains, cela s'est avéré une tâche difficile dans la mesure où Morales, disent-ils, ne les écoute pas. Par exemple, les mouvements populaires ont demandé à maintes reprises le changement de ministres, mais cela n'a pas eu les effets escomptés.

³¹¹ Voir la revue *Plurinacional*, no 9, décembre 2011, p. 6.

Outre cela, et malgré les reproches adressés à Morales, celui-ci chercherait dans sa politique, selon plusieurs critiques, une sorte d'« authenticité » (revendiquant l'identité indienne) à laquelle la population aurait adhéré un peu naïvement et qui a éclaté au grand jour lors du conflit sur le projet de construction de la route du TIPNIS. Les peuples originaires de la région du piémont amazonien et du Chaco se sont opposés à la construction de cette route, non pas parce qu'ils s'opposent « au progrès et au développement », mais parce qu'ils ne veulent pas que leur territoire – un parc national protégé — devienne un territoire de culture de la feuille de coca qui modifierait leur habitat³¹². Ces autochtones ont marché plus de 800 kilomètres pendant deux mois et ont brisé le lien qu'ils entretenaient avec le pouvoir central. La mobilisation promue par les indigènes du piémont a poussé le gouvernement d'Evo Morales à voter une loi déterminant le TIPNIS comme un patrimoine intangible. Mais, malgré cela, le gouvernement continue aujourd'hui même dans l'idée de la construction de l'autoroute.

³¹² La crise du TIPNIS a mis en évidence les contradictions du gouvernement Morales à l'égard des questions entourant les revendications des peuples autochtones. Evo Morales a refusé dès le début les demandes des peuples du TIPNIS, cédant aux pressions du mouvement des cultivateurs de la feuille de coca, les « cocaleros », qui sont la base de son parti. Malgré la loi qu'il a dû adopter en faveur des peuples du TIPNIS, Evo Morales est en train de promouvoir à l'heure actuelle une autre loi de consultation référendaire à laquelle les autochtones de la région devront voter si Oui ou Non l'on doit construire une autoroute en plein milieu de cette réserve. Il ouvre ainsi une fois de plus le débat et ceci en contradiction avec la loi qui indique que le TIPNIS était un territoire intangible sujet à protection. Il y a un clair parti pris en faveur des paysans « cocaleros » qui sont d'ailleurs des « colons » dans cette région. Le 16 mars 2013, le conflit du TIPNIS (et le cas de Chaparina) n'est pas résolu et les autochtones de cette région ont présenté un recours à la Commission interaméricaine de droits humains pour résoudre ce conflit qui les oppose au gouvernement de Morales. Voir *Los Tiempos* http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/nacional/20130316/tipnis-indigenas-encaran-a-gobierno-ante-la-cidh_205784_440625.html. Consulté le 16 mars 2013. La Razón [En ligne] http://www.la-razon.com/nacional/Evo-Bolivia-Comision-DDHH-OEA_0_1799220114.html. Consulté le 19 mars 2013.

En termes politiques, et aux yeux des certains critiques (Portugal, Rivera Cusicanqui), Evo Morales et son gouvernement sont en contradiction avec la philosophie du « vivre bien » (ou bon vivre) et la question du progrès. La philosophie du bon vivre devrait permettre au gouvernement actuel – puisqu’il se dit être un gouvernement des mouvements sociaux et autochtones — de respecter l’ensemble des compromis et des lois touchant les peuples autochtones et l’égalisation tardive de ses droits. Toutefois, le discours indigéniste³¹³, voire néo indigéniste, du gouvernement montre une manière machinale de gérer « la chose autochtone » plutôt que de respecter la philosophie qu’il défend par ailleurs, celle du « bon vivre ». Evo Morales a répété au milieu du conflit du TIPNIS qu’« il y avait des frères qui s’opposent au développement [et que] c’est lamentable ». Ici on se heurte clairement à une conception sur le développement qui se trouve aux antipodes de ce que les autochtones proposaient. Evo défendait le « bien commun » pour tous les Boliviens indépendamment de leur origine ethnique. Les arguments du gouvernement étaient motivés par le fait qu’une autoroute encouragerait l’intégration territoriale de la Bolivie et permettrait ainsi à plusieurs peuples de cette région d’entrer en contact avec d’autres peuples, en plus de contribuer au développement du pays facilitant le transport du gaz ou des denrées.

³¹³ L’indigénisme est un courant culturel, politique et anthropologique qui se centre sur l’étude et la valorisation des cultures indigènes, et sur la critique des mécanismes de discrimination et d’ethnocentrisme ayant nui à l’évolution des peuples autochtones. Dans le cas de la Bolivie, ce courant a influencé plusieurs intellectuels, surtout ceux qui ont participé à la construction de la Révolution nationaliste de 1952. Aujourd’hui, la politique de Morales est considérée comme une politique *néo indigéniste* et non pas comme une politique pour et par les Indiens. Conséquemment, elle serait « néo coloniale », car elle a un appareil législatif définissant une panoplie de droits pour les différents groupes indigènes ; toutefois, l’absence d’Indiens dans les postes décisionnels serait un des facteurs influençant la mise en place de politiques qui ne reconnaît pas véritablement les peuples autochtones. Cela est une autre raison pour laquelle les indigènes associés à la Confédération des peuples de l’Orient (CIDOB) et de la CONAMAQ (Conseil national d’ayllus et markas du Qullasuyu) se sont éloignés du gouvernement Morales.

Or, selon les autochtones du TIPNIS, le développement ne devrait pas supposer l'anéantissement des habitats de ses communautés, mais devrait au contraire permettre le développement selon ses us et coutumes tel que le signale la Constitution³¹⁴. Ainsi, pour les autochtones de la CONAMAQ, Evo Morales est devenu un « faux indien », dans la mesure où il n'a pas respecté les valeurs traditionnelles des peuples autochtones puisqu'il est en train d'accepter la déforestation et l'anéantissement des territoires indigènes au nom du « progrès ». En ce sens, disent-ils, Evo Morales a déployé une propagande farouche contre les « dissidents » alors qu'il rencontrait une opposition. C'est en ce sens que H.C.F. Mansilla souligne en citant Lazarte (1991) :

« La démocratie directe du mouvement syndical des communautés paysannes tant vantée a eu et a encore une façon de procéder par assemblée, à l'intérieur de laquelle il existe une liberté pleine de paroles, mais qui finalement devient un exercice délibératif entre égaux et pour des égaux ».³¹⁵

³¹⁴ La position du gouvernement en faveur de la construction de la route repose sur trois points. Le premier est de garantir aux gens habitant le parc l'accès aux droits et garanties constitutionnels ainsi qu'un accès aux marchés pour transporter leurs produits. Le deuxième est que la route permettra de lier l'Amazonie avec le reste des régions (vallées et haut plateau). L'isolement de cette région (un tiers du pays) a permis la consolidation des propriétaires d'*haciendas* où sont soumis les indigènes, l'exploitation des bois par des étrangers, ou encore la présence des narcotrafiquants. Le troisième point est de caractère géopolitique, les oligarchies qui ont essayé de diviser la Bolivie en 2008 ont été en partie réfrénées parce que leur base matérielle (agro-industrie) a été en partie absorbée par l'État. Ce groupe veut maintenir le contrôle sur l'économie amazonienne; c'est pourquoi la seule route existante passe par Santa Cruz. La nouvelle route reconfigurera radicalement la structure du pouvoir économique régional de l'oligarchie séparatiste situé à Santa Cruz (Est du pays) et permettra du coup de construire un nouvel axe sud-nord géo économique pour l'État. Le gouvernement se sent incompris, même par les militants de gauche qui défendent aujourd'hui les intérêts conservateurs.

³¹⁵ « *La tan alabada democracia directa del movimiento sindical de las comunidades campesinas tuvo y tiene una forma asambleística, donde existe plena libertad de palabra, pero que finalmente resulta ser [...] un ejercicio deliberativo entre y para iguales.* ». (Traduction libre). H.C.F. Mansilla réfère ici à la contradiction entre la capacité délibérative des paysans qui, souvent, ne se considèrent pas autochtones. Dans le conflit du TIPNIS, il y a une claire opposition entre les paysans cultivateurs de la feuille de coca et les autochtones. Les premiers prônent la construction de l'autoroute dans un clair appui au gouvernement et les deuxièmes s'y opposent. L'opposition entre autochtones et paysans manifeste des intérêts opposés et aide le gouvernement dans son plan de « construire » un capitalisme andin autonome dirigé par l'État. Une sorte de Révolution tranquille. Mansilla H.C.F. 2009. Cependant, Mansilla semble oublier que la société bolivienne a justement remis en cause la démocratie représentative. Les assemblées populaires et les *cabildos* ont permis la « maturation » du processus politique bolivien. *Descolonización y populismo. Ponencia en el seminario sobre Crisis civilizatoria,*

Son propos implique que si les autochtones qui ne sont pas d'accord s'opposent, ils seront ostracisés, comme c'est le cas actuellement des autochtones du TIPNIS. Le point de vue inverse est reflété dans l'appui que les autochtones du TIPNIS ont reçu de la part des classes moyennes, appui qui vise également à mettre l'accent sur le respect du « bon sauvage » que l'on se représente comme un être pur, parfait. Dans les deux cas, la perception colonialiste est très présente et est fortement critiquée par les tendances indianistes. Ces tendances ne tiennent pas compte du réalisme politique qui s'est souvent fait à travers des compromis avec les différents acteurs de la société.

Les critiques adressées à Morales et à son gouvernement oublient souvent que son administration doit s'occuper de gérer le « bien commun » et que cela cause souvent le mécontentement de certains secteurs ayant donné leur appui. Mais comme plusieurs aussi l'ont souligné, Morales gouverne d'une main de maître, faisant des compromis avec différents secteurs. Gouverner vers la décolonisation de l'État est l'objectif de Morales et, tel que le souligne García Linera :

*« La descolonización es un proceso de desmontamiento de las estructuras institucionales, sociales culturales y simbólicas que subsumen la acción cotidiana de los pueblos a los intereses, a las jerarquías y a las narrativas impuestas por poderes territoriales externos. La colonialidad es una relación de dominación territorial que se impone a la fuerza y con el tiempo se "naturaliza" inscribiendo la dominación en los comportamientos "normales", en las rutinas diarias, en las percepciones mundanas de los propios pueblos dominados. Por tanto desmontar esa maquinaria de dominación requiere mucho tiempo. En particular el tiempo que se necesita para modificar la dominación convertida en sentido común, en hábito cultural de las personas ».*³¹⁶

nuevos paradigmas y democracia en Bolivia. La Paz : Fundación Boliviana por la Democracia Multipartidaria. Inédit, p. 6.

³¹⁶ Entrevue à Alvaro García Linera, « El pueblo boliviano vive la mayor revolución social » *La Jornada*. México, 8 de février de 2012. « La décolonisation est un processus qui vise le démantèlement des structures institutionnelles, sociales, culturelles et symboliques qui subsument l'action quotidienne

Pour García Linera, le processus est plus long lorsqu'il s'agit de modifier les habitudes culturelles, mais les premiers pas ont été faits. Aujourd'hui, dit-il, on a en Bolivie des ministres, des députés, des sénateurs, des directeurs d'entreprises de l'État, des magistrats de la justice, des gouverneurs et un président appartenant aux classes et segments traditionnellement dominés. Ces segments étaient prédestinés à être paysans, ouvriers sans qualification, artisans, portiers, domestiques, etc. Un autre élément qui me semble important à souligner est que les circuits de pouvoir de l'État passent par les débats et les décisions des assemblées indigènes, d'ouvriers, de quartier. Cela signifie pour García Linera que « les sujets de la politique et de l'institutionnalisation réelle du pouvoir se sont transférés à la sphère plébéienne et autochtone » (*La Jornada*, février 2012). Enfin, pour Garcia Linera « [...] la politique bolivienne actuelle est marquée par un *trépied* exemplaire : la Plurinationalité (peuples et nations indigènes dirigeant l'État); l'Autonomie (déconcentration territoriale du pouvoir) et l'Économie plurielle (coexistence des différents modes de production articulés par l'État) ». ³¹⁷

À l'encontre de la position gouvernementale, le leader du *Mouvement Pachakutik*, le *Mallku* (Felipe Quispe, le condor), s'inscrit dans le courant critique de la politique suivie par Evo Morales. Le *Mallku* critique le discours du gouvernement de Morales et considère qu'il s'agit tout simplement d'une rhétorique qui ne permettra pas la véritable décolonisation des autochtones en Bolivie. Selon lui, la Bolivie est en train

des peuples aux intérêts, aux hiérarchies et aux récits imposés par des pouvoirs étrangers. La « colonialité » est une relation de domination territoriale qui s'impose par la force et qui, avec le temps, devient « naturelle » et s'inscrit dans les comportements « normaux », dans les routines quotidiennes, dans les perceptions mondaines des propres peuples dominés. C'est pourquoi démonter cette machinerie de domination nécessite du temps. En particulier, le temps nécessaire pour modifier la domination devenue sens commun, habitude culturelle des individus ». Il s'agit de ma traduction.

³¹⁷ *Idem.*

de répéter les mêmes erreurs que dans la période nationaliste de 52. Les réformes visées par Morales ne seraient qu'une façade « plus humaine » du capitalisme étatiste qui ne tient pas compte de la véritable libération de l'Indien. García Linera répond à cette critique en arguant que l'État est aujourd'hui le principal producteur de richesse et se comporte comme un État qui redistribue des richesses collectives à travers la création d'emplois, mais aussi à travers, entre autres, des bénéfices sociaux et la mise en place des services de base.

Morales et son gouvernement reçoivent l'appui de vastes secteurs de la population, malgré les critiques des indianistes et d'autres secteurs associés aux partis de gauche comme l'association des femmes paysannes et autochtones *Bartolina Sisa*, l'Association des fédérations de *Cocaleros*, un secteur de la Centrale Ouvrière bolivienne, et les *Ponchos rojos*. Notons que les conseils de municipalités constituent des appuis non négligeables et réclament souvent des postes dans l'administration. Selon certains, Morales et son gouvernement seraient en train de répéter les erreurs du passé en ce qui touche le clientélisme du parti.

Le gouvernement de Morales continue à mettre en place des réformes qui, aux yeux de certains auteurs, se sont avérées être plus des réformes nationalistes que des réformes visant la refondation du pays.³¹⁸ Ces réformes nationalistes mettent en avant le retour de l'État comme moteur du développement. La politique économique de Morales récuse la politique précédente néolibérale qui avait privatisé l'ensemble des

³¹⁸ Pablo Stefanoni dit ceci : « Por ello definimos al MAS como un nuevo nacionalismo plebeyo, impulsor de procesos de modernización en una línea neodesarrollista, en el seno del cual los tradicionales clivajes pueblo/oligarquía y nación/antinación son atravesados por una etnificación, no excluyente, de la política... » (« Pour cette raison, nous définissons le MAS comme un nouveau nationalisme plébéien moteur des processus de modernisation dans une lignée néo développementaliste au sein duquel les traditionnels clivages peuple/oligarchie et nation/anti-nation se voient traversés par une ethnicisation non excluante de la politique »). Pablo Stefanoni. « Siete preguntas y siete respuestas sobre la Bolivia de Evo Morales. *Nueva Sociedad*, n° 209, mayo-junio de 2007, p. 46-65 [p.50].

entreprises de l'État, dont les plus emblématiques sont la Corporation des mines et les *Yacimientos Fiscales Bolivianos* (entreprise qui contrôle l'exploitation et la transformation des hydrocarbures). Ainsi, l'intervention de l'État dans la production et dans la distribution constitue l'axe fondamental de la politique économique. On appelle cette étape « post-néolibérale et de transition postcapitaliste ». Par ailleurs, grâce à l'intervention dans la production et au surplus créé par ce que Morales a appelé « la nationalisation des hydrocarbures », des plans de lutte contre la pauvreté tels que le *bonus Juancito Pinto* (une allocation pour les enfants au primaire), un bonus pour les personnes du troisième âge et une allocation pour les femmes en gestation ont été créés. Le salaire minimum a augmenté (de 96 US à 116 US), mais il n'est pas encore nivelé au taux d'inflation selon les organisations syndicales. Selon la Centrale ouvrière bolivienne, le salaire minimum devrait être de 1100 dollars par mois, être plus près du niveau d'inflation et s'accorder avec un panier de consommation de base.

Aux yeux du vice-président de la Bolivie, Alvaro García Linera, les entreprises de l'État constituent le patrimoine collectif du peuple bolivien. Cela implique pour lui que tous les Boliviens doivent défendre ce patrimoine et se positionner à l'encontre des intérêts individuels d'un certain groupe. « Les entreprises de l'État génèrent beaucoup d'argent, qui avant partaient dans les mains privées et qui aujourd'hui se trouvent dans les mains de tous les Boliviens ».³¹⁹ García Linera affirme que les

³¹⁹ *Plurinacional, op. cit.* p. 3. La contribution d'institutions telle que : Le Boa (*Boliviana de aviación*) qui a produit 4,2 millions de bolivianos en 2010; les mines de *Huanuni*, entre autres, qui avaient en 2006 une utilité en USD de 5,7 millions avant la nationalisation et qui avaient atteint en 2010 40 millions de USD; l'entreprise de communication ENTEL qui a contribué à l'État en 2008 avec 51,7 millions de dollars, le surplus ayant été utilisé pour payer la *Renta Dignidad* (26 millions USD) pour les personnes âgées; YPFB (Gisements de pétrole de l'État) qui en 2005, avant la nationalisation, recevait 673 millions de USD et qui en 2010, depuis la fondation de l'état plurinational l'État bolivien, a perçu 2.235 millions USD. Ces montants servent entre autres à renflouer les caisses des municipalités, des universités et des *gobernaciones*.

entreprises de l'État produisent beaucoup d'argent qui avant se « volatilisait » dans les mains étrangères et qui, aujourd'hui, est pour tous les Boliviens. En bref, le nouveau cadre en Bolivie, à travers un État plus fort, serait celui qui redistribue la richesse à travers des plans d'appui à l'économie paysanne, à la microentreprise, à l'économie communautaire, et qui distribue l'argent dans des plans pour les enfants, les universitaires et les personnes âgées. « Ce qui appartient aux Boliviens est pour les Boliviens », affirme García Linera, en référence aux entreprises privées qui recevaient avant des subventions de l'État qu'elles ne reçoivent plus aujourd'hui. Le fait de prendre en main la production des entreprises de l'État est en rupture avec l'ancien régime économique et suppose, selon García Linera, *une refondation* du pays, car il y a des nouvelles règles qui permettent la gestion de l'État autorisant la redistribution équilibrée et juste de ressources.³²⁰

Pour les autorités de l'État plurinational, la refondation implique donc de s'attaquer aux pratiques colonialistes (racistes) à partir des politiques publiques ainsi que la redistribution des ressources de l'État (politiques économiques), la réforme éducative et la mise en place de lois remodelant les institutions de l'État. Selon ces autorités, cela représente un pas important pour la refondation du pays et surtout pour la décolonisation des pratiques discriminatoires à l'égard des autochtones et des pauvres du pays. En raison des conflits dont j'ai parlé plus haut, le gouvernement fait face à une pression sociale venue surtout de ses anciennes bases (des autochtones de la CONAMAQ et de la CIDOB). Certains affirment que l'inattention du gouvernement à l'égard de certaines revendications relève de l'entourage du président. Celui-ci est, aux yeux des groupes autochtones, composé par des individus qui ne connaissent pas la réalité indienne. La politique de Morales semble cependant

³²⁰ Alvaro, García Linera. «Las empresas del Estado : patrimonio colectivo del pueblo boliviano», *Plurinacional*, n° 9, p. 3.

fonctionner. Lorsque le gouvernement se trompe, il recule d'un pas et revient par la suite. Il lui est arrivé de proposer d'enlever la subvention aux hydrocarbures, et la réponse populaire ne s'étant pas fait attendre, il est tout de suite revenu sur ses pas. Les partis de la droite très minoritaires ont pensé que c'était le moment de la débâcle pour Morales, mais ils ont eu tort. Il est effectivement remonté par la suite très rapidement dans les sondages. Pour l'instant, les politiques du gouvernement, même si elles ne sont pas satisfaisantes pour plusieurs secteurs du pays, permettent néanmoins d'avoir un cadre normatif plus concret, de sorte que l'on a pu renforcer l'État. Morales disait, pendant la semaine du 4 au 9 mars 2012, lors de la réunion du cabinet à Coroico, que « le point négatif de l'administration de ces 12 derniers mois était le manque de ressources humaines pour pouvoir dépenser les budgets alloués aux municipalités, aux *gubernaciones* ». Il ajoute : « Nous manquons cruellement de main-d'œuvre qualifiée pour mener à bien les projets de développement et la mise en place de chantiers d'infrastructures ». ³²¹

En outre, bien qu'il y ait une présence plus grande des autochtones dans les instances administratives, ceux-ci vivent toujours dans l'intolérance et le mépris de leurs collègues en raison de leur origine autochtone. Ce qui, comme le reconnaît García Linera, va prendre plus de temps à changer. Même au sein des ministères, on parle de discrimination et de racisation du personnel autochtone. La question de la « refondation » et de la décolonisation ne parvient pas enrayer des pratiques bien ancrées. La loi contre le racisme et toute forme de discrimination constitue une norme importante et un pas important.

Toutefois, certaines organisations sociales et autochtones ont sévèrement critiqué le « frère Evo » parce qu'il s'est entouré des « Créoles » appartenant à la classe

³²¹ *La Razón*, La Paz, 9 mars 2012.

moyenne et que certains étaient des « recyclés » — c'est-à-dire qu'ils appartenaient aux partis traditionnels —, qui gouvernent aujourd'hui avec Morales³²². La non-radicalisation des politiques du gouvernement résiderait dans la présence de ces agents du pouvoir qui retardent le processus de changement. Certains groupes autochtones disent qu'ils se méfient de « ces gens », car ils appliquent des concepts et des idées qui n'ont rien à voir avec les traditions autochtones et qui sont, par conséquent, colonialistes.

Différents courants politiques en Bolivie ont fait le constat selon lequel les rapports d'exploitation que vivent 5 millions de Boliviens, en majorité des autochtones (62 %), sont teintés de pratiques discriminatoires en fonction de l'origine ethnique et économique. Encore aujourd'hui, malgré les réformes et les lois, la majorité des autochtones et paysans occupent les échelons les plus bas de la hiérarchie sociale, non seulement en termes de classement de revenus, mais aussi en termes de prestige et de pouvoir³²³. La question ethnique en Bolivie, comme je l'ai montré dans le chapitre II, est au centre des pratiques politiques actuelles. J'ai montré que les pratiques sociales discriminatoires, voire racistes, sont bien ancrées et ne permettent pas d'enrayer la relation de domination entre autochtones et non-autochtones. Comme le souligne García Linera, il faut beaucoup de temps pour parvenir à enrayer les perceptions négatives et, en particulier, la domination vécue par les autochtones. Malgré l'effort mis sur le cadre normatif, enrayer la domination, la

³²² Mais, comme soulignait García Linera, on ne peut pas critiquer le gouvernement pour le nombre d'individus provenant de nations autochtones.

³²³ Comme j'ai montré dans mes chapitres II, III et IV, les autochtones ont souffert d'un processus « d'infériorisation » (Wieviorka 1993 : 159-181) à travers le travail et de « différenciation » ou de mise à l'écart, car ils représentent une menace pour la culture dominante. Il est vrai cependant que depuis 2006, les institutions et les postes de ministres, députés et sénateurs sont occupés par une majorité autochtone, mais les relations sociales restent marquées par l'héritage colonial, celui qui méprise l'autochtone.

subordination ne semble pas passer seulement par la mise en place de politiques d'inclusion de différences (ethniques, sexuelle, statutaires, etc.). Comme je l'ai montré, la Bolivie a vécu trop longtemps dans un *apartheid*, d'où la nécessité de mettre en place une action sociale visant à enrayer les iniquités de justice touchant la majorité indienne. J'ai montré que l'État et les différents gouvernements ont eu différentes approches pour traiter la « question indienne », mais aucun, jusqu'à Morales, ne s'était mis devant le défi de travailler de pair avec les Indiens.

Parmi les approches que j'ai illustrées se trouve la politique nationaliste qui met en avant un certain « indigénisme nationaliste » visant à donner les premiers droits aux autochtones (droit de vote, droit à la propriété de la terre individuelle, droit à l'éducation, droit à la santé). Ceux-ci n'ont pas été, comme je l'ai montré, des conditions suffisantes pour permettre un exercice citoyen ni, de surcroît, pour permettre de pallier le déni de justice. Par la suite, les politiques néolibérales de 1991-2003 ont adopté un « néo indigénisme » qui transparait surtout dans la réforme constitutionnelle de 1994, dans laquelle la Bolivie se déclare comme étant un pays multiethnique et multiculturel.³²⁴ On promeut alors la décentralisation des ressources

³²⁴ Silvia Rivera Cusicanqui, dans son article « Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy », nomme cette période comme étant le « multiculturalisme néolibéral ». La politique multiculturelle de cette période aurait facilité une nouvelle forme de domination sur les Indiens, car, en tenant compte du caractère multiethnique du pays, on n'aurait pas, entre autres, mis de l'avant des mécanismes pour permettre l'égalisation de droits et la décolonisation des pratiques institutionnelles. Depuis les années 90 jusqu'à aujourd'hui, la notion de « peuples originaires » ne renvoie, selon Rivera Cusicanqui, qu'à une carte où figurent 36 nations différentes dont sont paradoxalement exclues les élites métisses qui les avaient pourtant nommées. Autrement dit, la politique des années 90 permet de recréer une image de l'Indien comme un « ornement rhétorique du pouvoir cherchant à légitimer le monopole de la parole légitime de la part des métis-créoles, des élites professionnelles de la classe moyenne – qui ont œuvré pour les ONG – et qui ont authentifié leur existence ». D'ailleurs, une donnée intéressante dans la *Loi de Réforme agraire pour la création des Territoires communautaires d'Origine* (TOC) est la nécessité d'avoir la confirmation d'un anthropologue certifiant la validité de l'origine ethnique et linguistique d'un peuple autochtone. Ce qui, pour Rivera Cusicanqui, est la meilleure manière de transformer les autochtones – surtout ceux du piémont amazonien et du Chaco – comme une minorité assujettie et loyale à la nation qui les opprime. Selon cette auteure, « la représentation des peuples indigènes comme des univers homogènes et enfermés dans 36 territoires permet aux élites de se détacher de toute responsabilité, surtout en ce qui

dans les municipalités (*Loi de participation populaire*), et on assiste à une mouvance politique intense dans ces secteurs historiquement oubliés, tant pour les partis traditionnels que pour certains partis de gauche. Cela a conduit à des alliances entre différents secteurs qui se sont donné comme but la transformation des structures politico économiques du pays pour permettre ce que ces secteurs appellent le « vivre mieux ». On assiste à la promulgation de plusieurs lois en faveur des autochtones, mais rien de plus. On pourrait dire que la période dite du « multiculturalisme néolibéral » ou néo indigénisme respecte les accords internationaux – la Convention 169 de l’O.I.T., entre autres — relatifs aux peuples autochtones et tribaux – sans toutefois réellement améliorer la condition socioéconomique des intéressés ni les écarts en termes de droits. Cette période procède au démantèlement de l’État nationaliste dont la plaque tournante constitue la privatisation des entreprises de l’État et la mise aux enchères des terres de l’État aux entreprises transnationales. Ce moment politique est déterminant pour les mouvements politiques boliviens. Les premières années des réformes néolibérales vont immobiliser les syndicats et faire disparaître certains partis — comme je l’ai déjà discuté dans le chapitre II. Cependant, depuis 1990, des peuples autochtones du piémont amazonien et du Chaco deviennent les protagonistes d’une nouvelle façon de « faire la politique » depuis les bases et en dehors des partis et des syndicats. Toute la décennie de 1990, comme je l’ai déjà discuté, permet l’organisation de « nouveaux consensus » dans les organisations des bases et dans les mouvements populaires et autochtones. On aboutira en 2003 à l’expulsion du président qui avait promu le démantèlement de l’État et à la critique des partis traditionnels ayant gouverné pendant 30 ans dans une démocratie parlementaire vidée de son sens.

touche la violence interethnique qui, elle, apparaît toujours dans les interstices [des frontières entre Blancs et Indiens] ». Le racisme duquel nous avons parlé au chapitre IV peut illustrer cela.

Les espoirs des mouvements populaires et autochtones étaient axés sur la mise en place d'un nouveau *contrat social* qui supposerait la mise en place de nouvelles règles du jeu politique et social, correspondant, pour eux, à la refondation du pays. Cette refondation supposait une distribution équitable des ressources, une reconnaissance de l'existence des peuples autochtones, mais surtout la décolonisation des pratiques et des politiques sociales. La reconnaissance légale tant attendue par les peuples autochtones est inscrite dans la nouvelle Charte, mais le « frère Evo » a fait fi de celle-ci, ce qui a amené ces peuples à se sentir, une fois de plus, abandonnés et trahis. Cette critique vient des autochtones du TIPNIS dont j'ai parlé plus haut. Le litige entre le gouvernement et ces autochtones continue. On peut dire que les autochtones, malgré les contradictions, ont obtenu une reconnaissance normative qui représente un pas important, un changement par rapport au passé. C'est là justement la question à se poser, à savoir si l'on ne pourrait pas, une fois la reconnaissance normative obtenue, oublier que les demandes autochtones visaient la refondation, soit le vivre bien (rapports sociaux symétriques).

En outre, selon Silvia Rivera Cusicanqui, les politiques actuelles à l'égard des peuples autochtones montrent un caractère « nationaliste » donc colonialiste. Ce qui, pour Silvia Rivera Cusicanqui, est le résultat du fait que « toutes les propositions de réforme multiculturelle de l'État partent des modèles pour les minorités. Il n'y a pas un modèle d'État ou d'organisation politique qui contemple une majorité démographique et une hégémonie culturelle indigène » (Rivera Cusicanqui 2010 : 11). Selon cette auteure, dans la situation qui traverse la Bolivie, on devrait envisager d'« indianiser » l'ensemble de la société, au lieu d'amener les autochtones à un apprentissage des structures héritées du libéralisme ou de la colonie. Mais la question qui se pose est la suivante : que veut dire « indianiser » le pays et comment le faire? Cette question reste ouverte.

5.3 La nouvelle charte garantit-elle la refondation?

Dans le chapitre II, il était question de montrer la relation des autochtones avec l'État. J'ai analysé ces rapports en utilisant une approche sociohistorique. J'ai montré comment, à différents moments, les autochtones ont été dépouillés de leurs terres – axe fondamental d'organisation communautaire. Ils ont souvent été utilisés à des fins politiques et économiques sans jamais avoir eu un véritable pouvoir sur leur vie en communauté.

Alors qu'on réaffirme dans le nationalisme de 1952 le caractère homogène du pays, la Constitution de 2009 met l'accent sur la plurinationalité et le respect des 36 nations partageant le territoire national. La Constitution de 2009 définit le pays comme étant un pays plurinational et pluriethnique de sorte qu'elle s'est dotée d'un cadre général définissant les différents aspects de la vie sociale et politique.

Dans le préambule de cette constitution, il est rappelé que le peuple bolivien « pluriel », à travers son passé de luttes historiques contre le colonialisme et les luttes populaires de libération, dans les guerres de l'eau et du gaz, a construit l'État. Il est aussi rappelé dans ce préambule que la Constitution est le produit des luttes engagées contre les élites par la force du contre-pouvoir de la rue.

La nouvelle constitution mentionne qu'on abandonne l'État colonial, celui qui imposait ses formes et modes de gouvernance pour un *État unitaire social de droit plurinational communautaire qui devrait intégrer et articuler le désir d'avancer vers une Bolivie démocratique, productive, qui porte en elle la paix et s'engage vers le développement intégral et la libre détermination des peuples*. Ceux qui ont rédigé la

nouvelle charte disent avoir été inspirés de la forteresse de la *Pachamama* et de Dieu.³²⁵

Dans le premier chapitre de la Constitution relatif au modèle de l'État, les articles 1 à 6 définissent les contours de l'État. L'article 2 fait mention du caractère ancestral des peuples autochtones et garantit leur libre détermination tout en respectant l'unité du pays. L'article 3 spécifie davantage :

*Artículo 3. La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano.*³²⁶

Cet article indique très clairement que le peuple bolivien est composé par l'ensemble des Boliviens, des nations et des peuples originaires, des paysans ainsi que des communautés afro-boliviennes. L'article 4 garantit la liberté de croyances et indique que l'État est indépendant de la religion, bien que ceux ayant rédigé la nouvelle Charte disent s'être inspirés de la *Pachamama* (la terre) et de Dieu. L'article 5 fait référence aux langues officielles. Il spécifie que le castillan ainsi que toutes les langues des peuples et nations boliviennes sont des langues officielles (l'aymara, l'araona, le baure, le bésiro, le canichana, le cavineño, le cayubaba, le chácobo, le chimán, l'ese ejja, le guaraní, le guarasu'we, le guarayu, l'itonama, le leco, le machajuyai-kallawaya, le machineri, le maropa, le mojeñotrinitario, le mojeño-ignaciano, le moré, le mosetén, le movima, le pacawara, le puquina, le quechua, le sirionó, le tacana, le tapiete, toromona, uru-chipaya, le weenhayek, le

³²⁵ Ici, on ne mentionne pas de quel type de démocratie il s'agit. Par ailleurs, l'État n'est pas, en théorie, catholique; or, on invoque encore Dieu et on intègre la mère Terre comme source d'inspiration.

³²⁶ « La nation bolivienne est composée par la totalité des Boliviens et Boliviennes, des nations et des peuples indigènes *originaires*, des paysans et des communautés interculturelles afro-boliviennes, qui dans son ensemble constituent le peuple bolivien ». Traduction libre.

yaminawa, le yuki, le yuracaré et le zamuco). Cet article stipule aussi que l'État comme les différentes *gubernaciones departamentales* doivent utiliser au moins deux langues officielles. Ces deux langues doivent être le castillan et une autre langue qui doit être définie selon les us, la convenance, les circonstances, les nécessités et préférences de la population ou de son territoire. Ce chapitre détermine aussi que Sucre continue d'être la capitale légale du pays. Les symboles de l'État sont le drapeau tricolore, mais y sont également ajoutés le drapeau des communautés autochtones et la *wiphala*, entre autres.

Ce qui est intéressant par rapport aux autres cadres constitutionnels est que l'on intègre pour la première fois la pluralité ethnique et culturelle. Le fait d'intégrer celles-ci dans ce cadre légal oblige alors les institutions à revoir leurs politiques. C'est en ce sens que le gouvernement, après l'approbation de la nouvelle constitution, a émis 5 lois dites pivots pour restructurer les différents pouvoirs dans le pays. Le délai accordé par la constitution était de 180 jours, pendant lesquels les élus ont élaboré et approuvé la *Loi du régime électoral*, la *Loi sur l'organe judiciaire*, la *Loi sur le tribunal constitutionnel plurinational*, la *Loi sur les Autonomies et la décentralisation*. Il s'agit de lois qui ont déjà été approuvées et qui modifient les structures institutionnelles. Par exemple, on a assisté pour la première fois en novembre 2011 à l'élection par vote populaire des juges aux différents paliers administrant la justice. L'élection de ces magistrats a été ardemment débattue, mais les juges de différentes origines sociales et ethniques ont finalement commencé leur mandat le 3 janvier 2012. Le secteur judiciaire est considéré en Bolivie comme le lieu où la corruption a pris des proportions insoupçonnées. Aujourd'hui, la présidente du tribunal juridique (remplaçant la Cour suprême de justice) est une avocate d'origine aymara portant les habits typiques de sa communauté. Du point de vue symbolique, qu'une femme autochtone soit à la tête d'un organe qui était en général piloté par des

hommes et où les cas de corruptions ont été à diverses époques décriés représente un grand pas en avant.

Un autre point qui mérite d'être soulevé est que l'État n'est plus catholique et qu'il n'y a pas une seule langue officielle, mais plusieurs. Du point de vue pratique, l'espagnol est encore la langue la plus utilisée dans la fonction publique, mais ce problème devrait théoriquement être résolu d'ici la fin 2012. Les différents paliers de la bureaucratie étatique n'ont pas complété l'intégration d'une langue de travail autre que l'espagnol. Les efforts pour intégrer une autre langue de travail ont été plus soutenus dans les instances de l'État central à La Paz et dans certaines *gubernaciones*, alors que dans les *gubernaciones* éloignées telles que celles de Pando, de Beni ou même de Santa Cruz, on tarde à intégrer les langues officielles autres que l'espagnol.

En ce qui touche la justice également, les juges qui parlent une langue autre que l'espagnol sont rares. Depuis les élections des magistrats, même les politiques pour instaurer des procès dans la langue de l'accusé ne sont pas encore un projet prioritaire. Ce qui a été prioritaire fut plutôt la gratuité pour permettre l'accès à la justice. Toutefois, il est difficile d'évaluer l'ampleur du changement dans ce domaine parce qu'il est très récent.

Malgré les réformes substantielles dans le cadre normatif, les pratiques de corruption sont encore bien présentes, de sorte que la corruption dans les instances gouvernementales touche aussi les nouveaux opérateurs du pouvoir élus par vote populaire. Evo Morales a, en 2008, destitué un de ses hommes de confiance, président des *Yacimientos fiscales bolivianos* et organisateur du secteur ouvrier, et qui est désormais en prison pour enrichissement illicite et transactions douteuses reliées aux contrats d'exploitation du gaz naturel.

De plus, l'actuel cadre normatif approuvé par l'ensemble de la population bolivienne constitue selon plusieurs auteurs un jalon important, quoique son application soit très problématique. Certains affirment que l'interprétation des articles que fait le gouvernement actuel est un reflet de la politique traditionnelle et non pas d'une politique visant à modifier le *statu quo* des relations sociales et politiques entre autochtones et non-autochtones. Même si on reconnaît que les bases normatives du pays ont été modifiées, les pratiques relèveraient d'un système procédural qui s'approche de l'ancien régime. Somme toute, l'application des politiques concrètes à l'égard des autochtones semble être un défaut majeur de l'administration Morales qui tarde à enrayer la discrimination de ces peuples, bien qu'elle réponde très activement à ses bases paysannes (les *cocaleros*). On serait en train de bâtir un système libéral plus solide, plus opérant, et non pas un système plus égalitaire ou « plus socialiste » comme le prônent certains militants du mouvement autochtone. Toutefois, le nouveau cadre constitutionnel permet de songer à la mise en place d'un État plurinational qui, en soi, est déjà en rupture avec l'État monolithique et monoculturel prôné par l'État nationaliste.

Ainsi, selon Luis Tapia (2010 : 135), l'État plurinational doit se discuter en fonction de la relation entre la théorie politique, l'histoire et la réforme des États modernes. En ce sens, à la lumière de l'actualité bolivienne, Tapia affirme que la construction de l'État plurinational implique non seulement une mise en œuvre des réformes prétendant réformer l'État, mais implique aussi de revoir la relation entre l'État et la société civile, et entre l'État, les citoyens et le gouvernement. De plus, l'État plurinational devrait promouvoir l'articulation de nouvelles structures sociales provenant de différentes « matrices » de la société (communautés, cosmovisions et langues, entre autres).

Suivant l'idée de Tapia, il faut, pour construire un État plurinational, qu'il y ait des nations. L'objectif de l'État est alors la construction d'un processus d'articulation et d'unification politique de toutes les nations, qui étaient subalternisées — c'est-à-dire des sujets et des collectivités. Ces nations et collectivités doivent envisager que leurs formes d'autorités et d'autogouvernement fassent aussi partie de l'État. Tapia souligne en ce sens :

« On peut penser ici que la "nation" est une façon de traduire en termes modernes un processus d'articulation et d'unification politique qui prétend façonner la vie économique, sociale, la reproduction sociale et les formes de gouvernement en relation avec des territoires historiques, c'est-à-dire des formes de totalisation et de "retotalisation" en rapport avec de longues périodes de domination et, dans plusieurs cas, de fragmentation ».³²⁷

Toutefois, dans le territoire bolivien, ce ne sont pas toutes les cultures et tous les peuples qui se conçoivent comme nations. C'est pour cela que Tapia parle d'articulation et de réarticulation. En effet, ces cultures ont demandé une réforme de l'État comme processus de reconstruction historique, ce qui, selon Tapia, a permis la constitution de sujets. En ce sens, la réforme de l'État est fondamentale, car elle permettrait la mise en place d'un nouveau contrat social, lequel permettra l'amélioration des relations sociales.

³²⁷ Tapia, Luis. « Consideraciones sobre el Estado Plurinacional ». *Op. cit.* p. 140. « *Aquí cabe pensar que la nación es un modo de traducir a términos modernos un proceso de articulación y unificación política que pretende articular vida económica, vida social, reproducción social y formas de gobierno en relación a territorios históricos, es decir, formas de totalización de retotalización en relación a largos tiempos de dominación y, en muchos casos, fragmentación* ». (Traduction libre).

Outre cela, la discussion sur l'interculturalité³²⁸ commence en Bolivie à partir de la réforme constitutionnelle de 1994 et de la *Loi de la réforme éducative* promulguée la même année. Certains affirment qu'avant cette période le pays vivait dans l'acceptation d'un multiculturalisme qui se traduisait par « l'acceptation de la diversité culturelle ». Je le mets entre guillemets parce qu'en réalité le multiculturalisme étatique visait l'assimilation à une culture : la culture bolivienne. Les politiques gouvernementales n'ont pas été, comme je l'ai montré, pluralistes³²⁹. Au contraire, elles visaient « l'identique à tous ».³³⁰

Fidel Molina (2002)³³¹ définit ce qui est multiculturel comme « une situation de coexistence de diverses cultures dans un même territoire sociopolitique et éducatif ». Pour Catherine Walsh (2001)³³², le multiculturalisme « [...] est un terme principalement descriptif. On fait typiquement référence à la multiplicité des cultures qui existent dans un espace local, régional, national ou international déterminé sans

³²⁸ Comprise ici comme l'interaction entre cultures dont la condition *sine qua non* est la réciprocité entre elles. L'interculturalité propose un rapport de « reconnaissance » et de réciprocité. Elle se veut un pas plus loin que le multiculturalisme. Ce dernier étant un consentement de la multiplicité culturelle, sans toutefois proposer la rencontre entre cultures (culture normative contre les autres cultures). Il s'agit pour certains d'une addition de ces différentes particularités.

³²⁹ Le pluralisme est ici compris comme un système dans lequel on accepte la pluralité de pensées, de croyances et de tendances, surtout dans les domaines politique, social et religieux. Il va plus loin que la simple interaction entre cultures.

³³⁰ J'utilise ici ce que Taylor affirme à l'égard de deux politiques de reconnaissance, l'une visant le « respect égal », ce qui implique le traitement de « tout le monde en étant aveugle aux différences » ; l'autre visant « à favoriser la particularité ». Selon Taylor, ces deux politiques se critiquent mutuellement : la première reproche à la seconde « de violer le principe de non-discrimination » et la seconde blâme la première de « nier toute identité en imposant aux gens un moule homogène qui ne leur est pas adapté ». En fait, la culture hégémonique est discriminatoire en Bolivie durant la période républicaine jusqu'en 2005. Charles Taylor. 1994. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris : Flammarion, p. 62-63.

³³¹ E. Molina. 2002. *Sociología de la educación intercultural : Vías alternativas de investigación y debate*. Buenos Aires : Grupo editorial Lumen.

³³² Catherine, Walsh. 2001. *La interculturalidad en la educación*. Perú : Ministerio de Educación.

qu'elles aient pour autant une relation entre elles. L'usage de ce terme est plus fréquent dans le contexte des pays occidentaux comme les États-Unis où les minorités nationales (indiennes et noires) coexistent avec plusieurs groupes d'immigrants [...], ou comme en Europe où on assiste à un élargissement de l'immigration ».

La notion de multiculturel semble aujourd'hui être en Amérique latine une nouvelle forme pour traiter la « pluralité culturelle ». Elle s'inscrirait, à l'encontre de la séparation ou ségrégation des cultures – démarquées et fermées entre elles-mêmes –, dans la cohabitation des cultures dans un même espace social, en principe sous l'égide d'un principe de respect mutuel. Mais le multiculturalisme n'a pas eu les effets escomptés, puisque celui-ci aurait été, dans les États latino-américains, à l'origine de formes de pouvoir très ancrées et ayant marqué la domination des peuples autochtones. Émerge alors la notion d'interculturalité comme critique aux ratés du multiculturalisme et comme analyse des relations entre autochtones et non-autochtones. L'interculturalité prétend alors donner une solution au problème de discrimination des peuples autochtones. Il s'agit en fait de faire le constat des asymétries en termes de pouvoir à différents champs de la vie sociale.³³³ L'interculturalité est comprise comme un processus d'interaction entre groupes, favorisant la cohabitation entre cultures et dans laquelle le respect à la diversité est la condition *sine qua non* du « vivre ensemble ».

³³³ En fait, je n'analyse pas en profondeur dans ma thèse ces deux notions (de multiculturalité et d'interculturalité) que je définis sommairement pour me permettre de discuter la complexité de ce que suppose « la gestion » des sociétés plurinationales. De plus, la question de la refondation dans les débats et les plans gouvernementaux est reliée à ces notions. Par exemple, dans le cas concret de la « justice communautaire » l'interculturalité pourrait, pour plusieurs critiques, servir à « mettre en place un autoritarisme pratique déguisé en différence culturelle ». On attribue à l'interculturalité un « relativisme axiologique » qui empêcherait d'établir des hiérarchies entre, par exemple, le système judiciaire libéral et celui issu des pratiques traditionnelles (autochtones). Pour certains, cela supposerait non pas un respect mutuel des systèmes juridiques, mais créerait plutôt une confusion - d'autant plus que l'on peut aisément appliquer des normes arbitrairement.

Mais tentons plutôt de répondre aux questions que j'ai posées au début de ce chapitre. Les points de vue sur les questions de refondation et de décolonisation sont complexes puisqu'elles nous renvoient à un schéma de pensée qui relève de la même matrice : ce qui n'est pas une pensée issue de la lutte des « colonisés » ne pourra permettre « l'auto détermination » des peuples colonisés. Dans le cas précis de la Bolivie, cette auto détermination implique, je l'ai déjà montré, un affranchissement des formes de l'État et la considération de legs des cultures autochtones (Tawantinsuyu et Qullasuyu). Cela pose un problème, celui d'exclure les autres formes qui ne relèvent pas des cultures autochtones ou encore des cultures du piémont amazonien. Comment intégrer les autres groupes qui n'appartiennent pas aux cultures autochtones? La proposition de Portugal ne semble pas réfléchir sur cette problématique ni au réalisme politique.

La politique actuelle du gouvernement se fonde sur des postulats « postcoloniaux » et met en avant la question de « l'autonomie autochtone », celle qui est divisée en 36 nations. Aux yeux de Portugal, il s'agit de « pseudo projets autonomes », qui nient l'essence du colonialisme et maintiennent le pouvoir de l'État colonial comme le « garant de droits récupérés ». Ce qui peut devenir un « véritable cauchemar », car le droit d'autonomie se fonde sur le droit international qui, lui, reconnaît le droit à l'autodétermination des peuples. Cela supposerait le morcellement du pays en 36 projets de pays indépendants. Pour le gouvernement, il n'y a pas de contradiction, car la nouvelle Constitution du pays prône les autonomies tout en renforçant l'État unitaire et c'est sur cet axe qu'il construit ses politiques. Aujourd'hui, les « gobernaciones » gèrent un budget important pour les infrastructures; de même, les municipalités gèrent des budgets destinés à la santé, à l'éducation, à la construction des rues, etc. Cette décentralisation n'est pas nouvelle : elle a commencé autour de 1990, mais on assiste aujourd'hui à un élargissement de la gestion dans les municipalités les plus éloignées. La gestion des ressources

financières a donné un contrôle important aux régions, aux départements, aux municipalités, aux cantons, et aux territoires autochtones. Certaines régions sont plus « intégrées » au système national grâce aux routes; d'autres pas encore. Mais, selon le bilan du gouvernement, la redistribution est en train d'arriver lentement mais sûrement dans tous les coins du pays. Pour le gouvernement de Morales, la présence de l'État dans les régions frontalières est aussi visible dans la gestion des budgets alloués par l'État central. L'objectif de la décentralisation et des autonomies est de pouvoir garantir le développement des pôles de production selon les us et coutumes des régions et des peuples autochtones. Cela reste un peu théorique, mais des efforts semblent avoir été entrepris.

CONCLUSION DU CHAPITRE

J'ai montré que la question de la refondation est étroitement liée à la réflexion sur la décolonisation au sens large. Toutefois, les points de vue divergent entre les intellectuels autochtones et non-autochtones et entre ceux-là et le gouvernement. Les intellectuels autochtones affirment – avec quelques variantes — que la refondation proposée par les instances gouvernementales renvoie à des réformes « cosmétiques », voire superficielles, qui supposent une reformulation des instances institutionnelles, mais qui reproduisent cependant des pratiques coloniales (discriminatoires et paternalistes) qui figent l'Indien. Ainsi, pour Portugal, le gouvernement actuel n'a fait que « folkloriser » la question indienne, n'ayant pas permis à la véritable décolonisation d'avoir eu lieu. Pour Choque Canqui, il faut promouvoir la décolonisation depuis les instances de l'État. En ce sens, ce dernier rejoint la position d'Evo Morales qui prône « qu'il faut décoloniser l'État depuis l'État ». La voix des indianistes, surtout à travers Fausto Reinaga, mais aussi à travers Silvia Rivera Cusicanqui, présuppose l'indianisation du pays au lieu de mettre l'accent sur l'intégration des paramètres culturels, politiques et sociaux du « monde blanc ». Le

refus de cette question suppose un retour à l'ancien régime. En ce sens, Rivera Cusicanqui rejoint l'idée de Reinaga selon laquelle il faut indianiser toute la société bolivienne au lieu de vouloir systématiquement « moderniser » l'Indien. Mais que signifie « indianiser » le pays? Selon les indianistes, cela suppose de mettre non seulement en valeur les cultures autochtones, mais aussi de les rendre hégémoniques. Indianiser la société suppose indianiser l'ensemble des structures, des institutions, et de toucher profondément l'éducation. Indianiser suppose mettre au premier plan la primauté des cultures indiennes. Est-ce seulement possible? Les indianistes ne précisent pas *comment* procéder à l'indianisation du pays. Il semble toutefois que le nouveau cadre constitutionnel ne leur suffise pas.

Indépendamment des points de vue, j'ai montré que la refondation suppose dans un premier temps la « reformulation » des principes idéologiques de l'État, et, dans un deuxième temps, la mise en place de lois permettant de nouveaux repères, de nouveaux jalons institutionnels. Puis, la refondation devient, dans un troisième temps, une décolonisation des savoirs et des façons de faire la politique. Pour ce faire, il faut, selon certains, développer depuis l'État des politiques permettant la modification des pratiques. Au contraire, pour d'autres, l'État restera colonial tant qu'il ne se libérera des pratiques racistes et discriminatoires. Pour le gouvernement d'Evo Morales, tel que je l'ai montré, il faut du temps pour parvenir à la décolonisation, car les institutions sont imprégnées des habitudes culturelles qui dénigrent les autochtones. Toutefois, le processus de changement permet de dire que la refondation est aussi une décolonisation qui n'est actuellement pas achevée. Les lois sont les nouveaux jalons qui vont fixer les rapports entre citoyens et les institutions et plus particulièrement entre les citoyens autochtones et les citoyens non-autochtones, mais cela requiert du temps.

Quoi qu'en disent les critiques, la refondation est aujourd'hui écrite dans la Constitution, laquelle définit le pays comme étant plurinational. Cela suppose une modification fondamentale par rapport à l'ancien régime qui prônait l'homogénéité de la nation et mettait de côté les autochtones. J'ai montré que les politiques mis en avant par Morales et son équipe depuis 2005 ne sont toujours pas acceptés par certains groupes dissidents ainsi que par certains intellectuels qui s'inscrivent davantage dans l'idéologie indianiste (la vision des autochtones de leur identité et de leur rôle politique). Pour ces indianistes, les politiques actuelles sont superficielles et conséquemment néo-indigénistes. Ces groupes sont essentialistes, car ils se réclament d'être les défenseurs de la spécificité autochtone et les porteurs du « vrai discours indien ». Or, comme je l'ai montré, les autochtones ne sont pas un groupe homogène, bien au contraire. De plus, en ce qui concerne la gouvernance, ces groupes indianistes ne parviennent pas à saisir la complexité des relations sociales ainsi que la complexité de la nation bolivienne.

La refondation du pays passe également pour la décolonisation de pratiques sociales qui sont difficiles à enrayer, mais qui semblent tout de même intégrées à l'ensemble des lois et pratiques. Par ailleurs, la présence des autochtones dans les paliers gouvernementaux montre tout de même un intérêt, sinon l'intention de modifier les rapports coloniaux. En ce sens, la critique indianiste perd de sa force. L'ancien régime, qui refusait la présence autochtone, l'accepte aujourd'hui. Le gouvernement de Morales est en ce sens plus pragmatique.

Dans ce chapitre, j'ai voulu montrer les différentes manières d'interpréter la refondation. Cette refondation débute par la Constitution politique de l'État plurinational qui reflète la composition pluriethnique et pluriculturelle du pays. J'ai discuté également la façon dont les différents points de vue se heurtent les uns aux autres, certains, plus essentialistes, faisant appel à une indianité pure se justifiant sur

l'héritage indigène tandis que les autres prônent une voie plus pragmatique redonnant à l'État le rôle de régulateur et de promoteur des politiques sociales afin de contrer la discrimination et enrayer la domination.

Ce qui plus est, la refondation suppose une critique et une mise en place des politiques pour enrayer le colonialisme hérité. J'ai examiné comment la discussion sur la décolonisation nous mène à discuter des politiques concrètes visant à enrayer les asymétries, le mépris, la domination. La décolonisation est la libération des carcans ayant soumis les autochtones à un rôle de subalterne. C'est là que se trouve la discussion sur la décolonisation. Certaines voix, comme je l'ai montré, semblent plus radicales lorsqu'elles parlent de décolonisation et critiquent vivement les politiques d'Evo Morales, l'accusant même de trahir ses origines. D'autres pensent que la décolonisation a réellement commencé, mais que les relations sociales ne seront seulement résolues au terme d'un long processus de changement et à la condition qu'il y ait une participation sociale active.

Je crois, à l'instar de Alvaro Garcia Linera, que la décolonisation passe par le « démontage » des structures institutionnelles, sociales, culturelles et symboliques, de sorte à permettre une véritable libération des individus ayant vécu l'expérience du déni, du mépris et d'invisibilité. Ce processus est long et peut aussi être confronté à des contradictions, comme dans le cas du TIPNIS.

CONCLUSION

Je voulais dans cette thèse comprendre les réalités si opposées que vivaient les autochtones et les non-autochtones en Bolivie. Pour ce faire, je voulais comprendre l'exclusion, la marginalité et le mépris des autochtones ainsi que comprendre comment une société procède à l'amputation du soi social et politique. Pour comprendre cela, il me paraissait important de porter une attention particulière au déni de reconnaissance qui a poussé les autochtones vers une situation de dénigrement généralisé et de domination. Ma réflexion a porté sur la non-reconnaissance des autochtones dans le cadre d'une société pluriculturelle et pluriethnique.

J'ai examiné la situation de non-reconnaissance des autochtones afin de comprendre pourquoi la non-reconnaissance constitue un déni de justice. Dans mes recherches, j'ai constaté que ce déni de reconnaissance menait tout droit vers le mépris, la discrimination, la disqualification et même « l'invisibilité », et que cela affectait le vécu des individus. Le tort causé à leur identité expliquait en partie la révolte systématique qu'a vécue ce pays et la mobilisation des autochtones. J'ai montré que ce tort n'est pas seulement du côté du dominé, c'est-à-dire, dans notre cas, des autochtones, mais est aussi du côté des dominants. Puisque, comme je l'ai déjà avancé dans cette thèse, le mécanisme social de reconnaissance suppose une forme de réciprocité (Hegel 2006), la non-reconnaissance affecte tout autant celui qui refuse de reconnaître : le dominant. En ce sens, j'ai montré comment le dominant, soit les élites (Blanches-Métisses) dans notre cas ont eu du mal à gouverner et ont souvent eu recours à la répression pour se maintenir au pouvoir — elles vivent aujourd'hui cantonnées dans des quartiers protégés et isolés du reste de la population.

J'ai montré comment le cadre juridique a servi de levier pour cette domination des autochtones jusqu'en 1952, année durant laquelle les restrictions à la citoyenneté furent enlevées. Bien que l'on assiste, depuis la révolution nationaliste de 1952, à un certain *empowerment* des communautés autochtones organisées en syndicats paysans, le « partager une vie ensemble » n'est pas atteint. Au contraire, les autochtones devenus paysans suite à la réforme agraire ne parviendront pas à intégrer ni les paliers de l'administration de l'État ni l'économie, si ce n'est en tant que main d'œuvre dans les *fincas* de l'Est et du Chaco bolivien. Dans ces régions, un système d'esclavage perdure en soumettant les peuples guaranis. Les autochtones font partie des groupes sociaux se situant dans la strate la plus basse de la société.

Pour montrer le déni de justice, j'ai porté ma réflexion sur la reconnaissance à travers l'idée de réciprocité héritée de Hegel. J'y ai expliqué comment la proposition hégélienne affirme que le désir de reconnaissance est une constituante fondamentale de l'identité des individus ainsi que de leur existence sociale. Cette dialectique touche les deux parties impliquées. C'est une telle dialectique dont je voulais montrer l'existence dans la réalité bolivienne.

L'étude du cadre juridique et l'examen des articles concernant la citoyenneté montrent par ailleurs un déni de justice à l'égard des autochtones. Ce cadre, au lieu de favoriser l'égalité pour tous et entre tous, a pendant longtemps mis un cadenas sur l'autochtone, ce qui a affecté sa vie en société. Mais j'ai également argué que l'exclusion juridique a un fondement intrinsèque : celui de la construction d'un être inférieur pouvant être soumis. J'ai montré que, à différents moments de l'histoire bolivienne, l'autochtone était tantôt jugé inférieur, car il ne possédait pas d'âme (durant la colonie et une partie de la république naissante), tantôt assimilé à des pratiques barbares. On jouait alors sur l'opposition entre progrès et barbarie. Les frontières entre les autochtones et non-autochtones étaient bien délimitées par les

principes (valeurs, règles, savoirs) fixés par les Blancs-Métis. L'œuvre d'Arguedas illustre très bien ces frontières et le mépris de l'Indien. Cette image négative de l'Indien a servi de justification à l'établissement de pratiques sociales divisées selon deux univers, celui des Blancs-Métis et celui des Autochtones. Notons que l'univers des Autochtones est toujours envisagé comme homogène, comme si les autochtones appartenaient à une seule culture, ce qui est évidemment contraire à la réalité. J'ai ainsi discuté de l'exclusion juridique et de l'exclusion imaginaire qui ne sont que le résultat du déni de reconnaissance. J'avais auparavant abordé le sujet de la relation entre l'État et l'Indien dans mon chapitre II, dans lequel je discute également, via une analyse sociohistorique, de la relation entre élites et autochtones. Selon moi, l'histoire du pays est sillonnée de ruptures entre les autochtones et les non-autochtones. Certains auteurs (dont De la Fuente 2005) affirment que les autochtones ont été très liés à l'État dans l'histoire de la Bolivie et qu'il y a toujours eu une continuité et un rapprochement entre les institutions et les autochtones. Pour ma part, je ne suis pas de cet avis. Effectivement, ce que j'ai analysé dans cette thèse me permet d'affirmer que les autochtones ont été mis à l'écart des droits et ont été encadrés par des pratiques légales les excluant. Je n'ai pas fait une typologie de la citoyenneté, mais j'ai analysé cette situation à travers les articles la définissant, ce qui m'a permis de voir que la citoyenneté avait des conditions spécifiques (savoir lire et écrire, ne pas être en situation de dépendance, entre autres) qui ont poussé l'autochtone à une vie « souterraine » (Tapia 2002) ou en marge. Mais une des caractéristiques du processus qui lie les autochtones à l'État a été la confrontation, toujours directe (mobilisation, révoltes, etc.), pour faire modifier le *statu quo*.

Néanmoins, la révolution nationaliste a permis d'enlever la clause empêchant la citoyenneté de l'autochtone. Il s'agit d'un signe de reconnaissance normative qui, comme je l'ai montré, n'a pas permis aux autochtones d'accéder au « vivre ensemble » entre pairs, mais qui a tout de même favorisé une certaine prise de

pouvoir « citoyen » gérée par l'État (syndicats entre autres). On assiste alors à une « paysannisation » de l'Indien qui ne reconnaît que sa capacité socioéconomique au détriment de son identité culturelle. Le nationalisme représente, malgré tout, un effort de construction de l'identité « bolivienne ». Malheureusement, il n'aura pas les effets escomptés par les autochtones, car leurs cultures sont assimilées à « l'identité bolivienne ».

Je voulais aussi montrer que l'aboutissement du refus de l'Autre se voit de manière flagrante dans les violences raciales qui eurent lieu lors de la conjoncture visant à déstabiliser le gouvernement de l'autochtone Morales. Ces autochtones, comme Morales l'avait souligné dans son discours d'investiture le 22 janvier 2006, « n'avaient jamais été invités à faire partie de la nation ni de la patrie ». Ils étaient plutôt des *parias* auxquels on avait recours selon les besoins (politiques ou de travail). J'ai discuté du fait que la construction négative de l'Autre pouvait servir à des fins politiques. Le contexte bolivien des années 2007 et 2008 montre la violence extrême qui venait justement remettre en question la capacité de « vivre ensemble ».

Ce qui plus est, on assiste toutefois depuis 2005 en Bolivie à un changement politique radical et normatif qui a permis la mise en place d'une Assemblée constituante. Cette dernière a rédigé le nouveau cadre constitutionnel qui représente, aux yeux de plusieurs, une révolution en soi. Les autochtones et Boliviens de basse condition ont massivement participé à la mise en place de ce nouveau cadre normatif. Un constituant que j'ai interviewé me disait ceci : « on a fait une constitution à notre image et ressemblance », une constitution qui intègre les droits individuels aussi bien que les droits communautaires, qui considère l'accès à l'eau potable comme un droit humain fondamental, qui reconnaît les droits ancestraux des Boliviens d'origine autochtone ainsi que le droit à sa propre culture, sa propre langue, et, enfin, qui déclare que la Bolivie est un pays plurinational et pluriculturel. Cela vient d'ores et

déjà rabattre ce qui avait été pendant 183 ans le *leitmotiv* de la « gouvernance » républicaine : la Bolivie était un pays dont la langue officielle était l'espagnol, dont la religion était catholique et dont la culture était celle héritée de l'Occident.

L'année 2006 constitue une année charnière, car elle détrône cette idée d'une culture monolithique du pays, ne serait-ce que de façon formelle. J'ai démontré les mécanismes par lesquels les Boliviens ont réussi à modifier l'encadrement légal et les luttes politiques les entourant. Je voulais montrer que tous les acquis, aussi bien symboliques que normatifs, ont été le produit des luttes et mobilisations. J'ai affirmé que l'histoire de ce pays est un continuum de coups d'État et de révoltes. En guise d'exemple, au moment de mettre sous presse cette thèse, le gouvernement de Morales fait face à une révolte de la Police nationale qui semble viser la déstabilisation du processus politique entamé en 2005.

Néanmoins, comme je l'ai soutenu tout au long de mon travail, disposer un cadre normatif qui contient aussi bien des droits individuels que des droits collectifs est très complexe. L'application de ce cadre dans un pays où il n'y a pas de tradition de stabilité institutionnelle l'est encore plus. Effectivement, comme je l'ai montré, ces institutions étaient modifiées au gré des gouvernants, la plupart du temps arrivés au pouvoir par la force. On assiste aujourd'hui à un processus de changement qui se déroule difficilement, car le gouvernement et plusieurs secteurs de la population s'affrontent successivement. La construction d'une nation des nations est une tâche qui s'avère difficile, mais qu'Evo Morales a su, jusqu'à maintenant, menée de main de maître. Ses détracteurs mentionnent souvent qu'il est en train de trahir les principes prônés par les mouvements sociaux et autochtones, mais il semble pour l'instant être le seul individu capable de gouverner la diversité venant d'être reconnue par la Charte du pays.

De plus, dans cette thèse la vraie reconnaissance résulte d'un processus social qui vise à « assainir » les relations sociales. On a pu voir dans notre étude que le gouvernement actuel a fait les premiers pas nécessaires pour permettre un cadre normatif qui peut au moins servir de référence. Ce cadre normatif s'accompagne de 5 lois fondamentales qui sont en train de modifier le panorama institutionnel, mais qui n'ont pas été suffisantes pour enrayer complètement les pratiques discriminatoires, ne serait-ce que dans la fonction publique. Depuis le gouvernement, les contradictions et problèmes que suppose la mise en place de la nouvelle norme sont attendus. Pourtant, ceux qui critiquent les mesures du gouvernement affirment qu'il s'agit de mesures « cosmétiques » et superficielles qui reproduisent de vieilles pratiques. Ces détracteurs – pour la plupart indianistes et comprenant aussi certains groupes ayant appuyé le gouvernement lors de l'élection de 2005 — accusent le gouvernement d'avoir trahi la cause indienne et d'instrumentaliser l'identité indienne à des fins politiques.

D'autres critiquent aussi les mesures politiques à l'égard des autochtones, et en particulier la non-consultation des peuples autochtones lors de la mise en marche du plan de développement dans leur territoire. Depuis, les partis d'opposition, très peu nombreux, et appartenant à différentes factions de la droite, ont accusé le gouvernement de paternalisme et de populisme parce qu'il a promu des programmes favorisant les plus démunis (Bono Juancito Pinto pour les enfants en âge d'aller à l'école, Bono pour les personnes âgées, Bono pour les femmes enceintes, etc.).

Quoiqu'on en dise, le processus actuel en Bolivie est très riche, car il montre plusieurs facettes intéressantes, visant non seulement des réformes substantielles du cadre normatif, mais visant aussi la construction de relations sociales plus stables entre groupes et classes. L'intention du gouvernement semble être de créer une véritable stabilité institutionnelle permettant justement l'application des lois et

règlementations. Comme le souligne très bien le vice-président Alvaro García Linera, la refondation est un processus en construction et nécessite conséquemment plus de temps. J'ai affirmé que les mesures normatives ne sont pas suffisantes pour aboutir à la reconnaissance complète des autochtones, mais force est de constater qu'elles constituent la pierre angulaire de ce processus de changement qui vise à une modification des façons de faire et de voir l'autochtone. Dans un pays où le mépris des minorités (femmes, homosexuels, trans) et des majorités autochtones est monnaie courante, le cadre normatif semble être l'outil fondamental.

Le processus de dénigrement vécu par les autochtones a été en partie freiné grâce aux lois et à l'élection d'un Indien comme président. Les autochtones boliviens disent vivre un « processus de récupération de la dignité » malgré les contradictions du gouvernement actuel. Ce processus de changement est donc un processus de reconstruction de la dignité des cultures autochtones, qui attendent toutefois que des réglementations soient mises en place pour s'affirmer et occuper la place qui leur revient dans la société.

En ce qui concerne la vie sociale, j'ai montré dans mon étude que les autochtones et les non-autochtones ne partagent pas une vie entre « pairs »; ils partagent plutôt des espaces qui les mettent constamment en position de dominant et dominé – sauf en ce qui concerne les opérateurs du pouvoir (García Linera et Evo Morales montrent une capacité de travailler et de vivre ensemble). Mais cela n'est pas généralisé. Prenons l'exemple des travailleuses au foyer qui bénéficient d'une loi encadrant leur emploi tout en subissant un rapport de subalternité encore présent. Un autre exemple est celui de la vie dans des zones spécifiques (quartiers, marchés, lieux de loisir) et de la fréquentation des lieux qui deviennent souvent des espaces symboliques. De plus, la présence des autochtones est presque inexistante dans les médias de masse; le modèle est toujours celui de l'Occidental. Les médias communautaires ont, par contre, fait

l'effort d'intégrer les personnes provenant des peuples autochtones et mettent même sur pied des programmes en langue d'origine (quechua, aymara, guarani, leko et autres).

Par ailleurs, la *Loi contre le racisme et toute discrimination* est venue mettre un terme aux propos racistes et xénophobes des certains journaux, radios et postes de télévision — quoique les propriétaires se sentent en réalité surtout *contraints* de devoir taire ce qu'ils pensent des Indiens. L'application de cette loi prend du temps, mais les instances juridiques — ayant aussi été modifiées — s'ajustent à la nouvelle réalité. Les efforts pour accéder à une représentation plus proche de la réalité dans les différents paliers gouvernementaux ont certes permis de « colorer » un peu l'administration publique, mais il reste encore beaucoup à faire. Les fonctionnaires de l'ancien régime, qui étaient habitués à traiter les autochtones avec mépris, paternalisme et même racisme, risquent aujourd'hui de se voir intenter un procès s'ils ne modifient pas leur comportement. Certains disent que les lois sont répressives, mais je crois qu'il fallait donner un message fort aux agissements qui se croyaient normaux.

J'ai aussi affirmé dans mon travail que le processus de reconnaissance ne pouvait pas se restreindre aux normes juridiques, car une société se doit de partager l'espace public et social. La pleine reconnaissance des nations autochtones n'est pas à son apogée, et l'exemple le plus frappant est celui du conflit du TIPNIS qui oppose le gouvernement de Morales et certaines nations autochtones. Comme je l'ai dit, les indianistes ont farouchement critiqué la politique gouvernementale. Bien que je n'adhère pas à cette position, leur réaction semble toutefois confirmer qu'il y a un réel malaise, ou du moins que la reconnaissance comme partage de vie commune n'est pas chose faite. Malgré les espérances, la réalité est effectivement toute autre. Plusieurs groupes populaires et autochtones soulignaient d'ailleurs l'importance de

mettre en place des réformes sur l'éducation pour permettre une cohabitation et un partage réels entre les groupes. Bien que la réforme sur l'éducation soit un fait, on ne pourra voir le résultat que d'ici quelques années. Pour l'instant, force est de constater que les écarts d'acquis en termes de connaissance entre autochtones et non-autochtones sont encore présents.

Dans cette thèse, je n'ai pas pu travailler, pour des raisons de temps et d'axe analytique, sur l'image actuelle de l'Indien dans les médias de masse. Je compte réaliser une investigation sur l'image véhiculée par les médias de masse dans un travail futur. Un autre élément dont je n'ai pas traité et que je voudrais continuer d'étudier est celui de savoir si la situation actuelle a permis aux groupes autochtones majoritaires (aymara et quechuas) une visibilité majeure et de savoir ce qu'il en est des nations boliviennes plus petites et minoritaires. Par ailleurs, une question qui n'a pas été discutée dans cette thèse est celle des autonomies autochtones et originaires. Je voudrais également continuer à analyser le nouveau cadre normatif pour comprendre les relations sociales qui vont en découler.

Enfin, l'objectif de ce travail était de révéler une réalité complexe qui ne pouvait pas s'analyser en faisant seulement recours à l'analyse de l'exclusion et inclusion. La réalité s'est avérée plus complexe et la discussion sur la reconnaissance m'a permis de comprendre l'ampleur du dénigrement social, du mépris, de l'atteinte à l'identité, de l'invisibilité des autochtones boliviens et de leur exclusion.

Le débat sur la reconnaissance reste ouvert — il est même loin d'être clôt en Bolivie. Ce pays est un laboratoire d'expériences tant au niveau idéologique que théorique. C'est là même que résident la mouvance et la richesse du processus politico-social que vivent les Boliviens. Une chose est sûre, les Boliviens autochtones et non-autochtones vivent un processus duquel ils sortiront transformés à long terme.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

Abecia Valdivieso, Valentín. 1999. *Historia del parlamento*. Tomos I, II y III. La Paz. Bolivia : [s.n.].

Albó, Xavier. 2006. *Ciudadanía étnico – cultural en Bolivia*. La Paz – Chuquisaca : ACLO.

-----, 2006. *Foro Constituyente*, Documento de trabajo preparado para los Constituyentes y asesores. (Document de travail préparé pour les Constituants et conseillers en dans le Cadre de l'Assemblée constituante). La Paz : CIPCA.

-----, 2002. *Pueblos indios en la politica*. La Paz : Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).

-----, « El sector campesino-indígena, actor social clave », *Opiniones y Análisis* 52, p. 75-112, La Paz, 2000.

-----, « Achacachi : Medio siglo de lucha campesina ». *Cuadernos de Investigación* n° 19. La Paz CIPCA, 2001, p. 45-58

-----, 1998. *Quechuas y aymaras*. La Paz, Bolivia : Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios : Programa Indígena-PNUD.

-----, 1979. *¿Bodas de Plata o requiem para una reforma agraria?* La Paz : CIPCA.

Albró, Robert, « Indigenous in the plural in Bolivian oppositional politics » *Bulletin of Latin American Research* 24, p. 433-453.

Alcina Franch, José. 1990. *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid : Alianza.

Aliaga, Julio, Choque, Maria Eugenia et all. 2006. *Asamblea Constituyente y Pueblos originarios*. La Paz : Fondo editorial Pukara.

Almaraz Paz, Sergio. 1969. *El poder y la caída : (el estaño en la historia de Bolivia)*. La Paz-Bolivia : Los Amigos del Libro.

Antezana, Alejandro. 1992. *Estructura agraria en el siglo XIX*. La Paz. Bolivia : CID.

Antezana, Luis H. 1991. *Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado* Trad. de: *Spanish*. Coll. « Latin America Studies Center ».

-----, 1994. *Masacres y levantamientos campesinos en Bolivia*. La Paz — Bolivia: Editorial "La Juventud".

-----, 1971. *¿Reforma Agraria o revolución agraria?* Caracas : Poleo.

Aquim Chaves, Rosario. 2010. « Género en la actual Constitución Política del Estado » in. *Miradas. Nuevo Texto Constitucional*. La Paz : Instituto IDEA Internacional, Vicepresidencia del Estado plurinacional de Bolivia, Universidad Mayor de San Andrés, p. 687

Arendt, Hannah. 2005. *Sobre la violencia (1970)*. Trad. de Guillermo Solana. Madrid : Alianza Editorial. *On Violence*. 1970. Nueva York-Londres : Harvest Book.

Arguedas, Alcides. 1909-1910. *Pueblo Enfermo. Contribución a la psicología del los pueblos Hispano-Americanos*. Barcelona : [s.n.]. La Paz : Ed. La Puerta del Sol.

-----, 1975. *Historia general de Bolivia (el proceso de la nacionalidad)*. La Paz : Gisbert & Cia. S.A.

Armony, Victor, 2000. *Représenter la nation*. Montréal : Balzac.

------. « Multiculturalismo en las sociedades pluralistas ». Texte inédit.

Arnold, Denise et Yapita, Juan de Dios. 2000. *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz, Bolivia : Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-UMSA-ILCA.

Assies, Willem. « Pueblos indígenas y sus demandas en los sistemas políticos ». *Revista CIDOB D’AFFERS INTERNATIONALS*, no. 85-86, mayo 2009, p. 89-10.

Arze, José Roberto. 1998. « Arguedismo y antiarguedismo ». *Signo Cuadernos Bolivianos de Cultura*. vol. 50 p. 45-52 p.

Ary Murillo, Marina. 2003. *Bartolina Sisa la generala aymara y la equidad de género*. Chuquiago Qollasuyu : Ed. Amuyañataki.

Baczko, Branislaw. 1984. *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*. Paris : Fayard.

Balza Alarcón, Roberto. 2001. « Tierra, territorio y territorialidad indígena : un estudio antropológico sobre la evolución en las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena chiquitano de la ex-reducción jesuita de San José ». Coll. Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia ; vol. 17. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia : Apoyo para el Campesino- Indígena del Oriente Boliviano.

Barragán, Rossana. 2004. *Ciudadanía y elecciones. Convecciones y debates*. La Paz : PNUD.

------. 1999. « Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (Siglo XIX)». La Paz. Fundación Diálogo. Embajada del Reino de Dinamarca en Bolivia.

Baud, Michael et all. 1996. *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito : Abya-Yala.

Becker, Howard. 1985. *Outsiders. La sociologie de la déviance*. Paris : Métailié (éd. Originale 1963).

Bello, Alvaro. 2004. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*. Santiago de Chile : Cepal et Sociedad Alemana de Cooperación técnica.

Bourdieu, Pierre. 1979. *La distinction : critique sociale du jugement*. Paris : Éditions de Minuit.

----- . 1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris : Seuil.

Breña, Roberto. 2006. *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América. 1808-1824*. México D.F. : Colegio de México.

Cabezas, Marta. « Bolivia en tiempos rebeldes. Coyuntura y causas profundas de las movilizaciones indígenas-populares ». *Revista de Antropología Iberoamericana*, n° 41, mayo-junio 2005.

Calla Ortega, Ricardo, Ramiro Molina Barrientos. 2000. « Los pueblos indígenas y la construcción de una sociedad plural », in Calla Ortega, Ramiro Molina Barrientos, Cecilia Salazar de la Torre. 2000. *Movimientos indígenas y pactos de género*. La Paz : PNUD, IDH. Cuaderno de Futuro, n° 5, p. 27.

Canedo Justiniano, Rosario. 2006. *Reinventar la democracia*. Sucre : Editora Tupac Katari.

Céspedes, Augusto. 1956. *El Dictador suicida (40 años de historia de Bolivia)*. Santiago de Chile : Universitaria.

Chávez León, Marxa. 2006. *Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia*. Coll. «Colección Autodeterminación». La Paz, Bolivia: Editora Tercera Piel.

Chávez, Patricia et all. 2010. *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio* Trad. de: español. La Paz : fBDM/Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Choque Canqui, Roberto 2003. *Cinco siglos de historia. Jesús de Machaca: La marka rebelde*. La Paz : Plural.

----- . « Proceso de descolonización ». in *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*. La Paz : Vicepresidencia de Bolivia/fBDM.

Columba Rocabado, Margarita. 1954. «El Indio y la mujer en la novela de Alcides Arguedas». *Revista de Cultura. Universidad Mayor de San Simón*. vol. Vol. I, no 1, p. 234-306 p.

Condarco Morales, Ramiro. 1977. *Orígenes de la nación boliviana*. La Paz : Instituto Boliviano de Cultura.

----- . 1982. *Zárate el temible Willka*. La Paz : Imprenta Renovación.

Costariadis, Cornelius. 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.

Crabtree, John. 2005. *Perfiles de la Protesta. Política y movimientos sociales en Bolivia*. La Paz : PIEB/Fundación Unir.

----- . 2005. *Patterns of Protest. Politics and Social Movements in Bolivia*. London : Latin American Bureau.

Crevels, Mily. 2002. *Why speakers shift and languages die: an account of language death in Amazonian Bolivia*. ILLA : Leiden.

----- . 2010. « *Itonama o sihnipadara, lengua no clasificada de la Amazonía boliviana* ». *Estudios de Lingüística*, 16 : 1 — 56. Alicante : Universidad de Alicante.

Delfour, Christine. 2005. *L'invention nationaliste en Bolivie. Une culture politique complexe*. Paris : L'Harmattan.

Demélas, Danièle. 1980. *Nationalisme sans nation? La Bolivie aux XIXe-XXe siècles*. Toulouse/Paris : Centre régional de publications de Toulouse./C.N.R.S

-----, 1992. *L'invention politique. Bolivie Équateur, Pérou au XIX siècle*. Paris : Recherches sur les Civilisations.

Demélas, Danièle et Saint-Geour, Y. 1987. *En Amérique du Sud au temps de Bolívar 1809-1830*. Paris : Hachette.

De Sousa Santos, Boaventura. 2007. *La reivención del estado y el estado plurinacional* Trad. de: *Español*. Cochabamba, Bolivia. : CENDA, CEJIS, CEDIB.

Durkheim, Émile. 1898. « Représentations individuelles et représentations collectives ». *Revue de Métaphysique et de morale*. Tome 6, No 3, France : Presse Universitaire de France.

Dussel E. 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Editorial Desclee de Bouver.

Echalar Flores, Humberto. 2006. *El ascenso del pueblo al poder*. La Paz : FUNDAPPAC/Fundación Konrad Adenauer.

Ellis, Rebeca, Gonzalo Araúz et Luisa Fernanda Pueblo indígena ayoreo Velasco. 1998. *Pueblo indígena tsimane*. La Paz, Bolivia : Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación : Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios : Programa Indígena-PNUD.

Elbaz, Mikhaël et Denise, Helly sous. la dir. 2000. *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*. Paris/Québec : L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval.

Fellman Velarde, José. Année ?. *Historia de la cultura boliviana : Fundamentos socio-políticos*, En ligne. <http://www.comunidadandina.org/bda/docs/BO-CA-0001.pdf> (Consulté le 5 mars 2012).

-----, 1970. *Historia de Bolivia. La bolivianidad semicolonial*. La Paz Ed. Los Amigos del Libro, tomo III.

Francovich, Guillermo. 1956. *El pensamiento boliviano en el siglo XX*. México : Fondo de cultura.

Fraser, Nancy. 2005. *Qu'est-ce que la justice sociale?* Paris : Ed. La Découverte.

Freyer, Barbel. 2000. Los chiquitanos : descripción de un pueblo de las tierras bajas orientales de Bolivia según fuentes jesuíticas del siglo XVIII. Santa Cruz, Bolivia: ATLANTIDA.

Galindo, Mario, Bonifacio Cruz, Elizabeth Pardo et Ramiro Bueno. 2007. *Visiones aymaras sobre las autonomías: Aportes para la construcción del Estado nacional*. La Paz : Fundación: PIEB (Programa de Investigación Estratégica en Bolivia).

García Linera, Álvaro. 2003. *Estado multicultural y multicivilizatorio: una propuesta para la extinción de la exclusión indígena*. Texte inédit.

-----, « Radiografía de las nuevas izquierdas ». *Le Monde Diplomatique* (Buenos Aires), no. 10, 2003.

García Linera, Alvaro. « La crisis del Estado ». *Revista Tinkazos*. Junio 2003. Año 6. No 14. La Paz – Bolivia. p. 35-44, 2003.

-----, 2004. « The multitude », in Oscar Olivera and Tom Lewis (eds.), *Cochabamba! Water War in Bolivia*. Boston : South End Press, p. 65–86.

-----, 2006. « State crisis and popular power ». *New Left Review* 37: 73–85.

-----, 2008. « Indianismo y Marxismo: el desencuentro de dos razones revolucionarios ». *Cuadernos* CLACSO. <http://www.rebellion.org/noticias/2008/7/70232.pdf>. (Consulté le 14 juin 2009).

García Linera, Álvaro, Marxa Chávez León et Patricia Costas Monje (eds.). 2004. *Sociología de los movimientos sociales de Bolivia*. La Paz : Diakonía/Oxfam.

García Linera, Álvaro. 2003. «Autonomías indígenas. Nación, etnicidad y autogobierno indígena». *Artículo Primero. Revista de debate social y jurídico*. vol. Año VII, n° 14, p. 443-464 pp.

García Linera, Álvaro, et Vega Oscar Tapia Luis, Prada Raúl. 2005. *Horizontes y límites del estado y el poder*. La Paz : [s.n.].

García Linera, Álvaro (Coordé) Marxa Chávez León, Patricia Costas Monje. 2004. *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia: estructura de movilización repertorios culturales y acción política*. La Paz : Diakonia (Acción Ecuménica Sueca)/Oxfam Inglaterra.

García Linera, Álvaro, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada, Luis Tapia. 2001. *Teoría política boliviana*. La Paz : Muela del Diablo.

Gignac, Jean-Luc. « Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire : Taylor, Walzer, Kymlicka », *Politique et sociétés*, vol. 16, n° 2, 1997, p. 36 (31-65). En ligne <http://id.erudit.org/iderudit/040066ar>.

Gironda, Eusebio. 2004. *El fin del Estado K'hara*. La Paz : EDOBOL.

Gomes, Miguel. « El ensayo enfermo : Alcides Arguedas y la radiología ». *Cuadernos del CILHA*, n° 7-8, p. 18.

Gonzalez Aramayo Zuleta, Vicente. 1991. *Juan de los Indios Novela Histórica*. Oruro : Editorial Lilial.

Goffman, Erving. 1975-77. *Stigmates*. Paris : Éditions de Minuit.

Guerra Luna, Rosario. 1996. *Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia : catálogo etnológico*. La Paz : Red CEDOIN/SIDMI-CIPCA-MUSEF

Gruner, W. « Un mito enterrado : la fundación de la República de Bolivia y la liberación de los indígenas » in *Historias, Revista de la Coordinadora de historia*, n° 4, 2000, La Paz, Bolivia.

Habermas, Jürgen. 1993. *L'espace public (1962)*. Paris : Payot.

Hamel, Rainer Enrique. « Bilingüismo et interculturalidad. Relaciones sociolingüísticas y educación de los pueblos indígenas de América Latina », in Atanasio Herranz (coord.) et al. *Educación bilingüe et intercultural en Centroamérica y México* », Tegucigalpa : Ed. Guaymuras, 1998.

Hanke, Lewis. 1965. *The Spanish Struggle for justice in The Conquest of America (1949)*. Boston : Little Brown.

Hegel, G.W.F. 2006. *Phénoménologie de l'Esprit*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin. Version traduite par Vernard Bourgeois.

-----, 1940. *Principes de Philosophie du droit. 1821*. (Traduit par Andrée Kaan et préfacé par Jean Hyppolite. Paris : Gallimard.

Honneth, Axel (2002) *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Les Éditions du Cerf.

Hopenhayn, Martín et Álvaro, Bello. 2001. « Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe », serie *Políticas sociales*, N° 47 (LC/L.1546-P), Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Hufty, Marc et De la Fuente, Manuel (ed.). 2007. *Movimientos sociales y ciudadanía*. La Paz : Plural/North South.

-----, 2005. *¿A dónde va Bolivia? Gobernancia, gobernabilidad y democratización*. La Paz : Plural editores.

Hurtado, Xavier. 1986. *Historia del katarismo*. La Paz : Hisbol.

Ibarra Grasso, Dick E. 1997. *Los pueblos indígenas en Bolivia*. La Paz : Librería editorial La Juventud.

Jodelet, Denise. 1989. *Folies et représentations sociales*. Paris : Presses Universitaires de France.

Justo, Liborio. 2007. *Bolivia: La revolución derrotada* Trad. de: *Español*. Buenos Aires-Argentina: Ediciones Ryr.

Jiménez Zamora, E. « El costo de ser indígena en Bolivia : discriminación salarial versus segregación laboral », in *Revista de la Sociedad Boliviana de Economía Política*. Vol. 1, La Paz, 2000.

Kymlicka, Will. 2003. *Les théories de la justice une introduction*. Paris : La Découverte/Poche. Sciences humaines et sociales.

-----, 2001. *La citoyenneté multiculturelle*. Une théorie libérale du droit des minorités. Montréal : Boréal.

-----, 1995. *Multicultural Citizenship : A liberal Theory of Minority Rights*. Oxford : Oxford University Press.

Krekeler, Birgit. 1993. *Historia de los chiquitanos*. Coll. « Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia ; 2 ». Santa Cruz de la Sierra, Bolivia : Apoyo para el Campesino Indígena del Oriente Boliviano.

Köning, Hans-Joachim (ed.) coll. Christian Gros, Karl Kohut, France-Mrie Renard Casevitz. 1998. *El indio como objeto y sujeto de la historia latinoamericana, pasado y presente*. Frankfurt / Madrid : Vervuet; Iberoamericana.

Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica.

Lavaud, Jean-Pierre. 1991. *L'instabilité de l'Amérique latine : le cas bolivien*. Paris : Éditions l'Harmattan avec Éditions de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine.

Le Bot, Yvon. 2009. *La revolte indienne*. Paris : Robert Laffont.

Libermann, Kitula et Godinez, Armando (coord.). 1992. *Territorio y dignidad. Pueblos indígenas y medio ambiente en Bolivia*. La Paz-Caracas : Intituto Latinoamericano de investigaciones sociales /Nueva Sociedad.

Lofstrom M., William. 2005. *Tres familias de Charcas: Fines del Virreinato, principios de la República*. Sucre. Sucre : [s.n.]

Lora, Guillermo. 1967. 1969. 1970. 1980. *Historia del movimiento obrero boliviano*. La Paz : Los Amigos del Libro. Tomos I, II, III y IV.

Mamani Ramirez, Pablo. 2005. *Microgobieronos barriales. Levantamiento de la ciudad del Alto (octubre de 2003)*. La Paz : IDIS/UMSA-CADES.

-----, 2005. *Geopolítica indígena*. El Alto : CADES.

Mansilla, H.C.F. , Maria Teresa Zegada (comp.). 1996. *Política Cultura y Etnicidad en Bolivia. Serie Fenómenos de colonialismo interno*. Documentos de investigación. N° 2. La Paz : CEDEM-CESU-UMSS.

Marinissen, Judith. 1999. *Legislación boliviana y pueblos indígenas. Inventario y análisis en la perspectiva de las demandas indígenas*. Santa Cruz-Bolivia : Centro de Estudios Jurídicos e Investigación social.

Maloy, James. 1989. *La revolución inconclusa*. La Paz : CERES.

Marof, Tristan. 1961. *Ensayos y critica literaria*. Ed. Juventud. La Paz.

-----, 1981. *Radiografía de Bolivia*. La Paz : Ed. Póstuma de El Amauta.

-----, 1934. *La tragedia del Altiplano*. Buenos Aires : Claridad.

Marshall, T.H., T. Bottomore. 1998. *Ciudadanía y clase social*. España : Alianza éditorial.

Marshall, T.H. 1950. *Citizenship and social class: and others essays*. Cambridge, England : University Press.

Martinat, Françoise. 2005. *La reconnaissance des peuples indigènes entre droit et politique*. Villeneuve d'Ascq – France : Presses Universitaires du Septentrion.

Marx, Karl. 1971. *Contribution à la critique de la philosophie du droit d'Hegel*. Paris : Aubier-Montaigne (Traduction de M. Simon)

Mercier-Josa. 1999. *Entre Hegel et Marx. Points cruciaux de la philosophie hégélienne du droit* Trad. de : Français. Coll. « Coll. "La Philosophie en commun" ». Paris : L'Harmattan 304 p. p.

Mesa, José, Teresa Gisbert et Carlos Mesa Gisbert. 2003. *Historia de Bolivia*. La Paz : Editorial Gisbert.

Melucci, Alberto (1999) *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México D.F. : El Colegio de México.

----- . « Vie quotidienne, besoins individuels ». *Sociologie et sociétés*. Vol. 25, no. 1, Printemps 1993, p. 189-198.

Mignolo, Walter, Freya Schiwy et Malonado-Torres Nelson. 2006. « (Des) Colonialidad del ser y del saber (videos indigenas y los límites coloniales de la izquierda en Bolivia) ». *El desprendimiento: Pensamiento crítico y giro des-colonial*. Vol. cuadernillo 1. Ediciones del signo and Globalization and the Humanities Project : Duke University.

Miranda Pacheco, Mario. « Las etnias hablan por la nación (Bolivia a propósito de los sucesos de octubre 2003. Biblioteca virtual de la Universidad Nacional Autónoma de México. http://ru.ffyl.unam.mx:8080/jspui/bitstream/10391/591/1/16_miranda.pdf. [Consulté le 12 juillet 2010].

Mitre, Antonio. 1981. *Los patriarcas de la Plata*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima : Serie Estudios históricos,

Molina, E. 2002. *Sociología de la educación intercultural : Vías alternativas de investigación y debate*. Buenos Aires : Grupo editorial Lumen.

Molina, Fernando. 2006. *Evo Morales y el retorno de la izquierda nacionalista*. La Paz : Eureka.

Monasterios, Karem et all. 2007. *Reinventando la nacion en Bolivia*. La Paz : CLACSO- Plural Editores.

Montenegro, Carlos. 1943. *Nacionalismo y coloniaje*. La Paz : Editorial Progreso.

Mouffe, Chantal. 1997. *Liberalismo, pluralismo y ciudadanía democrática*. México D.F. : IFE Ensayos 2.

Morales Ayma, Evo. *Discurso de investidura como presidente constitucional de la república plurinacional de Bolivia*. La Paz, 22 de enero de 2006.

Ministerio de Asuntos campesinos, pueblos indígenas y originarios. 2001. *Compendio de Legislación indígena*. La Paz-Bolivia: Prisa Ltda.

Murra, John V. 2002. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima : IEP.

-----, 1975. « El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas ». In *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima : IEP.

-----, 1962. « Temas de estructura social y económica en la etnohistoria y el antiguo folklore andino ». in *Folklore Americano*. Lima : [s.n.].

-----, 1956. *The Economic Organization of the Inca State*. Chicago : University of Chicago.

Murillo, Ari. 2003. *Bartolina Sisa la generala aymara y la equidad de género*, 49 p. t. La Paz, Chuquiago, Bolivia: Ed. Amuyanataki.

Nasini C, Ivan. 2002. *Historia de los pueblos indígenas en América y Bolivia. Camiri-Bolivia: APG.*

Ortiz Soruco, Jorge. 2007. *Oligarquía y Autonomías departamentales en Bolivia. Una visión sociológica de las clases dominantes en Bolivia*. El Alto-Bolivia: Editorial Cordillera.

Pacheco, Diego. 1992. *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz, Bolivia: HISBOL/MUSEF.

Paniagua Humeres, Roxana. 1995. « Le débat de Valladolid entre Sepúlveda et Las Casas et les thèses de Vitoria : les enjeux de l'indianité et les débuts de la modernité dans le miroir de la conquête ». Mémoire de maîtrise. Université du Québec à Montréal.

Patzi Paco, Felix (coord.). 1998. *Insurgencia y sumisión. Movimientos indígeno-campesinos contemporáneos (1983-1998)*. La Paz : ILDIS, UMSA.

Paugam, Serge (sous la dir.). 1996. *L'exclusion*. Paris : La découverte.

Postero, Nancy. « Morale » s MAS Gouvernement. Building Indigenous Popular Hegemony in Bolivia », *Latin American Perspectives*. Vol. 37, n° 18, 2010.

Poulantzas, Nicos. 1978. *L'État, le pouvoir, le socialisme*. Paris : Presses universitaires de France.

Prada Alcoreza, Raúl. 2004. *Largo octubre. Genealogía de los movimientos sociales*. La Paz : Plural.

----- . 1986. *La subversión de la praxis*. La Paz : Episteme.

Prado, Fernando, Susana Seleme et Peña Claudia. 2007. « Poder y elites en Santa Cruz. Tres visiones sobre un mismo tema ». *Colección Ciencias sociales 10*. Santa Cruz, Bolivia.

Pippin, Robert B. 2008. *Hegel » Practical Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press.

PNUD. 2009. *Informe Nacional sobre desarrollo humano. El estado del Estado en Bolivia*. La Paz : PNUD.

Quijada, Mónica. « Estado nacional y pueblos originarios, entre la homogeneización y la diversidad : ¿una pulsión colectiva duradera? » In *Ciudadanía y derechos indígenas en América Latina : poblaciones, estados y orden internacional. Cuaderno y Debates 179*. Madrid, 2007.

Rainer, Enrique Hamel. 1998. « Bilingüismo et interculturalidad. Relaciones sociolingüísticas y educación de los pueblos indígenas de América Latina », in Atanasio Herranz (coord.) et al. *Educación bilingüe et intercultural en Centroamérica y México* », Tegucigalpa : Ed. Guaymuras.

Rawls, John. 1997. *Théorie de la justice*. Paris : Éditions du Seuil.

Reyerros, Rafael. 1963. *El pongueaje : historia social del indio boliviano*. La Paz : Fenix.

Riester, Jurgen, et Jutta Weber. 1998. *Nómadas de las Llanuras, nómadas del asfalto : autobiografía del pueblo ayoreo*. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia : [s.n.].

Riester, Jurgen. 1993. *Universo mítico de los Chimane*. Coll. « Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia ». Bolivia : SI.

-----, 1998. *Yembosingaro Guasu, el Gran Fumar : literatura sagrada y profana guarani*. Coll. « Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia ». Vol. 7-10. Santa Cruz de la Sierra-Bolivia : [s.n.].

Rivera Cusicanqui, Silvia. 1986. *Oprimidos pero no vencidos : luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. Ginebra: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social.

Rivera Cusicanqui, Silvia, et Rossana Barragán R. 1997. *Debates post coloniales : una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz, Bolivia/ Rotterdam, Holanda : La Paz : Aruwiwiri/ SEPHIS.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 2001. *Birlochas, trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre migrantes aymaras de La Paz y El Alto*. La Paz : Mama Huaco.

-----, 1990. *Democracia liberal y democracia del ayllu : el caso del norte de Potosí*. La Paz : Ildis.

Roca, José Luis. 2007. *Fisionomía del regionalismo boliviano. La otra cara de la historia*. La Paz : Ed. El País.

Rojas Ortuste, Gonzalo. 1994. *Democracia en Bolivia hoy y mañana : enraizando la democracia con las experiencias de los pueblos indígenas*. La Paz : CIPCA.

Rolland, Denis, et Chassin Joëlle. 2007. *Pour comprendre la Bolivie d'Evo Morales* Trad. de : *français*. Paris : L'Harmattan.

Romero Bonifaz, Carlos. 2006. *Temas de la Agenda Nacional*. Santa Cruz — Bolivia: Centro de Estudios Jurídicos e investigación social/Ed. El país.

Rouquié, Alain. 1982. *Amérique Latine*. Paris : Le Seuil.

Rudel, Christian. 2009. *Réveils amérindiens. Du Mexique à la Patagonie*. Paris : Karthala.

Saavedra, Bautista. 1998. *El ayllu*. La Paz : Juventud.

Sachez Bustamante, Daniel. 1920. *Bolivia su estructura y sus derechos en el Pacífico* (2ª edición corregida y aumentada). La Paz : Arno

Sarmiento, Domingo Faustino. 2002. *Obras sélectas* (Facundo, Recuerdos de provincia, Artículos, ensayos y discursos, Viajes por Europa, África y América. España : Espasa (Edición de Diana Sorensen).

Seymour, Michel. 2008. *De la tolérance à la reconnaissance*. Montréal : Boréal.

-----, 2009. (sous la dir.) *La reconnaissance dans tous ses états. Repenser les politiques de pluralisme culturel*. Montréal : CREQC. QUÉBEC AMÉRIQUE.

Sivack, Martín. 2001. *El dictador elegido. Biografía no autorizada de Hugo Banzer Suárez*. La Paz-Bolivia: Plural Editores.

Soruco S., Ximena et al. 2008. *Los barones del Oriente*. Sant Cruz : Fundación Tierra.

Sosoe, Lukas K. (sous la dir.). 2002. *La diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Paris/Québec : L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval.

Spedding, Alison. 2004. *Kawsachun coca. Economía campesina cocalera en los Yungas y el Chapare*. La Paz : PIEB.

-----, 1994. *Wachu-wachu. Cultivo de coca e identidad en los yungas de La Paz*. La Paz : Cocayapu-Cipca-Hisbol.

Stavenhagen, Rodolfo. 2001. *La cuestión étnica*. México D.F. : El Colegio de México.

-----, 2000. *Conflictos étnicos y estado nacional*. México, D.F. : Siglo XXI/Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD).

-----, 1999. « Derechos humanos y ciudadanía multicultural: los pueblos indígenas », in *Sociedades multiculturales y democracia en América Latina*. Jorge Nieto Montesino (coord.) México, D.F. : Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO)/Proyecto DEMOS.

Stefanoni, Pablo. 2003. « MAS-IPSP: La emergencia del nacionalismo plebeyo ». *Observatorio Social de América Latina*. 4 (12) : 57-68.

-----, 2006. *La Revolución de Evo Morales. De la coca al palacio*. Buenos Aires : Capital intelectual.

Svampa, Mariestella. 1994. *El dilema argentino. Civilización o barbarie*. Buenos Aires : El cielo por Asalto/Imago Mundi

Szabo, Henriette Eva et García Pérez, Angel Pueblo. 1998. *Pueblo indígena bauré*. Coll. « Pueblos indígenas y originarios de Bolivia ; vol. 2 ». La Paz, Bolivia : Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios : Programa Indígena-PNUD.

Stern, Steve. 2000. « La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del Estado, siglos XVI a XX » in *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. Leticia Reina (coord.). México D.F. : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS)/Instituto Nacional.

Tamayo, Franz. 1975. *La creación de la pedagogía nacional (1910)*. La Paz : Edición del Sesquicentenario.

Tapia, Luis. 2002. *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. La Paz : La muela del Diablo Editores/CIDES-UMSA.

Luis Tapia. 2007. « El triple descentramiento. Igualdad y cogobierno en Bolivia » in Monasterios, Karim et al. *Reinventando la nación en Bolivia*. La Paz : CLACSO/Plural Editores.

Taylor, Charles. 1997. *Multiculturalisme : différence et démocratie*. Paris : Flammarion.

-----, 1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge-Massachusetts : Harvard University Press.

Touraine, Alain. 1999. *¿ Qué es la democracia?* México — D.F. : Fondo de Cultura Económica.

-----, 1984. *Le retour de l'acteur*. Paris : Fayard.

Tully, James (1999) *Une étrange multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

Trigo, Ciro Felix. 1958. *Las constituciones de Bolivia*. La Paz : Ediciones hispánicas.

Valencia Vega, Alipio. 1961. « *El indio en la Independencia* ». La Paz : El Progreso.

Van Dijk, Teun A. (coord.). 2007. *Racismo y discurso en América latina*. Barcelona : Gedisa editorial,

Vandycke, Robert. 1987. *Nationalisme populaire et dépendance : la Bolivie 1936-1972*. Montréal : Editions Saint-Martin.

Villar, Pierre. 1974. *Or et monnaie dans l'histoire, 1450-1920*. Paris : Flammarion.

Wachtel, Nathan. 2001. *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo xx al xvi. Ensayo de una historia regresiva*. México : Fondo de Cultura Económica.

-----, 1971. *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête Espagnole 1530-1570*. Paris : Gallimard, « Folio Histoire » réed. 1999.

------. « Hombres del agua. El problema uru. Siglos XVI-XVII », in *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore*, La Paz. 1998.

Walsh, Catherine. 2001. *La interculturalidad en la educación*. Perú : Ministerio de Educación.

Weber, Max. 1995. *Économie et société. 1922*. Paris : Collection Agora/Presse Pocket.

Wieviorka, Michel. 1992. *La France raciste*. Paris : Le seuil.

Zavaleta Mercado. 2008. *Lo nacional popular en Bolivia*. La Paz : Plural Editores (2a Edición).

------. 1983. *Las masas de noviembre*. La Paz : Juventud.

------. 1977. *El poder y la caída*. México D.F. : Siglo Veintiuno.

------. 1967. *Bolivia : el desarrollo de la consciencia nacional*. Montevideo : Editorial Diálogo.

Yashar, Deborah J. 2005. *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. New York : Cambridge University Press.

Zalles, Alberto, « De la revuelta campesina a la autonomía política : la crisis boliviana y la cuestión aymara », *Tinkazos*, nº 13, octubre 2002, p. 92-102.

Sources primaires :

Constitution Politique de l'État de 1826. Colección oficial de Leyes, Decretos, Ordenes, Resoluciones. Tomo 1. 1825-1826. Primer Volúmen. Paz de Ayacucho. República de Bolivia. Sancionada por el Congreso Constituyente de la República. 19 noviembre de 1826.

Constitución Política del Estado 1831. Colección oficial de Leyes, Decretos, Ordenes, Resoluciones. Tomo 3. Primer volumen. Julio 1831-1832. Paz de Ayacucho : Imprenta de Artes dirigida por el ciudadano Bernardino Palacios. Año 1835, pp. 177-266.

Constitución Política de La República Boliviana. Sancionada por el Congreso General Constitucional de 1839. Colección Oficial de Leyes, Decretos, Ordenes, Resoluciones. Tomo Sexto (Comprende el año 1839 y el año 1840). Imprenta López, Sucre Bolivia, Año de 1857. pp. 122-194.

Constitución Política del Estado 1834. Colección tomo 3, Segundo volúmen años 1833, 1834 hasta 1835. Paz de Ayacucho. Imprenta del Colegio de Artes, dirigida por Bernardino Palacios. Año 1835, pp. 177-206.

Constitución Política del Estado 1943. Coleccion Oficial de Leyes, Decretos, Ordenes, Resoluciones. Octavo tomo Sucre : Imprenta Lopez, año 1858, pp. 171-211.

Constitución Política del Estado. 1851. Colección Oficial de leyes, Decretos, Ordenes, Resoluciones. Nuestra Señora de La Paz : [s.n.]

Constitución Política de la República Boliviana. Sancionada en el Congreso General Constitucional de 1861. Colección Oficial de Leyes, Decretos, Ordenes, Resoluciones. Segundo Cuerpo. Tomo Cuarto (Comprende el año 1861). Sucre-Bolivia : Imprenta Hernández. pp. 176-231.

Constitución Política del Estado 1871. Anuario y Supremas disposiciones 1871. La Paz : Imprenta Unión Americana de César Sevilla, p. 97-111.

Constitución Política del Estado de 1880. Anuarios y Supremas disposiciones. La Paz : Imprenta El ciudadano.

Constitution Política del Estado de 1938. [s.n.].

Constitución Política de la República de Bolivia. Anuario Administrativo 1945. La Paz – Bolivia : Edición oficial, p. 334-363.

Constitución Política de la República de Bolivia. Anuario administrativo 1947. Edición Oficial, La Paz- Bolivia. p. 5.

Constitución Política del Estado 1961. Dr. Ciro Felix Trigo. Libreros Editores, La Paz-Bolivia 1961.

Constitución Política del Estado 1967. La Paz — Bolivia : Dr. Ciro Felix Trigo. Libreros Editores. 1967.

Constitución Política del Estado, 1995. Gaceta oficial, 2005.

Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivian. Gaceta de leyes de Bolivia. La Paz, 2009.

Documents officiels, archives et lois :

La Gazeta de Bolivia depuis 1826 jusqu'en 1925.

La Gaceta Oficial de Bolivia. Año XLVI nº 2866. Ley nº 3364 Ley especial de convocatoria a la Asamblea Constituyente. 2006.

------. Ley nº 3365 Ley de convocatoria a referendum nacional vinculante a la asamblea constituyente para las autonomías departamentales. Marzo, 2006.

------. Ley nº 073. Ley de Deslinde. 29 diciembre de 2010.

Decreto del 20 de marzo de 1966. Anuario de disposiciones administrativas. La Paz : Edición Oficial-Imprenta paceña.

Ley de Exvinculación. Anuario de Leyes Supremas y Disposiciones de 1874. Compilación de Jenaro Sanjinés, Oficial Mayor del Ministerio de Gobierno. La Paz : Imprenta de la Unión Americana de Oscar Sevilla.

Ley de Participación Popular (Ley n° 1551). 20 de abril de 1994.

Ley n° 027 sobre el Tribunal Constitucional Plurinacional, 6 de julio 2010.

Ley n° 025 del Organo judicial, junio 2010.

Ley n° 026 del Régimen electoral, 30 de junio de 2010.

Ley n° 018 del Organo electoral plurinacional, 16 de junio 2010.

Ley n° 031 Ley cuadro de autonomías y descentralización, 19 de julio 2010.

Sites internet

Lois et décrets en ligne <http://www.derechoteca.com/gacetabolivia>

www.contituyente.org

Discurso al Congreso Constituyente de Bolivia, Lima 25 de mayo 1826. En ligne <http://www.analitica.com/bitblioteca/bolivar/bolivia.asp>. Consulté le 25 mai 2010.

Voir également l'Atlas interactif de l'UNESCO, consulté le 11 janvier 2012 : <http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/index.php?hl=fr&page=atlasmap>

<http://www.youtube.com/watch?v=J4IBbBeEXv4> [Consulté le 22 février 2012].

<http://www.youtube.com/watch?v=J4IBbBeEXv4>. [Consulté le 22 février 2012].

Vidéo : http://www.youtube.com/watch?v=7Q1d59tj_Pw&feature=related

Convention de l'O.I.T. En ligne
<http://www.ilo.org/ilolex/cgi/lex/single.pl?query=011989169@ref&chspec=01>
(Consulté le 10 novembre 2011).

UNITEL. 2008, mayo, 4. « Discurso de celebración prefecto de Santa Cruz I ». Kareta 11. [En ligne] http://ca.youtube.com/watch?v=3d69Yr_0L84&feature=related>. Consulté le 4 de mayo 2009.

Fonds Monétaire International. Chiffres par pays. 1982-1983.

Autres sources :

Agencia Boliviana de Información (ABI)

Bolpress

La Razón

El correo del Sur

La Prensa

Página 7

El Deber

Revista *Pukara*

Revista *Tinkazos*

Centro de Profundización de la democracia. 2004. Memoria del taller: "Nosotros los invisibles: Juventud y Adolescencia de las Ciudades de La Paz y El Alto. Huajata, Bolivia.

CEDIB (Centro de Documentación e Investigación Bolivia)

CEDEM (Centro de Educación y de Desarrollo de la Mujer)

CEJIS (Centro de Estudios Jurídicos et de Investigación Social)

Centro de Promoción Gregoria Apaza

CIPCA (Centro de Investigación y Promocionado del campesinado)

CLACSO. Red de biblioteca en línea.

Fundación UNIR

Instituto Nacional de Estadística de Bolivia

PIEB (Programa de Investigación estratégica de Bolivia)

ANNEXE A
CORRELATION DE FORCES

eve061004c_g.jpg 600x799 pixels

277/10/Wednesday 13h30

Oficialismo vs. 4 prefectos y sus partidos

La correlación de fuerzas entre el Gobierno y los prefectos y cívicos de Santa Cruz, Tarija, Beni y Pando

Los cívicos

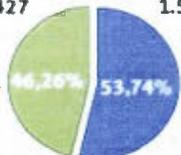
Los cívicos no son elegidos por la población, sino por representantes de organizaciones locales. El Comité Pro Santa Cruz es uno de los más fuertes del país

El Gobierno

Elección nacional 18-12-2005

Otros partidos:
1.329.427

MAS:
1.544.374



Total votos emitidos a nivel nacional: 2.873.801

Votación obtenida por el MAS en las cuatro regiones:

Santa Cruz:	207.785 votos	33,17%
Pando:	4.255 votos	20,85%
Beni:	16.937 votos	16,59%
Tarija:	43.019 votos	3,55%

Los prefectos (Elección de prefectos 18-12-2005)

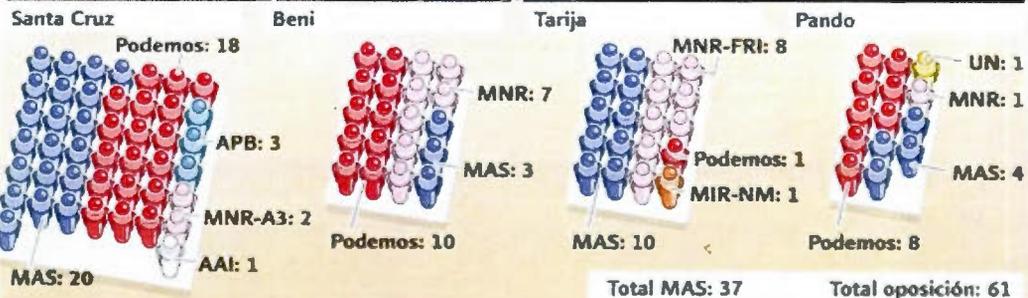
Santa Cruz:	299.730 votos	47,87%	Rubén Costas (APB)
Pando:	9.958 votos	48,08%	Leopoldo Fernández (Podemos)
Beni:	46.842 votos	44,63%	Ernesto Suárez (Podemos)
Tarija:	64.098 votos	45,64%	Mario Cossío (CC)



Número de votos por partido y %

MAS	1.322.656	50,72%
APB	57.906	2,22%
Podemos	399.668	15,33%
MNR-FRI (CC)	35.580	1,36%

Distribución de constituyentes en las cuatro regiones



La Paz.

ANNEXE B
ARTICLES SUR LA CITOYENNETÉ

Dans cette annexe, j'ai traduit les articles qui définissent la citoyenneté et aussi parfois certaines lois qui s'ajoutaient comme condition à l'exercice de celle-ci. Par ailleurs, la compilation officielle des *Constitutions et Lois* apparaît dans la *Collection officielle des Lois, Décrets, Ordres, Résolutions* les premières années de la république, et les constitutions apparaissent ensuite dans la Gazette officielle ou sont commandées pour publication à des éditeurs autorisés par le gouvernement. La Constitution de 1961 n'apparaît pas dans aucune collection des lois et décrets, mais est néanmoins publiée par un éditeur autorisé par le Congrès. J'ai consulté ces ressources à l'Honorable Bibliothèque de la Cour Suprême de Justice à la ville de Sucre en août 2006. En ce qui concerne la traduction, je n'ai pas utilisé le langage d'époque, dans un souci d'uniformisation, mais j'ai conservé le sens de chaque définition.

Bien que les articles destinés à définir qui est citoyen et qui est bolivien contiennent d'autres alinéas, je me suis concentrée uniquement sur les alinéas qui explicitaient la restriction de la citoyenneté à l'égard des indigènes. Article sur la citoyenneté à travers les diverses constitutions.

ANNEXE B

ARTICLE DÉFINISSANT LA CITOYENNETÉ DANS LES CONSTITUTIONS

Période	Définition de la citoyenneté et de qui est Bolivien	Gouvernement
1826 ³³⁴	<p>Chapitre 2. « Les Boliviens » à l'article 11 :</p> <p>« Sont Boliviens :</p> <p>1) Tous ceux qui sont nés dans le territoire de la République.</p> <p>2) Les enfants de père ou de mère Boliviens nés en dehors du territoire, mais qui manifestent légalement leur désir d'habiter en Bolivie.</p> <p>3) Ceux qui ont combattu dans les batailles de Junin et d'Ayacucho.</p> <p>4) Les étrangers qui ont obtenu leur carte de naturalisation, ou qui habitent depuis 3 ans dans le territoire de la République.</p> <p>5) Tous ceux qui jusqu'à présent ont été des esclaves : et pour cette même raison qui seront libres à la publication de la Constitution; mais ils ne pourront pas abandonner la maison de leurs seigneurs avant que la loi spéciale ne le détermine ».</p> <p>Article 14.</p> <p>« Pour être citoyen, il faut :</p> <p>1) Être bolivien.</p> <p>2) Être marié ou avoir 21 ans.</p> <p>3) Savoir lire et écrire, (quoique cette qualité va être exigée seulement à partir de 1836).</p> <p>4) Avoir un emploi, une industrie ou exercer une science ou un art sans être assujetti ou autre en qualité de domestique ».</p>	<p>José Antonio de Sucre</p> <p>Simon Bolívar</p>

Période	Définition de la citoyenneté	Condition d'exercice	Gouvernement
1831	<p>Art. 10 « Sont Boliviens :</p> <p>1) Tous ceux qui sont nés dans le territoire de la Bolivie.</p> <p>2) Les fils de père ou de mère boliviens, nés en dehors du territoire, à la suite de leur intention de s'installer dans le territoire bolivien.</p> <p>3) Les étrangers qui obtiendront la carte de naturalisation ou qui ont trois ans</p>	<p>'Pour être électeur, il faut être citoyen en exercice, naturel ou habitant le lieu, et ayant la réputation d'être honnête et de bonne conduite' (Décret du 9 février de 1825)</p>	<p>Maréchal Andrés de Santa Cruz</p>

³³⁴ Constitution politique de l'État de 1826. Colección oficial de Leyes, Decretos, Ordenes, Resoluciones. Tomo 1. 1825-1826. Primer Volúmen. Paz de Ayacucho. República de Bolivia. Biblioteca de la Corte Suprema de Justicia. Sucre. Voici les textes intégraux cités ci-dessus. Nacionalidad de origen. Art. 11- Son bolivianos; a) Todos los nacidos en el territorio de la república. b) Los hijos de padre ou madre boliviana, nacidos fuera del territorio, luego que manifiesten legalmente su voluntad de domiciliarse en Bolivia. c) Los que en Junin o Ayacucho combatieron por la libertad. En ce qui concerne le chapitre de Ciudadania. Art. 17.- Solo los que sean ciudadanos en ejercicio pueden obtener empleos y cargos publicos. Art. 14.-Para ser ciudadano es necesario : 1) Ser boliviano. 2) Ser casado, o mayor de 21 años. 3) Saber leer y escribir, bien que esta calidad se exigirá desde el año 1836. 4) Tener algún empleo, o industria, o profesar alguna ciencia o arte, sin sujeción u otro en clase de sirviente doméstico ». Il s'agit de ma traduction.

	<p>de voisinage dans le territoire.</p> <p>Art. 12 "Sont citoyens de la Bolivie :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) Les Boliviens mariés ou majeurs de vingt et un ans qui exercent dans une industrie, ou une science ou un art, sans être assujettis à quelqu'un d'autre en condition de servant domestique. 2) Les étrangers mariés avec une Bolivienne qui réunissent les conditions du numéro précédent. 3) Les étrangers célibataires qui ont quatre ans de voisinage dans la République. 4) Les étrangers au service de la république et ceux qui lutteraient pour sa défense. 5) Ceux qui obtiendraient la carte de citoyenneté. <p>Art. 13— seulement les citoyens en exercice peuvent obtenir des emplois dans la fonction publique.</p>		
--	---	--	--

Source : *Constitución Política del Estado 1831*. Colección oficial de Leyes, Decretos, Ordenes, Resoluciones. Tomo 3. Primer volumen. Julio 1831-1832. Paz de Ayacucho : Imprenta de Artes dirigida por el ciudadano Bernardino Palacios. Año 1835, pp. 177-266.

Période	Définition de la citoyenneté	Condition d'exercice	Gouvernement
1839	<p>Art. 8. Pour être citoyen, il faut :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Être Bolivien marié ou majeur de 21 ans. 2. Être inscrit dans le registre civique. <p>Art. 9 Les Boliviens définis dans le 1^{er} paragraphe art. 6 doivent, en plus de ces qualités, pour bénéficier du droit de citoyenneté, avoir résidé 10 ans continus dans la République ou 5 ans s'ils sont mariés à une bolivienne.</p> <p>Art. 12 Seulement les citoyens qui savent lire et écrire possèdent un capital de 400 pesos, et exercent un métier, une science ou un art qui leur donne une subsistance sans être assujetti et tant que servant domestique peuvent profiter du droit de suffrage dans les élections.</p>	Est inscrit dans la constitution	José Miguel Velasco

Source : *Constitución Política de La República Boliviana*. Sancionada por el Congreso General Constitucional de 1839. Colección Oficial de Leyes, Decretos, Ordenes, Resoluciones. Tomo Sexto (Comprende el año 1939 y el año 1840). Imprenta López, Sucre Bolivia, Año de 1857. pp. 122-194.

1834 Colección tomo III, Segundo volumen año 1833, 1834 hasta 1835. Paz de Ayacucho. Imprenta del Colegio de Artes, dirigida por Bernardino Palacios. Año 1835, pp. 177-206.

Période	Définition de la citoyenneté	Condition d'exercice	Gouvernement
1843	<p>Art. 9. Les citoyens sont :</p> <p>1. Les Boliviens mariés ou majeurs de 21 ans qui possèdent une industrie ou qui exercent une science, un art ou un métier, sans être assujettis à quelqu'un en qualité de servants.</p> <p>2. Les étrangers qui ont combattu dans Junin, Ayacucho et Ingavi et ceux qui sont au service de la République, s'ils réunissent les qualités signalées.</p> <p>3. Les étrangers qui réunissent les mêmes qualités peuvent obtenir la carte de citoyenneté.</p>		José Ballivian

Source : *Constitución Política del Estado 1943*. Colección Oficial de Leyes, Decretos, Ordenes, Resoluciones. Octavo tomo Sucre : Imprenta Lopez, año 1858, pp. 171-211.

Période	Définition de la citoyenneté	Condition d'exercice	Gouvernement
1851	<p>Art. 2</p> <p>À l'âge de 21 ans, les Boliviens ont la capacité d'exercer leurs droits politiques et civils. Les lois établissent des exceptions et les cas de suspension ou de perte de leur exercice.</p>	<p>'Seulement les citoyens qui savent lire et écrire et possèdent un capital de 400 pesos ou exercent un emploi, une profession, une science, un art ou un métier qui leur donnent une subsistance sans être assujettis à quelqu'un d'autre en qualité de domestique jouissent du droit de suffrage aux élections' (Loi du 2 octobre 1851).</p>	Manuel Isidoro Belzu

Source : *Constitución Política del Estado. 1851*. Colección Oficial de leyes, Decretos, Ordenes, Resoluciones. Nuestra Señora de La Paz.

Période	Citoyenneté	Condition d'exercice	Président
1861	<p>'Art. 12 Tout homme bénéficiant en Bolivie de ses droits civils qui sont inscrits dans la Loi civile'.</p> <p>'Art. 13 Pour être citoyen, il faut :</p> <p>1. Être né en Bolivie, ou à l'étranger, mais de parents boliviens, ou avoir obtenu la naturalisation (...) Résider 10 ans dans le pays est requis.</p> <p>2. Avoir 21 ans.</p> <p>3. Savoir lire et écrire et avoir un bien, un immeuble ou une rente annuelle de 200 pesos qui ne soit pas issu des services provenant en qualité de domestique'</p>	<p>Il est important de voir que la condition pour exercer la citoyenneté est issue de la définition de la Charte, mais aussi du <i>Règlement électoral du 29 janvier 1861</i>. À l'article 6, on indique qu'il faut :</p> <p>1. "Être Bolivien".</p> <p>2. Savoir lire et écrire et avoir 21 ans ou être marié.</p> <p>3. Exercer un emploi, une profession, une science, un art ou un métier permettant une subsistance indépendante »</p>	José Maria de Acha

	<p>Art. 14 Les droits de citoyenneté consistent :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. participer comme électeur ou élu à la formation d'un pouvoir constitué. 2. dans l'égalité pour être admis dans les fonctions publiques sans autre empêchement que la loyauté" 		
--	---	--	--

Source : *Constitución Política de la República Boliviana. Sancionada en el Congreso General Constitucional de 1861.* Colección Oficial de Leyes, Decretos, Ordenes, Resoluciones. Segundo Cuerpo. Tomo Cuarto (Comprende el año 1861). Sucre-Bolivia : Imprenta Hernández.. pp. 176-231.

Période	Citoyenneté	Conditons d'exercice	Président
1868 Sanctionné le 17 septembre de 1868	<p>Art. 6 « sont boliviens par naissance ou naturalisation. La citoyenneté par naturalisation doit être en fonction des lois »,</p> <p>Art. 7 « sont boliviens ceux qui obéissent à la loi ».</p> <p>Art. 8 « Chaque Bolivien est obligé de défendre la patrie lorsqu'il sera appelé par la loi. Il doit, de plus, contribuer aux dépenses publiques »</p>	<p>On spécifie dans la Loi du 7 octobre de 1868 à l'article 4 :</p> <p>« Pour être citoyen, il faut :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Être bolivien de naissance ou par le ministère de la Loi. 2. Être majeur. 3. Savoir lire et écrire. 4. Ne pas être condamné à aucune peine corporelle ou infamante pour les tribunaux de droit commun. 5. Être contribuant ou réservé (service militaire). 	Mariano Melgarejo « caudillo bárbaro »

Source : *Constitución Política del Estado 1868.* Anuario administrativo 1868. Edición oficial. Paz de Ayacucho : Imprenta Paceaña, director Francisco Arzadam, Calle recreo no. 208, pp. 172-190

Période	Citoyenneté	Conditions d'exercice	Président
1871	<p>Art. 24 Pour être citoyen, il faut :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Être né en Bolivie ou à l'étranger de père ou de mère boliviens, ou avoir obtenu une carte de naturalisation pour vivre dans le pays. La résidence de 5 ans est requise pour l'obtention de la citoyenneté. 2. Avoir la majorité et être marié. 3. Savoir lire et écrire et avoir un bien immeuble ou une rente de 200 pesos provenant d'un métier qui ne soit pas de domestique ». <p>Art. 25 Le droit de citoyenneté consiste :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. À participer comme électeur 	Selon le texte constitutionnel.	Agustin Morales

	à la formation ou participer à l'exercice d'un pouvoir public. 2. en l'égalité pour assumer des fonctions publiques ayant comme seul requis l'honnêteté ».		
--	---	--	--

Source : *Constitución Política del Estado 1871. Anuario y Supremas disposiciones 1871*. La Paz : Imprenta Unión Americana de César Sevilla, p. 97-111.

Période	Citoyenneté	Condition d'exercice	Président
1878 Sanctionné le 15 février	Art. 19 « En Bolivie, tout homme jouit des droits civils, son exercice se règle à travers le droit civil ». Art. 33 Pour être citoyen, il faut : 1. Être bolivien. 2. Avoir 21 ans, si célibataire et, 18 ans si marié. 3. Savoir lire, écrire et avoir un bien immeuble ou une rente annuelle de 200 boliviens qui ne dérive pas de services prêtés en qualité de domestique. 4. Être inscrit dans le registre civil ».	Cette constitution sera modifiée dans la Convention de 1880 dans laquelle on introduit plusieurs modifications, mais la définition de la citoyenneté reste identique. Les modifications ont été opérées sous la gouverne de Narciso Campero.	Hilarion Daza

Source : *Constitución Política del Estado de 1878. Anuario y Supremas Disposiciones 1878*. La Paz : Imprenta El ciudadano, pp. 17-37.

Période	Citoyenneté	Condition d'exercice	Président
1880	Malgré les modifications dans plusieurs articles, la définition est identique à ce qui a trait à la citoyenneté.	Elle fut sanctionnée dans la convention de 1880.	Narciso Campero

Source : *Constitución Política del Estado de 1880. Anuarios y Supremas disposiciones*. La Paz : Imprenta El ciudadano.

Période	Citoyenneté	Condition d'exercice	Président
1938	Section IV. Art. 39 « Sont Boliviens de naissance : 1. Ceux qui sont nés dans le territoire. 2. Ceux qui sont nés à l'extérieur du pays de père ou de mère boliviens et qui s'installent au pays. Art. 43 La citoyenneté consiste :	Fut promulgué dans un contexte de « socialisme militaire » dont la teneur fût entre autres d'élargir certaines réformes en faveur des syndicats. D'avoir un contrôle de l'État sur l'économie, la santé et l'éducation.	German Bush Président constitutionnel

	<p>1. À participer comme électeur ou élu à la formation des pouvoirs publics.</p> <p>2. Dans la recevabilité aux fonctions publiques sans autre condition que la justesse, sauf dans le cas d'exception prévue par la loi.</p> <p>Art. 44— Pour être citoyen, il faut :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Être Bolivien. 2. Avoir 21 ans. 3. Savoir lire et écrire et... 4. Être inscrit dans le Registre civique. 		
--	--	--	--

Source : *Constitution Política del Estado de 1938*. Sans nom d'éditeur ni d'année de publication.

Période	Citoyenneté	Condition pour l'exercer	Président
<p>1945 Sanctio nné le 24 novembre 1945</p>	<p>Section IV. Nationalité et citoyenneté</p> <p>Art. 39 « Sont Boliviens de naissance :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Ceux qui sont nés dans le territoire indépendamment de la nationalité des leurs parents. 2. Ceux qui sont nés à l'étranger de père ou de mère boliviens inscrits aux consulats ou qui s'installent dans le pays. <p>Art. 43— La citoyenneté consiste :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. À participer comme électeur ou élu à la formation des pouvoirs publics. 2. En l'admissibilité aux fonctions publiques sans autre condition que la justesse, sauf dans les exceptions envisagées par la loi. <p>Art. 43 Pour être citoyen, il faut :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Être bolivien. 2. Avoir 21 ans. 3. Savoir lire et écrire. 4. Être inscrit dans le Registre civique. 		<p>Gualberto Villarroel</p>

Source : *Constitución Política de la República de Bolivia*. Anuario Administrativo 1945. La Paz – Bolivia : Edición oficial, p. 334-363.

Dans cette Constitution, la Bolivie est une république unitaire qui adopte comme mode de gouvernement « la forme démocratique représentative ». L'État est catholique, mais il garantit tout autre culte. La souveraineté demeure dans le peuple, mais celui-ci ne gouverne qu'à travers ses représentants ou les autorités établies par la loi. Dans le deuxième chapitre de la Charte, on invoque que l'esclavage n'existe pas dans le pays et que personne ne peut se voir imposer des travaux contre sa volonté et sans rémunération. Dans cette Charte apparaît une section spécifique qui traite des paysans. La section 9 contient 3 articles. À l'article 165, on lit que « L'État reconnaît et garantit l'existence légale des communautés indigènes ». L'article 166 stipule ceci : « La législation indigène et agraire va être sanctionnée en fonction des caractéristiques propres aux différentes régions du pays ». L'article 167 souligne que « L'État stimulera l'éducation de la paysannerie à travers des noyaux scolaires indigènes de caractère intégral, soit les aspects économique, social et pédagogique »³³⁵.

Période	Citoyenneté	Condition pour l'exercer	Président
1947 Sanctionné le 26 novembre 1947	<p>Chapitre IV. Nationalité et citoyenneté</p> <p>Art. 39— « Sont boliviens de naissance :</p> <p>1. Ceux qui sont nés dans le territoire, à l'exception des enfants d'étrangers qui sont en Bolivie en représentation de leur gouvernement et des enfants de personnes en transit...</p> <p>2. Ceux qui sont nés à l'étranger de père ou de mère boliviens inscrits aux consulats ou qui s'installent dans le pays.</p> <p>Art. 42— La citoyenneté consiste :</p> <p>1. À participer comme électeur ou comme élu à la formation des pouvoirs publics.</p>		Enrique Hertzog G.

³³⁵ Il s'agit de ma traduction.

	<p>2. En l'admissibilité aux fonctions publiques sans autre condition que la justesse, sauf dans le cas d'exceptions envisagées par la loi.</p> <p>Art. 43— Pour être citoyen, il faut :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Être bolivien. 2. Avoir 21 ans. 3. Savoir lire et écrire. 4. Être inscrit dans le Registre civique. 		
--	--	--	--

Source : *Constitución Política de la República de Bolivia*. Anuario administrativo 1947. Edición Oficial, La Paz- Bolivia. p. 5.

La Constitution approuvée par Hertzog a 21 chapitres et 183 articles. Elle maintiendra le chapitre XIV dans laquelle on parle de la paysannerie, faisant allusion surtout aux indigènes qui vivent à la campagne. De manière générale, on peut dire que cette Charte conserve la plupart des chapitres, mais qu'elle contient des changements sur le plan social. Ainsi, elle assure la libre association professionnelle ainsi que de syndicat, reconnaissant le contrat collectif de travail et le droit de grève (Art. 128). Elle stipule que l'État doit protéger le travail et le capital pour le progrès du pays et ordonne, pour réaliser ce projet, la création d'une assurance maladie obligatoire, la journée de 8 heures de travail, un salaire minimum, le devoir d'assistance de la part de l'État, ainsi que des politiques de création de toutes sortes de coopératives, etc.

Période	Citoyenneté	Condition pour l'exercer	Président
<p>1961 Sanctio nnée et approuvée par le Congrès national extraordinaire le 31 juillet 1961 et promulguée le 4 août de la même année</p>	<p>Chapitre III Nationalité et citoyenneté</p> <p>Art. 35— « Art. 35 sont Boliviens d'origine :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. ceux qui sont nés dans le territoire de la République, à l'exception des enfants des étrangers qui sont en Bolivie au service de leur propre gouvernement. Concordant avec les articles 65 (1er) 65, 88, 99, 123, 204, 210 2. Ceux qui sont nés à l'étranger de père ou de mère 		<p>Victor Paz Estenssoro</p>

	<p>boliviens et qui s'installent au territoire national ou qui s'inscrivent aux consulats. Concordants avec les articles 65 (1°), 69, 88, 99, 123, 204, 210.</p> <p>Sont citoyens :</p> <p>1. Tous les Boliviens âgés de 21 ans, sans importance de degré d'instruction, d'occupation ou de revenu.</p> <p>Art. 42— Reconnaît et garantit le vote universel, obligatoire, direct, égal et secret. Conforme aux articles 63, 68, 86, 130</p>		
--	---	--	--

Source : *Constitución Política del Estado* 1961. Dr. Ciro Felix Trigo. Libreros Editores, La Paz-Bolivia 1961.

Période	Citoyenneté	Condition pour l'exercer	Président
1967	<p>Chapitre II. Citoyenneté</p> <p>Art. 41 Obligations de la citoyenneté :</p> <p>Sont boliviens les hommes ou femmes âgés de 21 ans ou de 18 ans s'ils sont mariés, indépendamment de leur degré d'instruction, occupation ou rente ».</p>	<p>Pendant le régime de Barrientos, il y a une restriction des libertés constitutionnelles.</p>	<p>René Barrientos Ortuño de facto</p>

Source : *Constitución Política del Estado* 1967. La Paz — Bolivia : Dr. Ciro Felix Trigo. Libreros Editores. 1967.

Période	Citoyenneté	Condition pour l'exercice	Président
1994-1995	<p>Art. 36.</p> <p>Sont Boliviens d'origine :</p> <p>1. ceux qui sont nés dans le territoire de la République, à l'exception des enfants des étrangers qui se trouvent au service de leur propre gouvernement.</p> <p>2. Ceux nés à l'étranger de père ou de mère boliviens avec le simple fait de se présenter au territoire national ou s'inscrire dans les consulats.</p> <p>Art. 38</p> <p>La femme bolivienne mariée avec un étranger ne perd pas sa nationalité. La femme étrangère mariée à un Bolivien acquiert la nationalité de son mari si elle reste au pays et manifeste sa conformité, et cela même dans les cas de veuvage ou de divorce.</p> <p>Art. 40</p> <p>La citoyenneté consiste :</p> <p>1. À participer comme électeur ou à être éligible à la formation ou à l'exercice des pouvoirs publics.</p> <p>2. Au droit d'exercer des fonctions publiques sans autre condition que la droiture sauf exception établit par la loi.</p> <p>Art. 41.</p> <p>Sont citoyens boliviens les hommes et les femmes majeurs de 18 ans, indépendamment de leur niveau d'instruction, occupation ou revenu,</p>	<p>Art. 42</p> <p>Les droits de citoyenneté sont suspendus en cas :</p> <p>1. De prise d'armes dans une armée ennemie pendant une guerre.</p> <p>2. De fraude des avoirs publics jugés par les autorités...</p> <p>3— D'acceptation de fonctions d'un gouvernement étranger sans permis du Sénat...</p>	<p>Sanchez de Lozada (2^e mandat)</p>

Source : *Constitución Política del Estado, 1995. Gazeta oficial, 2005.*

Période	Citoyenneté	Condition pour l'exercice	Président
2009	<p>Art. 141</p> <p>I. La nationalité bolivienne est acquise par naissance ou naturalisation.</p> <p>Sont boliviennes et boliviens par naissance les personnes nées dans le territoire bolivien, à l'exception des enfants des personnes étrangères de missions diplomatiques, ainsi que les personnes nées à l'étranger de mère ou de père boliviens.</p> <p>Art.</p> <p>1. Sont citoyens tous les Boliviens exerçant leur citoyenneté à partir de 18 ans, indépendamment du niveau d'instruction, occupation ou revenu.</p> <p>II. La citoyenneté consiste :</p> <p>1. À participer comme électeur ou se faire élire...</p> <p>2. au droit à exercer des fonctions publiques...</p>		<p>Evo Morales Ayma Premier président d'origine aymara</p>

Source : *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivian*. Gaceta de leyes de Bolivia, La Paz, 2009.

ANNEXE C

LISTE DES PERSONNES INTERVIEWÉES

Les entrevues ont été réalisées au mois d'août 2006 à Sucre principalement, mais aussi à Santa Cruz et La Paz. Une seule entrevue a été réalisée à Buenos Aires avec la ministre de la Justice de l'époque, Mme Casimira Rodriguez. Les entrevues ont été réalisées dans le cadre de l'inauguration de l'Assemblée constituante en Bolivie. Il s'agit d'un moment-charnière dans l'histoire du pays, car on assiste pour la première fois à une représentation et une présence des nations et peuples autochtones dans une telle instance pour rédiger les nouveaux fondements du pays. J'ai réalisé des entrevues semi – dirigées pour lesquelles j'avais quatre questions centrales qui ont servi de départ aux entretiens. La première question demandait de se présenter. La deuxième question visait à obtenir l'opinion de l'interviewé par rapport au moment politique que les Boliviens étaient en train de vivre. La question suivante était posée à l'interviewé : quel sens a pour vous l'élection d'un autochtone comme président de la Bolivie? La troisième question visait à comprendre si les interviewés pouvaient émettre une opinion sur le racisme. Cette question était formulée (manière indirecte) de la manière suivante : on dit que la Bolivie est un pays raciste, qu'en pensez-vous ? Enfin, la quatrième question visait à comprendre le parcours racisé ou non de l'interviewé. Elle était ainsi formulée : peut-on dire qu'en Bolivie il y a de la discrimination et de la violence à l'égard des autochtones? Ou pourrait-on dire qu'il y a de la discrimination à l'égard des autochtones en Bolivie? Évidemment les quatre questions m'ont permis d'explorer davantage la problématique d'exclusion et de marginalité. Par ailleurs, en ce qui concerne la méthodologie, ma population visée était la population autochtone. J'ai choisi un évènement pour pouvoir réaliser ces entrevues, celui de la Constituante. En principe, l'ensemble des élus à cette constituante était issu des communautés, départements et municipalités. J'ai tout simplement procédé de manière aléatoire, en posant mes questions dès que je trouvais un constituant. Selon le locuteur, j'avais des entrevues de 15 minutes ou moins. Comme j'ai expliqué dans le chapitre IV, je n'ai pas fait une analyse exhaustive des

entrevues, mais j'ai trouvé 4 principaux thèmes, dont plusieurs m'ont permis de comprendre le récit de l'exclusion ou la marginalité. Les thèmes du racisme, du mépris, de la marginalité-exclusion, du déni sont autant de thèmes qui ont été retenus dans mon analyse; cependant, j'ai décidé de retenir seulement ceux qui revenaient le plus souvent. Les termes utilisés pour expliquer le mépris étaient souvent ceux-ci : l'invisibilité, « nous étions invisibles », « ils nous disent : cochons, sales, bêtes », etc. Pour montrer la marginalité-exclusion, les propos étaient les suivants : « on ne voulait pas de nous », « on n'est pas pareil à eux, c'est pour cela qu'ils nous crachent », « ils pensent que nous sommes des bêtes de somme » ; pour le racisme : « indio maldito », « indio de mierda », « llama », bête, stupide, etc.; pour le déni : « aujourd'hui c'est à la mode d'être indien », « de toute manière, on est tous des Métis », « il n'y a pas de véritable indien en Bolivie », « c'est un anachronisme de parler d'Indien ». Il s'agit de quelques exemples que j'ai listés et qui apparaissent dans l'analyse du racisme et du passage du racisme larvaire au racisme ouvert. Plusieurs Blancs-métis disaient que le racisme était une caractéristique de la société étatsunienne, mais que cela n'était pas le cas en Bolivie. Ils justifient la marginalité des autochtones en disant qu'ils n'avaient pas eu « la chance » d'aller à l'école, mais ils ne pouvaient pas expliquer pourquoi. La question ethnique ne se posait pas, car, en Bolivie, on était tous des égaux selon les lois. Bien que je n'aie pas utilisé tous les entretiens, ceux que j'ai sélectionnés sur la base d'une lecture qualitative visaient à identifier les références à l'enjeu de la reconnaissance. Finalement, en ce qui concerne la méthodologie que j'ai retenue, elle se situe donc entre l'observation participante héritée des ethnologues (démarche compréhensive) et l'entrevue semi-dirigée qui permet de recueillir l'information qualitative.

1. Freddy Ángel Alánez Nina, constituant (CN), circonscription 34, département d'Oruro. Représentant des chrétiens – groupe évangéliste.
2. Guadalupe Amusquivar, directrice de la bibliothèque de la Cour Suprême de la Bolivie, en fonction actuellement. Sociologue et documentaliste.
3. Arfe Roberto Arabe Sensano, constituant élu pour PODEMOS, circonscription 55, département de Santa Cruz.
4. Zulema Encarnación Arza de Cuéllar, constituante élue pour PODEMOS, circonscription 65, département du Beni. Propriétaire de bétail (*Ganadera*).
5. Dr José Baptista, il était encore ministre de la Cour Suprême de justice au moment de l'entrevue. Lors de la dernière élection des magistrats de la Cour de septembre 2010, sa candidature a été éliminée dans la 2^e sélection préliminaire. Il a œuvré à la Cour durant 25 années consécutives.
6. Claudio Callisaya Tapia, constituant élu pour le MAS, circonscription 37, département de Potosi, mineur de coopératives minières.
7. Ludmila Carpio, compositeur-interprète d'origine quechua, Ambassadrice de la Bolivie à Paris de 2006 à 2010.
8. Nilda Copa, constituante pour le MAS de la circonscription 49 (Chaco-Tarija). Elle a été ministre de la Justice au deuxième cabinet de Morales.
9. Lic. Dolores Chalarly. Anthropologue d'origine aymara, elle m'a reçue à son bureau de La Paz le 8 août. Elle travaille actuellement dans la dépendance du Patrimoine intangible liée au ministère de l'Éducation et des Cultures.
10. Gloria Chiri, journaliste quechua de la région de Potosi, faisait la couverture des festivités du 6 août en 2006 pour la télévision autochtone récemment inaugurée.
11. Maria Eugenia Choque, sociologue d'origine aymara, né à La Paz.
12. José Luis EXENI, journaliste. Au moment de l'entrevue, il était président de la Cour nationale électorale du pays.

13. Cornelia Flores Choque, constituante pour le MAS, circonscription 34, département d'Oruro. Syndicaliste autochtone.

14. Carmen Gonzalez La Fuente, constituante pour la *Mancha urbana* de Pando, circonscription 66, élue pour PODEMOS. Pédagogue.

15. José Luis Huarachi, leader des jeunes de Potosi, était délégué quechua de sa région à l'acte populaire d'inauguration de l'Assemblée constituante le 6 août 2006 à Sucre.

16. Miguel Kahuepia, dirigeant du peuple Guarayo, présent dans les festivités reliées à l'inauguration de l'Assemblée constituante à Sucre, le 6 août 2006.

17. Felix León, dirigeant syndical et professeur rural de la région de Corocoro, département de Chuquisaca. Il était venu avec sa communauté pour les festivités du 6 août 2006.

18. Elizabeth Mamani, quechua du nord de Potosi, en visite à Sucre pour les festivités du 6 août 2006. Étudiante et leader des jeunes dans sa communauté.

19. Saturnina Mamani, constituante élue pour le MAS, circonscription 13 du département de La Paz. Elle était syndicaliste d'origine aymara.

20. Liliana Poita Sardina de García, constituante pour le MNR-FRI pour la circonscription 46 de la *Mancha urbana* de Tarija. Leader de voisins (*dirigente vecinal*).

21. Eugenio Rojas, d'origine aymara, a été maire d'Achacachi jusqu'en 2008. Aujourd'hui, il est sénateur pour le MAS ayant beaucoup d'influence sur la région d'Achacachi, département de La Paz. Il faisait partie des *Ponchos rojos*.

22. Hugo Salvatierra, ex-ministre de Développement rural et agricole et de l'Environnement.

23. Wilber Torres Flores, député du MAS représentant le département de Chuquisaca. Il est d'origine quechua. Il a été un syndicaliste très actif dans la région rurale de Chuquisaca.

24. Hormando Vaca Diez, constituant élu pour AAI. Il fut élu pour la circonscription 52. Pendant longtemps, il a été sénateur pour l'ancien parti MIR (Mouvement de Gauche révolutionnaire). Dans la crise institutionnelle de 2004, Vaca Diez a failli remplacer le président déchu de la République, mais c'est finalement le président de la Cour suprême de justice (Rodriguez Veltzé) qui fut élu pour un bref délai avant de convoquer aux élections de 2005. Il est décédé l'année 2010. Journaliste et avocat.

25. Elisa Vegas Sillo, constituante élue pour le MAS, circonscription 18, département de La Paz, municipalité d'Ancoraimas. Syndicaliste autochtone.

26. Carlos Aparicio Vedia, constituant pour le MAS Circonscription 5, département de Chuquisaca. Diplômé en droit.

27. Manuel Vela Choque, dirigeant de l'ayllu Yampara de Calisaya, près de Tarabuco, département de Chuquisaca, présent pour les festivités du 6 août 2006.

28. Nemesio Yucra, constituant représentant le secteur de mineurs de coopératives et appartenant au MAS, élu pour la *Mancha urbana* d'Oruro (circonscription 33).

29. Représentant ignaciano, il était venu avec sa communauté pour les festivités du 6 août 2006. Il ne s'est pas identifié.

30. Casimira Rodriguez ministre de la justice gestion 2006-2007. Elle était leader des travailleuses ménagères (*trabajadoras del hogar*). Elle a reçu un doctorat honoris causa de l'Université du Salvador, Buenos Aires-Argentine, en juillet 2006.

31. Femme anonyme d'origine quechua. « On va commencer à voir, écouter et marcher », « mes petits-enfants seront vus », disait-elle. Elle était venue avec les membres de sa communauté (Tarabuco) au grand rassemblement organisé pour les festivités du 6 août 2006.

32. Constituante élue pour PODEMOS, pour la circonscription 51 de *Mancha urbana* de Santa Cruz. Elle nous a demandé de ne pas être identifié.

33. Constituante représentante PODEMOS pour la *Mancha Urbana* de Beni, circonscription 61. Elle nous a demandé l'anonymat. Pédagogue.

34. Constituant élu de PODEMOS de la circonscription 65 du département de Beni ne voulant pas être identifié. Avocat.

35. Constituante élue pour PODEMOS, circonscription 64. Elle m'a demandé de ne pas mettre son nom. Commerçante.

CONS RUYENDO

SAYARICHINA

IRNAQAÑANI

YAMBOKUAKUA

N° 26 - Agosto de 2006

EDICIÓN ESPECIAL



Repac

El álbum de los constituyentes

DISTRIBUCIÓN
GRATUITA

EDICIÓN ESPECIAL



Repac
 Representación Presidencial
 para la Asambléa Constituyente
 y el Referéndum Autonómico

**Ayuda
 Acción**
 BOLIVIA - PARAGUAY

Comunidad de Madrid



EM
 La Suma de Todos

eed

CONSTRUYENDO

Apostamos por Bolivia
 Asociación para la Ciudadanía
 ACLO, Centro Gregoria Apaza, CIPCA Y
 Fundación TIERRA
 Pasaje Los Claveles No. 2523, ingresando
 por la Abdón Saavedra (Sopocachi)
 Teléfonos 2155592, 2419599, 2417108 (fax)
 La Paz, Bolivia.

DIRECCIÓN EJECUTIVA
 Carmen Beatriz Ruiz
 direccion@apostamosxbolivia.org

EDICIÓN
 Carlos A. Telleria P.
 telleriacarlos7@hotmail.com

DISEÑO
 Andrés A. Molina S.

FOTOGRAFÍA
 Apostamos por Bolivia
 y La Prensa

TIRAJE E IMPRESIÓN
 40 mil ejemplares
 Comunicaciones El País

Depósito Legal N°4-3-123-04

www.apostamosxbolivia.org

Carta al lector

¿Quién es quién en la Asamblea Constituyente?

En agosto, las y los bolivianos dimos un paso más en el proceso constituyente, al ser instalada la Asamblea en la ciudad de Sucre. Las 255 personas elegidas por nosotros deberán cumplir con su trabajo y responder a la delegación que el pueblo les ha hecho: escribir una nueva Constitución Política del Estado que refleje al conjunto del país.

En estos primeros días del funcionamiento de la Asamblea, mientras los constituyentes se ponen formalmente de acuerdo respecto a las reglas de juego con las que van a funcionar, nos toca a nosotros, ciudadanos y ciudadanas, buscar información sobre el proceso en general y sobre los constituyentes en particular.

Ya sabemos que 45 fueron elegidos como "plurinominales", cinco por departamento, y 210 fueron elegidos por circunscripciones uninominales, tres por cada circunscripción.

Según las noticias, de las 255 personas elegidas el 65,4 por

ciento son hombres y 34,5 por ciento mujeres; el 80 por ciento son menores de 50 años.

En cuanto a sus ocupaciones, hay 58 abogados, 17 maestros, 17 agricultores, siete estudiantes, cuatro transportistas, ocho académicos y 73 sindicalistas, entre otras ocupaciones y ejercicios. Ninguna noticia nos dice cuántos se reconocen como indígenas, pero lo que sí sabemos es que todas y todos son bolivianos.

En este número especial de la revista Construyendo les mostramos quién es quién y de dónde es cada constituyente. Es que necesitamos conocer a quienes fueron elegidos, porque, ya en sus funciones como constituyentes no son representantes de sectores, regiones ni grupos. Son representantes del conjunto de la población boliviana. Como dijo la Dra. Gisela Dérpic, en Potosí, las y los constituyentes no son ahora jugadores de equipos separados, son la selección de nuestro país y su camiseta tiene que ser la de Bolivia.

Carmen Beatriz Ruiz
 Apostamos por Bolivia

Gisela López Rivas
 Representación Presidencial
 para la Asamblea Constituyente
 y el Referéndum Autonómico

Los 23 constituyentes por Chuquisaca



Los cinco constituyentes del departamento



MAS
Ignacio Mendoza Pizarro
• Abogado (60 años)



MAS
Maria Elizabeth Oporto Balboa
• Abogada (28 años)



CN
Willy Padilla Monterde
• Comunicador Social (40 años)



MBL
Orlando Ceballos Acuña
• Abogado (40 años)



Podemos
Álvaro Azurduy Wáyar
• Médico (33 años)

Constituyentes de las seis circunscripciones uninominales

Representantes de la circunscripción N° 1

Zonas de la ciudad: Central, Surupata, La Rotonda, San Pablo, Mercado Minorista, Poconas, Barrio Periodista, Treveris, Guerrero, Santa Ana, San José, Hualparimachi, Recoleta, San Francisco, Charcas, Barrio Obrero, San Juanillo, Mercado Campesino, Barrio Petrolero Garcilazo, Cardenal Maurer, Av. del Ejército.



MAS
Edgar Araya Santa Cruz
• Abogado (36 años)



MAS
Sabina Cuéllar Leños
• Comerciante y sindicalista (43 años)



Podemos
Oscar Urquiza Córdova
• Abogado (32 años)



MAS
Ramiro José Guerrero Peñaranda
• Abogado (35 años)



MAS
Ana María Núñez Durán
• Fisioterapeuta (28 años)



Podemos
Jaime Eduardo Hurtado Poveda
• Abogado (42 años)

Representantes de la circunscripción N° 3

Municipios de: Poroma, Sucre, Yotala, Yamparáez, Tarabuco.



MAS
Esteban Urquiza Cuéllar
• Dirigente campesino (25 años)



MAS
Ana Calvimontes Gonzales
• Dirigente campesina (45 años)



MBL
Cirilo Mallón Meras
• Dirigente campesino (58 años)



MAS
Epifania Terrazas Mostacedo
• Abogada (36 años)



MAS
Faustino Ollischo Barrero
• Profesor (36 años)



MBL
Mario Oña Tórriz
• Profesor (41 años)

Representantes de la circunscripción N° 2

Zonas de la ciudad: Central, San Roque, Prosperina, Diesel, Cementerio, Max Toledo, San Cristóbal, J. Mendoza, Kirpinchaca, Nori Alta, Tucupaya, Estadio Patria, Universidad, Alto Delicia, El Morro, El Tejar, Ckara Puncku, San Pablo, Calorcko, Tucupaya.

Representantes de la circunscripción N° 4

Municipios de: Presto Villa Mojocoya, Zudanez, Tomina, Villa Serrano, Icla (R. Mujía), Sopachuy, Villa Alcalá, Padilla, El Villar.

Representantes de la circunscripción N° 5

Municipios de: Tarvita (Villa Arias), Villa Azuduy, Monteagudo, San Pablo de Huacareta, Villa Vaca Guzmán (Muyupampa), Huacaya, Machareti.



Carlos Aparicio Yedia
• Egresado de Derecho (24 años)



Arminda Herrera González
• Profesora (28 años)



Edwin Velásquez Saravia
• Docente universitario (43 años)



Rogelio Aguilar Flores
• Dirigente campesino (36 años)



Avelina Vaca Cazón de Serrano
• Dirigente campesina (36 años)



Rolando Tejerina Carvajal
• Abogado (35 años)

Lista de partidos, agrupaciones ciudadanas y alianzas

AAI:	Alianza Andrés Ibáñez
APB:	Autonomía para Bolivia
AS:	Alianza Social
ASP:	Alianza Social Patriótica
AYRA:	Movimiento AYRA
CN:	Concertación Nacional
MAS:	Movimiento al Socialismo
MBL:	Movimiento Bolivia Libre
Mcsfa:	Movimiento Ciudadano San Felipe de Austria
MIR-NM:	Movimiento de Izquierda Revolucionaria - Nueva Mayoría
MNR:	Movimiento Nacionalista Revolucionario
MNR-A3:	Movimiento Nacionalista Revolucionario-A3
MNR-FRI:	Movimiento Nacionalista Revolucionario - Frente Revolucionario de Izquierda
MOP:	Movimiento Originario Popular
Podemos:	Poder Democrático y Social
UN:	Unidad Nacional

Los 50 constituyentes por La Paz



Mancha urbana de la ciudad de El Alto

Mancha urbana de la ciudad de La Paz

Los cinco constituyentes del departamento



MAS
Roberto Iván Aguilar Gómez
• Economista (49 años)



MAS *
Marcela Revollo Quiroga
• Socióloga (42 años)



UN
Samuel Doria Medina Auza
• Economista y empresario (47 años)



Podemos
Carlos Alberto Góitía
• Abogado (33 años)



ASP
David Vargas Flores
• Ex mayor de la Policía (44 años)

Constituyentes de las 15 circunscripciones uninominales

Representantes de la circunscripción N° 7

Zonas de la ciudad: Distrito 1: Alto Achachicala, Achachicala, Limanipata. Distrito 2: La Zarzuela, Vino Tinto, Villa de la Cruz. Distrito 5: Miraflores Alto, Santa Rosa Grande, Villa Lazareto. Distrito 6: Chuquiaguillo, Villa Fátima, Las Delicias, Villa La Merced, Villa El Carmen, Barrio Minasa.



MAS
Francisco Cordero Ochoa
• Filósofo (33 años)



MAS *
Dora Romero Liaci
• Costurera y dirigente (33 años)



Podemos
Gilbert José Méndez Ramallo
• Administrador de Empresas (41 años)

Representantes de la circunscripción N° 8

Zonas de la ciudad: Distrito 3: Zona Norte, Agua de la Vida, Zona Central, Villa Pabón. Distrito 4: Miraflores Norte y Sur, Santa Bárbara. Distrito 7: Villa Copacabana, Valle Hermoso. Distrito 8: Armando Escóbar Uria, Villa San Antonio Alto, Villa San Antonio Bajo. Distrito 9: Pampahasi Alto y Bajo, Chicani, Chinchaya, Ciudad del Niño. Distrito 10: Alto Obrajes, Callapa, Kupini, Villa Litoral, Villa Armonia, IV Centenario, San Isidro.



MAS
Loyola Guzmán
• Estudiante de Literatura (64 años)



MAS
Mario Orellana Mamani
• Contador General (33 años)



Podemos
Susana Carola Céspedes Elio
• Economista y empresaria (39 años)



MAS
Raúl Prada Alcoreza
• Sociólogo y analista (52 años)



MAS
Ada Sandra Jiménez Lacunza
• Periodista (36 años)



UN
Jorge Lazarte Rojas
• Doctor en Ciencias Políticas (61 años)

Representantes de la circunscripción N° 10

Zonas de la ciudad: Distrito 17: San Jorge, Kantutani, Sopocachi Bajo. Distrito 18: Llojeta Bajo, Llojeta Alto, Llojeta Central, Ladrilleras. Distrito 19 Pasankeri, Tacagua. Distrito 20: Tembladerani. Distrito 21: San Pedro Bajo, San Pedro Alto, Bello Horizonte, Sopocachi Alto. Distrito 24: Villa Nuevo Potosí, Alto Chijini.



MAS
Renato Bustamante P.
• Egresado de Comunicación Social (42 años)



MAS
Marcela Choque Barrionuevo
• Egresada de Derecho (22 años)



Podemos
José Antonio Aruquipa Zenteno
• Periodista (41 años)



MAS
Yoni Bautista Bautista
• Estudiante de Derecho (38 años)



MAS
Angélica Siles Parrado
• Economista y abogada (55 años)



Podemos
Juan Carlos Aranda Crespo
• Auditor (42 años)

Representantes de la circunscripción N° 13

Zonas de la ciudad de El Alto: Distrito 2: Villa Germán Busch, Villa Mercurio, Villa Ingavi, Alto Lima, Alto Saíd-Villa Victoria, Santa Rosa de Lima. Distrito 3: Villa Ballivián, Villa Los Andes, Villa 16 de Julio.



MAS
Vladimir Alarcón Tintaya
• Pedagogo (43 años)



MAS
Saturnina Mamani Apaza
• Líder sindicalista (44 años)



UN
Ángel Villacorta
• Chofer profesional (48 años)



MAS
Edmundo J. Valdez Mejía
• Ciencias Políticas (46 años)



MAS
Rosalía del Villar Hinojosa
• Egresada de Trabajo Social (28 años)



UN
Enilio Gutiérrez C.
• Técnico en Diseño Industrial (43 años)

Representantes de la circunscripción N° 9

Zonas de la ciudad: Distrito 11: Bolognia, Irpavi, Alto Irpavi, Koani. Distrito 12: Achumani Alto, Achumani Bajo, Meseta, Calacoto, La Florida. Distrito 13: Los Pinos, San Miguel, Cota Cota. Distrito 14: Chasquipampa, Rosales, Apaña, Ovejuyo. Distrito 15: Aranjuez, Mallasa, Mallasilla. Distrito 16: Obrajes, Bella Vista, Següencoma Alto, Següencoma Bajo. Primera sección (Palca) segunda sección (Mecapaca).

Representantes de la circunscripción N° 11

Zonas de la ciudad: Distrito 22: El Rosario, Belén, Gran Poder, Distrito 23: 14 de Septiembre, Obispo Indaburo, Los Andes. Distrito 25: El Tejar, Chamoco Chico, Alto Meal, Santa Cruz. Distrito 26: Callampaya, Bajo Meal, Santa Cruz. Distrito 27: La Portada, Alto La Portada, Cusicancha. Distrito 28: Munaypata, Alto Munaypata, Villa Victoria. Distrito 29: Pura Pura Bajo, Pura Pura, San Sebastián, Challapampa. Distrito 30: Ciudadela Ferroviaria, Pura Pura Alto.

Representantes de la circunscripción N° 15

Zonas de la ciudad de El Alto: Distrito 6: Villa Bolívar B, D y E, Villa Santiago II, El Porvenir, Nuevos Horizontes, Pedro Domingo Murillo, Corazón de Jesús. Distrito 7: Villa Cupulupaca, Las Delicias, Oro Negro, El Kenko, Senkata, 14 de Septiembre, Luis Espinal. Distrito 8: 1° de Mayo, Alto de la Alianza, Villa Bolívar F, Villa Dolores F, Villa San Luis Tasa, Cosmos 77, San Luis Pampa, Romero Pampa, Jaime Paz Zamora, Las Kiswaras. Distrito: 9 Cosmos 79, Mercedario, Santa Bárbara, Franz Tagayo.



Macario Tola Cárdenas
 • Artesano textil y dirigente vecinal (46 años)



Nancy Flores Barco
 • Trabajadora gremial y dirigente vecinal (34 años)



Carmen Soledad Chapeton Tancara
 • Cientista en educación (25 años)

Representantes de la circunscripción N° 16

Zonas de la ciudad de El Alto: Distrito 1: Huayna Potosí, Tupac Katari, Villa Esperanza, Villa Tunari, Pedro Domínguez Murillo. Distrito 10: Villa Adela, 1° de Febrero, Villa Alemana, Río Seco, 23 de Marzo, 16 de Febrero, Brasil, San José de Yunguyo, Estrellas de Belén, Bautista Saavedra, 16 de Agosto. Distrito 11: Villa Mejillones, Villa Ingenio, Villa Tahuantinsuyo, Mariscal Sucre, Unidad Vecinal, San Roque.



Saturnino Javier Quispe Poma
 • Normalista y Pedagogo (33 años)



Elvira Paula Parra de Chuquimia
 • Enfermera (42 años)



Ramiro P. Ucharico Apaza
 • Técnico en Mecánica de Aviación (39 años)

Representantes de la circunscripción N° 17

Municipios de: Mocomoco, Puerto Acosta, Puerto Carabuco, Copacabana, San Pedro de Tiquina, Batallas, Puerto Pérez, Pucarani, Laja.



César Hugo Cocarico Yana
 • Abogado (37 años)



Emiliana Haya de Tancara
 • Comunicadora Social Popular (42 años)



Mario Machicado Aduviri
 • Dirigente campesino (34 años)

Representantes de la circunscripción N° 18

Municipios de: Curva, Charazani (Gral. Pérez), Ayata, Aucapata, Chuma, Ancoraimes, Achacachi.



Gregorio Mamani Q.
 • Abogado y Militar (37 años)



Elsa Vega Silló
 • Dirigente vecinal (26 años)



Humberto Tapia Choque Huanca
 (35 años)

Representantes de la circunscripción N° 19

Municipios de: Ixiamas, Pelechuco, Apolo, San Buenaventura, Tacacoma, Teoponte, Mapiri, Caranavi, Guanay, Tipuani, Sorata.



Humberto Silvestre Apaza
 (35 años)



Celta Quispe Guasco
 • Egresada de Derecho (36 años)



René Abdón Villarreal Miranda
 • Abogado (30 años)

Representantes de la circunscripción N° 20

Municipios de: Palos Blancos, Coroico, Coripata, Yanacachi, Chulumani, Irupana, La Asunta, Cajuata, Inquisivi, Licoma (Villa Libertad), Quime, Ichoca, Colquiri.



Virginia Mamani Condorena
 • Cocalera (30 años)



Sabino Mendoza Quispe
 • Estudiante de Derecho (23 años)



Fridolino Durán Paxi
 • Líder cocalero (32 años)

Representantes de la circunscripción N° 21

Municipios de: Collana, Colquencha, Calamarca, Sapahaqui, Ayo Ayo, Cairoma, Malla, Yaco, Luribay, Sica Sica, Patacamaya, Umala, Chacarilla, San Pedro de Curahura, Papel Pampa.



Silvano Paillo Inca
• Técnico en Metalurgia y dirigente campesino (49 años)



Jimena Maglene Leonardo Choque
• Egresada de Derecho (32 años)



Cleto Pérez Mamaní
• Lingüista, Teólogo (55 años)



Wálter Gutiérrez Mena
• Líder sindical (41 años)



Teodora Tapia Aruni
• Comunicadora Social y dirigente sindical (48 años)



Wálter Yanarico Calle
• Prof. de Educación Física (43 años)

Candidatos electos

Sigla	Departamentales	Circunscripción	Total
AAI	0	1	1
APB	1	2	3
AS	1	5	6
ASP	1	1	2
AYRA	0	2	2
CN	2	3	5
MAS	18	119	137
MBL	1	7	8
Mcsfa	0	1	1
MIR-NM	1	0	1
MNR	3	5	8
MNR-A3	1	1	2
MNR-FRI	1	7	8
MOP	1	2	3
Podemos	11	49	60
UN	3	5	8
Totales	45	210	255

Los 35 constituyentes por Cochabamba



Los cinco constituyentes del departamento



MAS
Rebecca Elvira Delgado de Bleichner
• Abogada (39 años)



MAS
Román Loayza Caero
• Dirigente campesino (57 años)



MAS *
Lidia Ordóñez Gareca
• Maestra (54 años)



Podemos
Álvaro Javier Gutiérrez Ostría
• Economista y catedrático (44 años)



UN
Germán Ricardo Pol Achá
• Abogado (48 años)

La circunscripción 12 estaba en La Paz y fue trasladada a Cochabamba. Cada circunscripción uninominal o territorial es establecida en base a la población (último censo, 2001), debe tener continuidad geográfica, afinidad y armonía territorial, y no debe ir más allá de los límites departamentales.

Constituyentes de las 10 circunscripciones uninominales

Representantes de la circunscripción N° 12

Zonas de la ciudad: Distritos 4 y 9, Seminario, Hipódromo, La Chimba, Villa Busch Sur, Coña Coña, Pulcara, Barrio Magisterio, Buena Vista, Alba Rancho, Villa Israel, Itocta, Villa 1° de Mayo, Champa Rancho, La Maica. Provincia: Quillacollo, Quinta Sección Colcapirhua.



MAS
Miriam Cadima Coca
• Abogada y sindicalista (30 años)



MAS
Rodolfo Rivas Fernández
• Ingeniero (37 años)



Podemos
Edlberto Arispa Camacho
• Abogado (53 años)

Representantes de la circunscripción N° 24

Zonas de la ciudad: Distritos 1, 5, 10, 11, Muyurina, Mesadilla, San Pedro, Las Cuadras, Central Noroeste, Central Sudeste, Central Noroeste, Central Sudoeste, Lacma, Jaihuayco.



MAS
Pedro Lima Salazar
• Filósofo y Abogado (37 años)



MAS
Nora M. Martínez de Sardán
• Microempresaria (42 años)



Podemos
Edwin Gamal Serham Jaldín
• Ingeniero Civil (38 años)

Representantes de la circunscripción N° 23

Zonas de la ciudad: Distritos 2, 3 y 12, Aranjuez Alto, Condebamba, Tupuraya, Sarco, Queru Queru, Villa Busch Norte, Queru Queru Alto, Cala Cala, Colquiri, Temporal, Mayorazgo.



MAS
Marco Antonio Carrillo Fuentes
• Periodista (42 años)



MAS
Antonieta Meneses Rodríguez
• Enfermera (45 años)



Podemos
Guillermo Mendoza Eguino
• Abogado (37 años)

Representantes de la circunscripción N° 25

Zonas de la ciudad: Distritos 6, 7, 8 y 14, Alalay Norte, Alalay Sur, Sebastián Pagador, Valle Hermoso, Ticti Sur, Santa Vera Cruz.



MAS
Pedro Carvajal Vera
• Abogado (32 años)



MAS
Elizabeth Copa F.
• Administradora y Asesora de cocaleras (35 años)



Podemos *
Celestino Escalera Ochali
• Técnico en Motores (53 años)

Representantes de la circunscripción N° 26

Municipios de: Quillacollo, Tiquipaya, Vinto



MAS
Pedro Marca Zambrana
• Agricultor y dirigente (36 años)



MAS *
María Luisa Canedo de San Miguel
• Profesora de Inglés y dirigente (57 años)



Podemos
Óscar Bruno Mercado Céspedes
• Abogado (31 años)

Representantes de la circunscripción N° 27

Municipios de: Villa Tunari, Chimoré, Puerto Villarroel, Entre Ríos (Bulo Bulo)



MAS
Enrique Quiroz Escobar
• Dirigente cocalero (40 años)



MAS
Elsa Véliz Fuentes
• Costurera (28 años)



MBI
Martín Serrudo Calatayud
• Dirigente cocalero (27 años)

Representantes de la circunscripción N° 28

Municipios de: Sacaba, Colomi, Tiraque.



MAS
Facuno Sánchez Guamán
• Estudiante de Derecho (47 años)



MAS
Pastora Cristina Choque Espinoza
• Estudiante de Ciencias Políticas (22 años)



MBI
Margarita Terán Gonzales
• Dirigente del trópico (28 años)

Representantes de la circunscripción N° 29

Municipios de: Arani, Vacas, Alalay, Vila Vila, Pocona, Mizque, Tatora, Aiquile, Pojo, Omereque, Pasorapa.



MAS
Gregorio Gonzales Vargas
• Agricultor (45 años)



MAS
Olimpia Rosas Torrico
• Agricultora (35 años)



MBI
Gildaro Flores Coca
• Dirigente campesino (35 años)

Representantes de la circunscripción N° 30

Municipios de: Sicaya, Santibañez, Capinota, Arbieta, Tarata, Tolata, San Benito, Cliza, Punata, Toko, Villa Rivero, Tacachi, Cuchumuela (V. G. Villarroel), Sacabamba, Anzaido.



MAS
Nelson Virreyra Menezes
• Egresado de Sociología (25 años)



MAS
Valentina Carvallo de Guzmán
• Dirigente (40 años)



MBI
Freddy Herbas Camacho
• Dirigente campesino (38 años)

Representantes de la circunscripción N° 31

Municipios de: Morochata, Independencia, Tapacari, Sipe Sipe, Arque, Tacopaya, Bolívar.



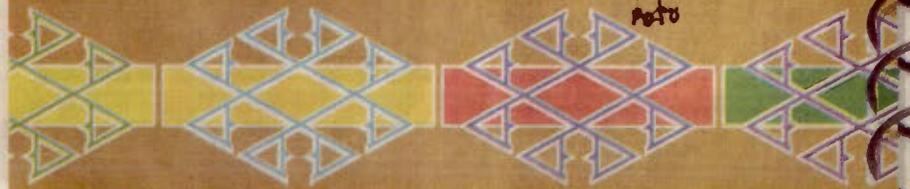
MAS
Flaviano Pascual López
• Técnico en administración municipal (41 años)



MAS
Isabel Dominguez de Barrios
• Dirigente sindical (36 años)



MBI
Francisco Veizaga Chuy
• Dirigente campesino (28 años)



Los 20 constituyentes por Oruro

Los cinco constituyentes del departamento



MAS
Pablo Paul Zubieta Arce
• Ingeniero (50 años)



MAS
Cristina Laura Morales
• Dirigente sindical (47 años)



MAS
Nemesio Yucra Choque
• Minero (56 años)



CN
Freddy Ángel Alánez Nina
• Representante de los cristianos (37 años)



Podemos
Alejandro Boris Medina Campuzano
Arquitecto (50 años)

(3)

Constituyentes de las cinco circunscripciones uninominales

Representantes de la circunscripción N° 32

Zonas de la ciudad: Distrito electoral 3201, Distrito electoral 3202, Distrito electoral 3203, Distrito electoral 3204, Distrito electoral 3205, Barrio Chacadora, Urb. Los Pinos, Urb. Aurora, Urb. Huajará, Barrio Juan José.



MAS
Eduardo García Morales
• Profesor y abogado (56 años)



MAS
Dunla Lourdes Ignacio Pamo
• Ingeniera de Sistemas (24 años)



Podemos
Franz Gróver Choque Ulloa
• Estudiante de Derecho (41 años)



MAS
Limbert Fernando Oporto Mier
• Cap. retirado de la Policía (37 años)



MAS
Mirtha Encarnación Jiménez Béjar
• Egresada de Arquitectura (49 años)



Podemos
Lindo Fernández Chile
• Sindicalista (66 años)

Representantes de la circunscripción N° 34

Zonas de la ciudad: Distritos electorales 4 y 5: Oeste Vinto A, B, C, D, Central Este B, Sud Oeste B1, Agua de Castilla Sud, Sud este A1, B, C, España Este, España Sud, Sud Oeste C, D, Villa Esperanza, Villa Esperanza Central, Oeste y Sud, Segunda Sección: Puma, Tie. Bullain, 9 de Abril, Huayra Pasto Grande, Soracachi, Inuma, Laxcupalca.



MAS
Filiberto Escalante Apata
• Comerciante (38 años)



MAS
Cornelia Flores Choque
• Sindicalista campesina (43 años)



MCSEFA *
Juan Jaime Zubieta Arce
• Ingeniero y catedrático (47 años)



MAS *
Víctor Hugo Vásquez M.
• Egresado de Antropología (34 años)



MAS
Peregrina Cussi Viza
• Maestra jubilada (59 años)



CN *
Félix Cárdenas Aguilar
• Educador popular (51 años)

(4)

Representantes de la circunscripción N° 36

Municipios de: Machacamarca, Poopó, Villa Huanuni, Antequera (Bolívar), Pazña, Callapata, Santiago de Huari, Santuario de Quillacas.



Andrés Zeballos Chocomani
 • Contador y administrador
 (33 años)



Paulina Pérez Colque
 • Dirigente sindical
 (44 años)



Evaristo Palro Maraza
 • Maestro y universitario
 (39 años)



Los 29 constituyentes por Potosí



Los cinco constituyentes del departamento



MAS
René Félix Navarro M.
• Técnico en electricidad (51 años)



MAS
Guisel Vanla Zarate Gumiel
• Estudiante de Turismo (24 años)



AS
Wenceslao Alba Mercado
• Abogado y Empresario (47 años)



Podemos
Pedro Lagrava Burgoa
• Ingeniero metalúrgico (52 años)



MOP
Félix Vásquez Mamani
• Técnico en educación alternativa (41 años)

Constituyentes de las ocho circunscripciones uninominales

Representantes de la circunscripción N° 37

Zonas de la ciudad: Distritos electorales 1, 2, 3, 4, 5, y 6, Central Sud, Plazucla Vicuñas, Mercado 10 de Noviembre, Central Norte, Santa Mónica, IV Centenario, Teatro al Aire Libre, Villa Méndez, Garita, San Roque, Plaza Uyuni San Roque, Campo Marte, Plaza Villaruel, Estadio, La Chacra, Thica Loma, San Juan, Plaza Sucre, Pampa Ingenio, Villa Colón, San Martín, Nacional Potosí, Calvario, Pailaviri, San Cristóbal, Cachi Rancho, San Francisco Chico, San Pedro, Plaza El Minero, Plaza Ballivián, Concepción, Villa España, Villa Santiago, San Benito, Pulperia Velarde.



MAS
Claudio Callisaya Tapia
• Minero (39 años)



MAS
Nancy Burgoa Pórcel
• Trabajadora Social (46 años)



AS
René Muruchi Relos
• Abogado (42 años)



MAS
Víctor Borda Belzu
• Abogado (36 años)



MAS
Victoria Modesta Ruiz Delgado
• Artesana (61 años)



AS
Gonzalo Calderón Ríos
• Abogado (50 años)

Representantes de la circunscripción N° 39

Municipios de: Llallagua, Chayanta, Uncia..



MAS
Gregorio Aro Rasguido
• Dirigente campesino (38 años)



MAS
Gladys Siacara Martínez
• Líder de los ayllus en Potosí (28 años)



AS
Pastor Arista Quispe
• Abogado (40 años)



MAS
Atiliano Villca Apaza
• Ex alcalde y dirigente (40 años)



MAS
Esperanza Huanca Mendoza
• Mamnt'alla (42 años)



MOP
Félix Vale Vega
• Ingeniero agrónomo (39 años)

Representantes de la circunscripción N° 38

Zonas de la ciudad: Distritos electorales 7, 8, 9, 10, 11 y 12: San Clemente, Cantumarca Huachacalla, Villa Copacabana, Villa Armonía, Ciudad Satélite, Plan 40, Ferroviaria, Pari Orkho, Delicias, Villa Cordepo, Villa Banzer, Cementerio, Villa Fátima, Jarapaya, Huari Huari, Chulchucani. Primera Sección: Tinguipaya, Anthura. Segunda Sección: Villa Yocalla. Tercera Sección: Belén de Urmiri.

Representantes de la circunscripción N° 40

Municipios de: Caripuyo, Sacaca, Arampampa, Acasio, San Pedro de Buena Vista, Toro Toro.

Representantes de la circunscripción N° 41

Municipios de: Pocoata, Colquechaca, Ocurí, Ravelo.



Severo Aguilar Gabriel
• Dirigente campesino



Irma Mamani Niño
• Dirigente indígena (26 años)



Néstor Hugo Torres Miña
• Abogado (36 años)

Representantes de la circunscripción N° 42

Municipios de: Tacobamba, Betanzos, Chaqui, Puna, Caiza "D".



Juan Fajardo Quichu
• Profesor (58 años)



Ana Ruth Lea Luna
• Auditora (25 años)



Sabino Condori Valenzuela
• Dirigente campesino (25 años)

Representantes de la circunscripción N° 43

Municipios de: Llica, San Pedro de Quemes, Colcha "K" (V. Martín), Uyuni (Thola Pampa), Tomave, Porco, Cotagaita, Vitichi.



Francisca Mamani Canaviri
(41 años)



Roberto Segobia Vásquez
• Sociólogo (38 años)



Luis Óscar Mamani Ramos
• Agrónomo (38 años)

Representantes de la circunscripción N° 44

Municipios de: San Agustín, San Pablo de Lipez, Atocha, San Antonio de Esmoraca, Mojinete, Tupiza, Villazón.



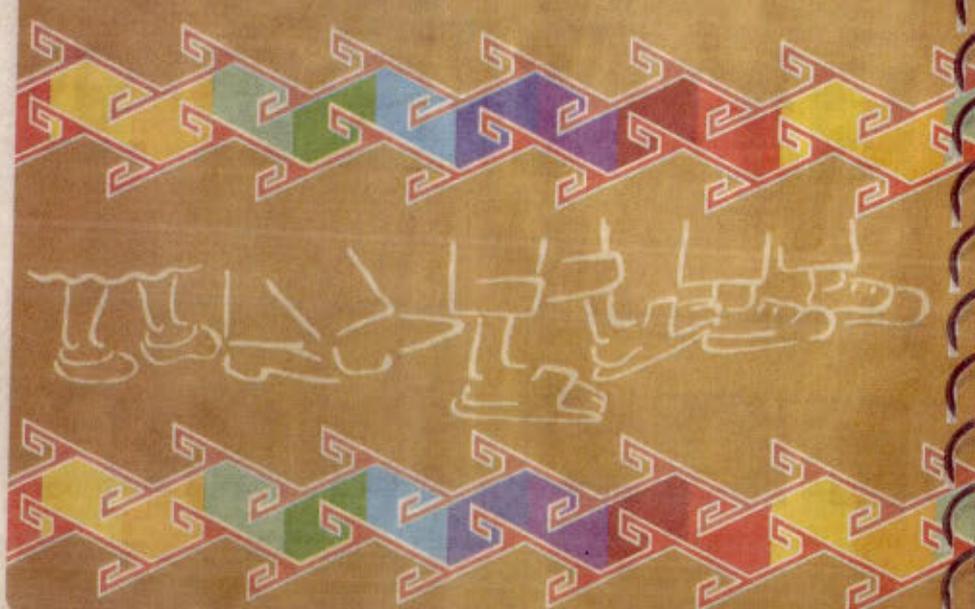
Eulogio Cayo Vicenty
• Dirigente de K'acha (52 años)



Tania Ramírez Aramayo
(30 años)



Sergio Medinaceli Soza
• Periodista (60 años)



Los 20 constituyentes por Tarija



Los cinco constituyentes del departamento



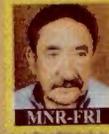
MAS

Luis Bertín Alfaro Arias
• Abogado y dirigente campesino (41 años)



MAS *

María del Rosario Rícaldi Sandi
• Abogada (38 años)



MNR-FRI

Óscar Zamora Medinacell
• Abogado (72 años)



Podemos

Eduardo Alberto López Centellas
• Abogado (54 años)



MIR-NM

Hugo Gonzalo Oliva Alcázar
• Abogado (30 años)

Constituyentes de las cinco circunscripciones uninominales

Representantes de la circunscripción N° 45

Zonas de la ciudad: Distritos electorales 1, 2, 3. Barrio Los Chapacos, San José, Zona Mercado, San Roque, La Pampa, Oscar Alfaro, Zona El Molino, Guadalquivir, Tabladita, San Blas, 4 de Julio, La Loma, El Carmen, Zona Central, Las Panosas, Terminal, Tejar, Villa Fátima, Cantón San Mateo.



MNR-FRI *

José Ricardo Cuevas Velásquez
• Ingeniero Civil (45 años)



MNR-FRI

Simona Garzón de Antezana
• Abogada (60 años)



MAS

Magda Calvimontes Calvimontes
• Abogada (40 años)

Representantes de la circunscripción N° 47

Municipios de: Entre Ríos (La Moreta), Padcaya, Bermejo.



MAS

Afrodiccio Tarqui Huanacani
• Comerciante (43 años)



MAS

Giovanna Gallardo S.
• Ama de casa guaraní (35 años)



MNR-FRI

Julio César Canelas Herbas
• Abogado (33 años)

Representantes de la circunscripción N° 46

Zonas de la ciudad: Primera sección. Distritos electorales 4, 5, 6, 7 y 8. Luis Pérez de Fuentes, Germán Busch, Luis de Fuentes, Tabladita, Alto Senac, Mendez Argos, San Antonio, Zona Central, San Bernardo, Barrio Juan XXIII, El Rosedal, 15 de Abril, San Jerónimo, Aeropuerto, Cantón Santa Ana, Cantón Tolomosa, Cantón Yesera, Cantón Lazareto, Cantón Alto España, Cantón Junacas, Cantón San Agustín.



MNR-FRI

Roy Moroui Cornejo Raña
• Comunicador social (34 años)



MNR-FRI

Liliana Poita Sardina de García
• Dirigente Vecinal



MAS

José Lino Jaramillo Gareca
• Maestro jubilado (65 años)

Representantes de la circunscripción N° 48

Municipios de: Carapari, Yacuiba, Villamontes.



MAS

Juan Enrique Jurado Cruz
• Cantautor (52 años)



MAS

Svetlana Ortiz Tristán
• Comunicadora social (32 años)



MNR-FRI

Juan Luis Sotelo Guerrero
• Comunicador social (43 años)

Representantes de la circunscripción N° 49

Municipios de: Tomayapo (El Puente),
Villa San Lorenzo, Yunchará, Uriondo.



Edil Cazón
Arias
• Agricultor
(30 años)



Nilda Copa
• Agricultora
(28 años)



Jaime Perales
Guerrero
• Economista
(48 años)



Los 44 constituyentes por Santa Cruz

Los cinco constituyentes del departamento



MAS
Carlos Gustavo Romero Bonifaz
• Abogado (39 años)



MAS
Silvia Lazarte
• Agricultora (42 años)



Podemos
Rubén Darío Cuéllar Suárez
• Abogado (37 años)



A3-MNR
Freddy Soruco Melgar
• Abogado y ex Comandante de la Policía de Santa Cruz (53 años)



APB
Luis Alberto Serrate Middagh

Las circunscripciones 69 y 70 estaban en Pando y fueron trasladadas a Santa Cruz. Cada circunscripción uninominal o territorial es establecida en base a la población (último censo, 2001), debe tener continuidad geográfica, afinidad y armonía territorial, y no debe ir más allá de los límites departamentales.

Constituyentes de las 13 circunscripciones uninominales

Representantes de la circunscripción N° 50

Zonas de la ciudad: CV-D, (UV-108, 109, 110, 111, 112, 113, 118, 118A, 119, 120, 121, 10, 11, 27, 28, 29, 30, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 8, 9), (ET-11, 12, 13, 14, 15, 16).



MAS
Saúl Ávalos Cortez
• Economista (38 años)



MAS
Dora Arteaga Alanoca
• Vendedora y dirigente (34 años)



Podemos
Oswaldo Ulloa Peña
• Abogado (49 años)

Representantes de la circunscripción N° 51

Zonas de la ciudad: CV-A, ET-51, PSU-5, (S1-1, 2, 3, 4), (UV-12, 3, 14, 193, 194, 195, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 15, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 55, 56, 57, 58, 59, 59A, 60, 61, 62, 63, 64, 68, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79), (ET-17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24).



Podemos
Beatriz E. Capobianco S.
• Abogada (33 años)



Podemos
Manfredo R. Bravo Chávez
• Cientista político (37 años)



MAS
Gabriel Ugarte Torrico
• Abogado (48 años)

Representantes de la circunscripción N° 52

Zonas de la ciudad: CV-B, CV-C, (UV-1, 15, 16, 17, 18, 19, 2, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 3, 37, 38, 39, 4, 40, 41, 42, 43, 43B, 44, 45, 46, 47, 48, 5, 6, 7), (ET-1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10).



Podemos

Jorge Ernesto Avila Antelo
• Abogado (40 años)



Podemos

Luisa Ramos
• Empresaria y contadora general (57 años)



AAI

Hormando Vaca Diez
• Periodista y abogado (56 años)

Representantes de la circunscripción N° 53

Zonas de la ciudad: (UV-140, 141, 141A, 141B, 144, 144A, 151, 152, 153, 154, 155, 196, 196A, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 261, 208, 208A, 208B, 222, 223, 224, 225, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 79A, A, B, C, F, G, I, J, K, O, P, PI, Q), Provincia Andres Baez, Sección capital, Cantón Montero Hoyos, Sección Cotoca.



Podemos

F. Javier Limpas Chávez
• Técnico agropecuario (42 años)



Podemos

Carla Violeta Moyano Arnez
• Lic. en Auditoría (34 años)



MAS

Daniel Candia Mojica
• Abogado y profesor (45 años)

Representantes de la circunscripción N° 54

Zonas de la ciudad: ET, (UV-100, 100A, 101, 102, 104, 145, 146, 147, 150, 156, 156A, 156B, 226, 227, 228, 229, 229A, 230, 231, 232, 233, 234, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 80, 81, 82, 83, 84, 84B, 85, 85B, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 91A, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99)



Podemos

Wilder Vaca Cuéllar
• Abogado (44 años)



Podemos

María Gloria Rojas de Durán
• Abogada (36 años)



MAS

José Bañaba Parapaino
• Agricultor (46 años)



MAS

Víctor Torrico Valencia
• Transportista (52 años)



MAS

Benedicta Huanca de Nina
• Comerciante (42 años)



Podemos

Arfe Roberto Arabe Sensano
• Egresado de Veterinaria (38 años)

Representantes de la circunscripción N° 56

Municipios de: San Pedro, Fernandez Alonso, Mineros, General Saavedra, Montero.



APB

Nelson Mariano Aguilera Taradellas
• Ingeniero agrónomo (40 años)



APB

Carmen Cecilia Lino Villaruel
• Lic. en Pedagogía (43 años)



MAS

Marcelino Llave Guevara
• Agricultor (40 años)



MAS

Néilda Faldin Chuve
• Dirigente indígena (26 años)



MAS

Armando Terrazas Calderón



Podemos

María Gloria Paz Tambare
• Estudiante de Economía (43 años)

Representantes de la circunscripción N° 57

Municipios de: Ascención de Guarayos, Urubichá, Concepción, El Puente, San Javier, San Ramón, San Julián, Okinawa Uno, Cuatro Cañadas.

No quisiera reelegir

Representantes de la circunscripción N° 58

Municipios de: San Ignacio de Velasco, San Miguel de Velasco, San Rafael, Pailón, San José de Chiquitos, San Matías, Roboré, Carmen Rivero Tórrez, Puerto Suárez.



Podemos
Luis Felipe Dorado Middagh
• Lic. en Ciencias Jurídicas (28 años)



Podemos
Carmen Teresa Landívar
• Profesora (60 años)



A3-MNR *
Roberto Vaca Chávez
• Ex consejero departamental (34 años)

Representantes de la circunscripción N° 59

Municipios de: La Guardia, Cabezas, Gutiérrez, Lagunillas, Camiñ, Cuevo, Boyuibe, Charagua.



MAS
Avilio Vaca Achico
• Agricultor (48 años)



MAS
Agustina Quimaya Vargas
• Comerciante y agricultora (33 años)



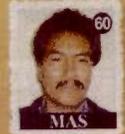
Podemos
Fernando Morales Arraya
• Estudió Ciencias Jurídicas (59 años)

Representantes de la circunscripción N° 60

Municipios de: Comarapa, Saipina, Pampa Grande, Mairana, Samaipata, Moro Moro, Trigal, Quirusillas, El Torno, Porongo (Ayacucho), Pucara, Postrer Valle, Vallegrande.



MAS
Lidia Choque Olazo
• Agricultora (33 años)



MAS
Paulo Rojas Coronado
• Agricultor (41 años)



Podemos
Luis Francisco Cabrera V.
• Comunicador Social (40 años)

Representantes de la circunscripción N° 69

Municipios de: Yapacani, San Juan, Santa Rosa del Sara, San Carlos, Portachuelo, Buena Vista, Colpa Bélgica, Warnes.



MAS
Teodoro Acuña
• Agricultor (28 años)



MAS
Miriam Estrada Solz
• Dirigente sindical, profesora (51 años)



Podemos
Julio César Becerra Arce
• Economista (47 años)

Representantes de la circunscripción N° 70

Zonas de la ciudad: ET, (UV-C, D, E, 106, 107, 114, 115, 116, 117, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 180, 181, 182, 183, 184, 184A, 185, 186, 187, 188, 188A, 189, 189A, 190, 191, 251, 256, 257, 257A, 258, 259, 260.



MAS
Jorge Leopoldo Arias Banegas
• Abogado, empresario y periodista (47 años)



MAS
Freslinda Flores Enríquez
• Dirigente de las juntas vecinales (43 años)



Podemos
Patricia Majín Aranelbia
• Trabajó en la Defensoría de la Niñez y la Adolescencia.



Los 20 constituyentes por Beni



Los cinco constituyentes del departamento



Podemos
Mauricio Paz Barbery
• Abogado (33 años)



Podemos *
Virginia Deisy Tavolara Avila
• Pedagoga (58 años)



MNR
Guillermo Richter Ascimani
• Abogado (57 años)



Ana María Ruiz Antelo



MAS
Miguel Peña Guaji
• Dirigente indígena (43 años)

Constituyentes de las cinco circunscripciones uninominales

Representantes de la circunscripción N° 61

Provincia Cercado. Zonas de la ciudad: Vicente, San Antonio, Aeropuerto, 24 de Septiembre, San José, El Carmen, Fátima, Trinidad, 25 de Diciembre, 18 de Noviembre, Zona 031, Central, 27 de Mayo, Marbán, Santa Cruz, Germán Busch, San Juan, 27 de Mayo-Pedro, Mangalito-Santa Cruz, San Antonio, Urb. Cipriano Barace, Villa Vecinal, Paítiti.



Podemos
Fernando Ávila Chávez
• Médico (40 años)



Podemos
Janine Añez Chávez de Ribera
• Abogada (37 años)



MNR
José Eduardo Yáñez Shrijul
• Abogado (45 años)



MAS
Norberto Mendoza Layme
• Agricultor (36)



MAS
Sonia Tamo Yubanure
(36 años)



Podemos
Wálter José Tobías Simón
• Ganadero (35 años)

Representantes de la circunscripción N° 63

Municipios de: Guayaramerín, Exaltación, Reyes, Santa Rosa.



MNR
Kuntz Ervin Antelo Saucedo
• Abogado (47 años)



MNR *
Katherine Mariaca Jaime
• Egresada de Derecho (22 años)



Podemos
Juan Carlos Velarde Melgar
• Abogado (25 años)



Podemos
Clóver Paz Quiroga
• Adm. de Empresas. (41 años)



Podemos
Romanella Cuéllar Herrera
• Empresaria (54 años)



MNR
Guido Saucedo Chávez
• Médico pediatra (56 años)

Representantes de la circunscripción N° 65

Municipios de: Puerto Siles, San Joaquín, Santa Ana de Yacuma, San Ramón, Magdalena, Huacaraje, Baures.



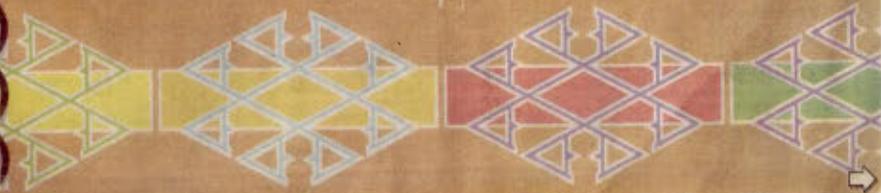
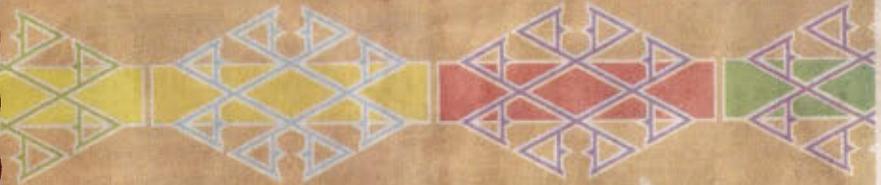
**Freddy Ibáñez
Gómez Ortega**
• Abogado
(55 años)



**Zulema
Encarnación
Arza Cuéllar**
• Ganadera
(41 años)



**Luis Fernando
Roca Aukel**
• Abogado y
auditor
(26 años)



Los 14 constituyentes por Pando



Los cinco constituyentes del departamento



Podemos
 Danilo Huary Cartagena
 • Dirigente de la Central Ind. de pueblos originarios de Pando (45 años)



Podemos
 Carmen Gonzales La Fuente
 • Pedagoga (43 años)



MAS
 Weimar Becerra Ferreira
 • Transportista (46 años)



UN
 Luis Alfredo Revollo Tanaka
 • Abogado (46 años)



MNR
 Miguel Santa Lucía Ojopi Sosa
 • Comerciante y empresario (36 años)

Constituyentes de las cinco circunscripciones uninominales

Representantes de la circunscripción N° 66

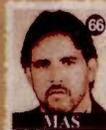
Municipios de: Cobija, Bolpebra. Zonas de la ciudad: Zona 10, Urb. San Juan, Urb. Paz Zamora, Urb. Eureka, Urb. Santa Maria, Urb. Las Delicias, Urb. Guido Saucedo, Urb. Madre Nazaria, Urb. 11 de Octubre, Urb. Tunari, Urb. Ntra. Señora del Pilar, Zona 20, Urb. 27 de Myo, Santa Cruz, Urb. Cordepando, La Cruz, Brisas del Acre, Miraflores, Urb. Aliaga Moller, Progreso, El Bosque, Melgar, Da Costa, Deysi, Santa Cecilia, Puerto Alto, Villa Montes, Mapajo, Segunda Sección.



Podemos
 Jesús David Torrico Meza
 • Egresado de Derecho (49 años)



Podemos *
 Susy Sheroniff Mejido Vaca
 • Abogada (28 años)



MAS
 Carlos Alberto Tiburcio Amuruz
 • Estudia Derecho (33 años)



Podemos
 Abel Jancó Cáceres
 • Dirigente de la Fed. Sindical de Trabajadores Campesinos (38 años)



Podemos *
 Mariselva Polanco Ventura de Vaca
 • Ex alcaldesa (42 años)



MAS
 Edgar Reyes López
 • Profesor (46 años)

Representantes de la circunscripción N° 67

Municipios de: Porvenir, Filadelfia, Bella Flor, Santa Rosa del Abuná, Ingavi, Santos Mercado, Villa Nueva (Loma Alta), Nueva Esperanza.

Representantes de la circunscripción N° 68

Municipios de: Puerto Rico, El Sená, San Pedro (Conquista), San Lotenzo, Puerto Gonzales Moreno.



Podemos
 Lorgio Paz Alvarez
 • Agricultor y ex concejal (45 años)



Podemos
 Fátima Rodríguez de Chacón
 • Ex concejal (46 años)



MAS
 Gustavo Vaca Paz
 • Comerciante (39 años)

Fuente: La Razón de fecha 9 de julio del 2006, La Prensa de fecha 3 de julio del 2006 y Corte Nacional Electoral (CNE) y Podemos.

* Fotos digitalizadas de La Razón 9/07/06

Cierre de edición 25/07/06, antes de que sea conocida la lista oficial y definitiva de constituyentes.

EL RECHAZO TUVO ECO EN LA LOCALIDAD DE SACACA

Mujeres nortepotosinas critican la Constituyente

Jorge Cruz y Gustavo Plata
Fundación TIERRA

El pasado mes de junio se llevó a cabo un curso para mujeres dirigentes de la Subcentral Tarwach'api, organizado por Vosordem (Voluntarios al Servicio de los Demás) en la localidad de Sacaca, segunda sección de la provincia José Alonso de Ibáñez, en el norte del departamento de Potosí, circunscripción 40. Allí las mujeres expresaron su rechazo a la Asamblea Constituyente y a las autonomías departamentales.

Esta zona es de habla aymara. Es rica en cuanto a tradición y cultura, expresada en vestimenta, canto, baile y costumbres. Pero, por otro lado, es una población sumida en una extrema pobreza, carece de recursos económicos y servicios básicos. En esa parte del país la mayoría de las mujeres es analfabeta.

Tres de esas mujeres manifestaron lo que piensan acerca del proceso que se avecina con una nueva Constitución.

1. "He visto que la Asamblea Constituyente no es buena porque nuestro país cuenta con una buena Constitución Política y quieren cambiarla aquellos políticos, anteriores gobiernos, que sólo quieren modificarla según sus intereses, engañando a la población. También estoy en desacuerdo con las autonomías departamentales que solamente conviene a la gente que tiene más dinero". (Leocadia Quinaya, comunidad Wañaquta.)

2. "Los anteriores gobiernos han sido

muy corruptos, nosotros no podemos seguir permitiendo eso. Esa gente a su gusto quiere reformar la Constitución Política del Estado. Las autonomías no convienen a nuestros pueblos, eso sólo es para las grandes ciudades, yo no estoy de acuerdo con las autonomías por lo tanto digo a mis compañeros que los anteriores gobiernos no han llevado a nuestro país por buen camino. Creo que es momento para reflexionar y no equivocarnos otra vez". (María Antonio Jerónimo, comunidad Khuluma).

3. "Las autonomías quieren sólo aquellos departamentos donde viven muchas personas como Santa Cruz, Cochabamba y La Paz, que son los que tienen más dinero. Yo diría que no debemos querer las autonomías, pues no contamos con muchos recursos. En este tiempo hay mucho politiqueros que nos hacen girar la cabeza, esos politiqueros nos quieren llevar donde quieren... no debemos permitir eso, tenemos que caminar donde nosotros queremos ir porque sabemos adónde queremos llegar, pero hay partidos políticos que nos hacen girar la cabeza" (Casiana Canaviri, comunidad de Janq'oyu, ejecutiva de la Subcentral).

Los resultados electorales en la circunscripción 40 a la que pertenecen estas comunidades señalan que ganó el MAS con 46,41 % y tiene dos asambleístas, y el MOP con 33,79%, se lleva un constituyente. En el referéndum autonómico se impuso el NO con el 86 % y el SÍ obtuvo sólo el 14% de los votos.

Construyendo

GANARON EL 34,51 POR CIENTO DE LOS CURULES

88 mujeres constituyentes asumen un gran desafío

Un grupo de 88 mujeres consiguió ocupar espacios en la Asamblea Constituyente que debe empezar a debatir y redactar la nueva Constitución Política del Estado.

Ellas, según Ana María Kudelka, gerente de Acción Ciudadana del Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza", tienen el reto de llevar ante esa asamblea las demandas de las mujeres y defenderlas, por encima de su línea política o ideológica, para que sean incluidas en la Carta Magna.

En su criterio, escuchar las voces de ese sector de la población boliviana va más allá de una declaración, ya que su problemática y sus pedidos son inseparables de la pobreza, discriminación, diferentes formas de violencia y exclusión económica, social, política y personal.

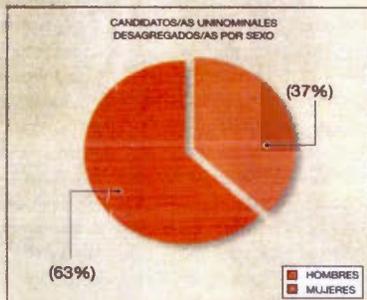
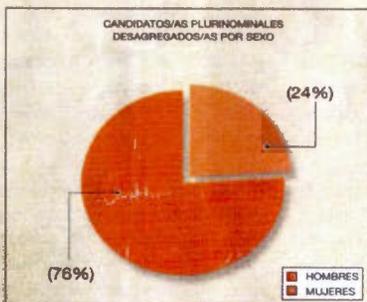
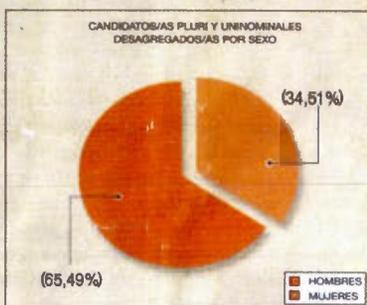
Kudelka dice que hubo resultados efectivos en favor de este género porque, con sus 88 representantes, las mujeres garantizaron el ejercicio de sus derechos políticos. A pesar de

esos avances, la situación de la relaciones de poder y desigualdad entre hombres y mujeres sigue atada a nuestra cultura y forma de hacer política. Pero, queda el desafío de trabajar más por la mujer.

Una de las propuestas más difundidas fue la del proyecto "Mujer y Asamblea Constituyente", conformado por la Coordinadora de la Mujer, la Articulación de las Mujeres por la Equidad y la Igualdad, el Foro Político Nacional de Mujeres y la Plataforma de la Mujer.

La iniciativa menciona seis principios para alimentar el debate: equidad, igualdad, reconocimiento de derechos específicos, democratización y reconocimiento del valor del trabajo doméstico de las mujeres, homologación de los derechos humanos a derechos constitucionales y lenguaje no sexista.

Incluye propuestas de modelo de Estado, tierra, territorio, recursos naturales y otras.



Visite nuestra página web: www.apostamosxbolivia.org