

↓

## **Religion et libération des paysans dans la Bolivie Aymara: dialogue de sourds?**

Javier Albo, s.j.

### 1. PRÉSUPPOSÉS ET PRÉMISSSES

Ce travail veut montrer certaines ombres et certaines lumières dans les orientations de l'Église actuelle de Bolivie par rapport à la tâche de libération de la paysannerie, l'un des secteurs les plus denses et les plus opprimés du pays. J'insisterai sur les aspects reliés à une communication interculturelle qui facilite ces processus de libération et sur l'utilisation qu'on y fait des canaux de communication les plus efficaces et des symbolismes les plus adéquats. Les pistes les plus concrètes vont se référer surtout au cas aymara, qui est celui que je connais de plus près.

Avant d'entrer dans le thème de la discussion, il faut établir quelques présupposés ou prises de position sur la problématique générale dans laquelle se déroule le travail:

- 1) Les diverses cultures avec lesquelles nous entrons en contact dans le Tiers-Monde ne sont pas des unités sociales isolées. Elles sont de plus en plus une partie constitutive de formations économiques et sociales plus vastes, autour d'un État et de tout un système international. En conséquence, les particularités culturelles (parmi lesquelles se trouvent également les symboles religieux, et les valeurs éthiques et sociales) doivent être interprétées non seulement en référence à une tradition historique ancestrale, mais aussi en référence aux évolutions et conditionnements que leur impose le contexte socio-économique du pays.
- 2) Dans plusieurs parties du Tiers-Monde, et certainement dans toute l'Amérique latine, les ethnies locales sont opprimées par d'autres groupes, peut-être minoritaires, mais puissants au point de vue politique et économique et liés à la culture appelée "occidentale", voire "judéo-chrétienne". D'une part ceci implique que le contexte socio-économique des cultures de ces ethnies impose toujours un élément de distorsion comme résultat de l'oppression qu'elles subissent mais aussi une tâche de libération.

BIBLIOTECA ETNOLOGICA  
COCHABAMBA - BOLIVIA

D'autre part, le message évangélique leur est arrivé en état de distorsion par le fait d'appartenir au bagage idéologique "chrétien" des groupes oppresseurs.

- 3) Notre foi évangélique doit s'exprimer dans un engagement efficace en vue d'un changement social. Valide partout, ce pré-supposé acquiert un relief spécial quand il s'agit de pays du Tiers-Monde et des groupes les plus exploités qui y vivent. Le Royaume du Christ ne se réalise que dans la mesure où se réalisent les œuvres de la justice. Ce n'est qu'ainsi que la Bonne Nouvelle devient crédible; dans le cas contraire, elle devient aliénante et contribue plutôt à consolider le pseudo-christianisme lié à l'idéologie des groupes dominants.
- 4) Le processus de libération comporte, entre autres choses, un élément de communication, qui doit avoir les caractéristiques suivantes:
  - a) Être la voix efficace des exploités entre eux et être leur voix commune face au système de domination qui les écrase.
  - b) Être l'expression profonde et créatrice de ces groupes exploités.
  - c) Conduire à une organisation forte et efficace de tous les exploités.
  - d) S'insérer dans toute la dynamique qui débouche sur un changement social libérateur.

La discussion qui fait suite considère les prémisses précédentes comme pré-supposées et acceptées.

## 2. LE CONTEXTE SOCIO-CULTUREL DE LA BOLIVIE

La Bolivie est un pays pluriculturel de 5 millions d'habitants. Depuis les origines de la Colonie espagnole, il y a 400 ans, le groupe dominant est lié à la tradition culturelle hispano-créole. Il est en même temps la courroie de transmission des divers mécanismes de domination du système capitaliste qui prévaut dans l'hémisphère. À l'autre bout, les groupes dominés sont en majorité les descendants de l'ancienne population autochtone, et ils continuent à être plus ou moins liés aux cultures et aux langues autochtones, mais dans la version distordue et atrophiée de celles-ci, comme résultat de quatre siècles de domination.

Depuis l'époque coloniale, la classe dominante, formée des Espagnols et de leurs descendants, a développé une idéologie de type racial toujours influente. Dans le cadre de cette idéologie, on tentait de faire croire à toute la population que les dominateurs sont en haut parce qu'ils sont blancs et mieux doués, et que les autres sont en bas parce qu'ils sont indiens et donc naturellement moins doués. Il est à remarquer cependant que cette idéologie raciste a toujours été interprétée, dans les faits, comme une fiction socio-culturelle, et non pas comme une classification biologique rigoureuse: un individu biologiquement blanc peut être indien socio-culturellement et vice versa. Cette idéologie continue en partie à être en vigueur, même si, dans la dernière décennie, elle a eu aussi un effet "boomerang", surtout dans la minorité aymara où est apparu un mouvement qu'on pourrait appeler Indian Power.

Basée sur une conception et une classification socio-ethnique de la société, cette idéologie a certains points de contact avec la division de cette même société en classes sociales: la majorité des individus classés comme "Indiens" appartiennent en même temps à la classe des exploités, et pratiquement toute la haute classe est classée socialement comme "blanche". Dans ce sens, la conception socio-ethnique dont la majorité de la population est tellement consciente, pourrait en soi être utilisée comme un renfort mobilisateur de la classe exploitée, pourvu cependant que cela ne se fasse pas de façon absolue, mais en fonction d'une conception classiste de la société résultant d'une analyse socio-économique.

Cependant, ce dernier phénomène se vérifie peu dans la pratique, pour les motifs suivants:

D'abord, parce que les groupes dominants continuent à manipuler avec une certaine efficacité la conception et l'idéologie racistes de la société: un homme politique de gauche ou un mineur aura même souvent la tendance à considérer plus ou moins inconsciemment que le paysan est inférieur, parce qu'au fond il est "indien", alors que lui, il ne l'est plus. De cette façon l'idéologie raciale contribue à démobiliser.

En second lieu, l'utilisation militante de ces mêmes catégories de la part des groupes opprimés se heurte à l'incompréhension et au rejet des partis de "gauche", qui considèrent "très dangereuse" toute mention de la réalité ethnique et raciale. Ceci est dû en



partie à certains dogmatismes presque scolastiques qu'on trouve dans les idéologies de gauche (nées historiquement dans d'autres contextes socio-culturels), mais l'explication réside peut-être aussi dans le fait que même dans la gauche intellectuelle on continue à avoir une vision plus ou moins raciste de la société.

La troisième raison définit mieux le problème: il y a toujours plus de différences entre les classifications socio-ethniques, toujours subjectives, et une classification objective basée sur la position de classe, selon le genre d'activité économique et le contrôle ou l'exploitation d'un groupe. Il y a des groupes d'origine autochtone qui appartiennent à la classe de ceux qui exploitent (par exemple des commerçants), et des groupes qui ont accepté fondamentalement la langue et la culture hispano-créole, mais qui appartiennent à la classe exploitée (par exemple des ouvriers urbains). C'est dire que les lignes ethnico-culturelles reflètent souvent la ligne des oppresseurs/oppriés, et elles sont alors un élément important de la conscience de l'oppression. Mais cette dimension ethnico-culturelle n'est pas suffisante pour définir la position sociale et économique. Quand un exploitateur méprise un exploité et abuse de lui, il est très probable qu'il cherche à justifier rationnellement sa conduite en disant que c'est un "Indien stupide". Mais parfois l'exploitateur est lui aussi un "Indien", ou bien l'exploité est tout aussi blanc ou hispanophone que ses exploitateurs.

Pour donner une image quantifiée de la situation décrite, nous reproduisons les chiffres suivants qui sont du dernier recensement national de 1976; l'élément retenu, la langue, est celui qui indique le mieux l'appartenance culturelle:

	<i>le parlent à la maison</i>	<i>le connaissent</i>
espagnol	54%	77%
quechua	26%	38%
aymara	19%	28%
autres	0.9%	1.1%

(population totale: 4,612,500)



Vingt-six ans avant, lors du recensement de 1950, ceux qui parlaient espagnol au foyer ne constituaient que 36%. C'est dire que les groupes dominants imposent de plus en plus leur langue et leur culture, du moins dans une variante populaire et syncrétiste que prennent celles-ci. Cependant, en chiffres absolus, le nombre de personnes qui utilisent les langues indigènes au foyer a augmenté d'environ un demi-million entre 1960 et 1976. L'ensemble du pays a 32% d'analphabètes (22% sont des hommes et 43% des femmes). Ce chiffre peut arriver à 99% parmi la population rurale qui ne parle que des langues indigènes; mais, d'autre part, ils sont nombreux ceux qui connaissent les langues autochtones et les parlent et qui, en même temps, sont alphabétisés. Dans la ville de La Paz, par exemple, presque la moitié de la population connaît l'aymara, et de ce nombre il n'y a d'analphabètes que 10% des hommes et 35% des femmes.

Malgré ces changements, il existe toujours, dans la campagne aymara à laquelle nous nous référons principalement dans cette étude, une corrélation très élevée entre le fait d'appartenir à la classe opprimée et le fait de s'identifier comme Indiens aymaras. Du moins dans cette dernière région, la réalité multiple d'une société divisée en classes, celles qui souffrent l'exploitation et celles qui la causent, et la persistance d'une idéologie socio-éthique en même temps que la coexistence de divers groupes culturels font qu'au niveau symbolico-idéologique les éléments devant entrer en considération sont relativement complexes.

Concrètement, je voudrais signaler les quatre points suivants, particulièrement importants face aux tâches de libération de la classe opprimée, surtout dans les secteurs ruraux:

- 1) Ces groupes opprimés doivent prendre conscience qu'ils font partie d'une même "classe opprimée", définie selon des critères de nature socio-économique. À ce niveau, on doit arriver à créer une conscience d'unité qui dépasse les barrières de nature culturelle (par exemple entre quechuas et aymaras) et aussi de nature socio-culturelle (par exemple entre paysans et mineurs).
- 2) Au sein des membres de la classe opprimée qui partagent une même tradition culturelle, on peut et on doit profiter des éléments de l'identité culturelle dans ses différentes formes (lan-

gue, religion, histoire, etc.) comme d'autant d'éléments d'appui pour renforcer l'identité et la fierté du groupe, et pour trouver des formes concrètes de lutte.

- 3) Cependant, et en même temps, les divers contenus concrets appartenant à chaque groupe culturel opprimé ont besoin d'être relativisés, car après quatre siècles de domination, on a assimilé de nombreux éléments qui rendent plus facile l'acceptation idéologique de cette situation de domination de la part des cultures autochtones "colonisées". Par exemple, l'institution du "compadrazgo"<sup>1</sup> ou les relations sociales resserrées à l'occasion des fêtes ou autres rites religieux peuvent contribuer au maintien indéfini de l'exploitation du paysan par son voisin qui demeure au village ou par le commerçant.
- 4) Les groupes opprimés des cultures autochtones doivent s'ouvrir à l'adoption d'éléments provenant de toute autre culture et capables de les aider dans leurs luttes de revendication. En particulier, il faut être capable d'utiliser les instruments du groupe dominant, de même que ses expressions culturelles, précisément afin de pouvoir les affronter de façon efficace.

En résumé, il n'y a pas de formule simple pour traiter le problème d'une réalité pluriculturelle dans un contexte de conflit entre groupes qui exploitent et groupes exploités, comme c'est le cas en Bolivie et en d'autres pays latino-américains. Et quelle que soit la solution que l'on cherche, il faudra presque nécessairement tenir compte d'un certain mécanisme qui amène les groupes opprimés à utiliser simultanément leur propre tradition culturelle et celle de leurs oppresseurs. En d'autres termes, ils doivent être rompus à deux cultures: celle qui leur est propre et celle de l'opresseur.

### 3. L'ÉGLISE DE BOLIVIE DEVANT CETTE RÉALITÉ

Face à cette réalité pluriculturelle marquée par la domination, la position des Églises n'est pas unique, qu'il s'agisse de l'Église

<sup>1</sup> Ce fait de devenir parrain lors d'un rite religieux crée entre les parents devenus compères (surtout lors du baptême) un lien nouveau très important qu'on appelle "compadrazgo", terme qui n'a pas son équivalent en français (note du traducteur).

catholique ou des autres Églises chrétiennes. Il existe un vaste éventail de réponses, depuis une acceptation peu critique de cette réalité, dans un secteur de l'Église directement à l'Église officielle des temps coloniaux, jusqu'à des prises de position très critiques par rapport à l'ordre actuel; depuis des conceptions politisées quant au genre de changement qu'il faut développer, jusqu'à des conceptions avant tout culturalistes sur la forme concrète de l'insertion de l'Église dans le milieu andin. Pour me limiter aux secteurs de l'Église qui sont les plus dynamiques et qui remettent en question la réalité actuelle, je dirai qu'on ne saurait nier que certains groupes de l'Église jouent un rôle intéressant dans les secteurs opprimés. Ce n'est pas sans raison que les gouvernements répressifs de la dernière décennie ont attaqué fréquemment des groupes de l'Église en tant que principaux responsables du manque de "soumission" des paysans.

Cependant, même dans ces secteurs progressistes de l'Église, on ne semble pas avoir trouvé une synthèse théologico-pastorale qui amène à envisager, de façon consistante et globale, la problématique qui s'offre à eux dans l'évangélisation de groupes opprimés qui ont des traditions culturelles si différentes de celles de leurs pasteurs, lesquels, dans leur majorité, viennent des villes ou de l'étranger.

Concrètement, à l'intérieur de cette Église qui fait preuve de plus de dynamisme, il y a deux tendances principales non suffisamment intégrées entre elles: la tendance "promotionnelle", plus sécularisée, et la "pastorale", moins vouée à des œuvres de promotion. Au fond, il continue à exister une dichotomie entre ces deux dimensions de l'expérience bolivienne, je devrai traiter séparément ces deux éléments. Jusqu'à maintenant, leur fusion est plus une tâche à réaliser qu'une expérience réelle.

Dans une première section, je m'arrêterai aux critères et aux techniques de communication interculturelle et libératrice utilisés dans les activités de mobilisation et de promotion paysanne, et ceci aussi bien pour ce qui est des groupes et des organisations de base, comme de certains groupes de l'Église plus directement engagés dans un travail de promotion. Dans la réalité bolivienne, ces groupes ne se sont pas beaucoup préoccupés d'inclure dans leurs plans la symbolique religieuse proprement dite.



Dans une seconde section, je signalerai l'autre aspect: les efforts réalisés à l'intérieur de l'autre courant, que j'ai appelé "pastoral", pour arriver à former une Église qui soit inculturée dans le monde autochtone.

#### 4. PROMOTION ET COMMUNICATION INTERCULTURELLE

Ces dix dernières années, on a réalisé d'importants progrès dans cette voie. Le résultat le plus tangible a sans doute été la création et la consolidation, au niveau national, d'une organisation syndicale paysanne unifiée et libérée de la tutelle du gouvernement. Le foyer principal à partir duquel cette organisation a surgi fut le mouvement culturel aymara surnommé Tupaj Katari, en souvenir d'un leader aymara qui lutta contre la colonie espagnole. Ses créateurs principaux ont été les groupes paysans eux-mêmes. Le travail de certains groupes d'Église n'en a été qu'un d'appui.

Il est important de signaler qu'en grande partie ce développement s'est produit précisément à une époque où dans tout le pays on vivait dans un contexte politique de forte répression. Cette répression s'étendait aussi dans les secteurs ruraux, où, dans toute sa force, s'était implanté un système de contrôle d'État appelé "pacte militaire-paysan". Il est probable que le fait que le mouvement soit parti de la langue et de la culture autochtones en ait facilité le développement interne et ait contribué également à ce qu'il réussisse à échapper aux contrôles du gouvernement.

Me limitant au champ de la communication, je signalerai les éléments qui, selon moi, ont été les plus importants pour favoriser l'articulation interne de ces groupes paysans qui, auparavant, n'avaient pas tellement de lien les uns avec les autres.

#### PRINCIPAUX CANAUX DE COMMUNICATION

Le simple fait de préférer un canal de communication déterminé à tel ou tel autre peut être une option bonne ou erronée. La réalité rurale bolivienne étant ce qu'elle est, avec ses langues et cultures autochtones, et ses bas niveaux d'alphabétisation et d'éducation formelle, je considère qu'a été heureuse la sélection privilégiée des canaux suivants:

### 1) *La communication directe en langue autochtone*

Cette première option va tellement de soi, qu'il semblerait superflu de la signaler ici. Mais, dans le contexte sociolinguistique bolivien (et, en général, latinoaméricain), il est important de l'explicitier. La force avec laquelle on veut imposer la langue espagnole officielle et le mépris social qui entoure les langues autochtones sont tels que pour plusieurs l'évidence consisterait plutôt à utiliser l'espagnol "pour civiliser ces Indiens une fois pour toutes". Il y a encore beaucoup de programmes de promotion d'adultes d'origine non espagnole, dans lesquels on prend pour acquis qu'il est préférable d'utiliser l'espagnol. Il y a des stations éducatives qui optent ainsi pour l'espagnol ou, tout au plus, pour un bilinguisme artificiel où l'utilisation de la langue maternelle n'est rien de plus qu'une concession pour ces "pauvres ignorants". Il va sans dire que les langues maternelles sont pratiquement interdites dans le système d'éducation formelle donnée dans les écoles.

Quant au mouvement paysan auquel nous faisons allusion, il est parti, dès le début, de l'usage de la langue maternelle dans tout ce qui implique des contacts parlés directs, ou à travers des stations de radio. L'espagnol a été nécessaire en plusieurs occasions pour assurer la communication entre des groupes parlant différentes langues, de même que pour communiquer avec les groupes urbains et dominants. La communication n'en a été alors que plus efficace et moins exposée au contrôle des groupes dominants.

À l'intérieur de cette optique, il y a une nuance importante à ajouter: on utilise le dialecte social populaire, au lieu de dialectes de type "pastoral" plus proches de l'espagnol. Ainsi, chaque fois qu'on utilise l'espagnol, il s'agit habituellement d'un espagnol populaire avec un fort accent autochtone et andin. De cette façon, on transmet indirectement un message d'identification sociale avec les groupes opprimés et, par contre, on neutralise une attitude paternelle de supériorité.

### 2) *Canaux oraux, de préférence aux canaux écrits*

Étant donné les bas niveaux de l'instruction auxquels on peut arriver à la campagne, et tenant compte du fait que l'alphabétisation et l'instruction se font presque exclusivement en espagnol, l'uti-

lisation du canal écrit à la campagne suppose souvent l'existence d'un obstacle majeur pour la communication, dû au peu d'habitude et au manque de contrôle de la lecture/écriture, et au peu de connaissance de l'espagnol, l'unique langue avec laquelle on apprend à lire et à écrire. Les rares efforts qui ont été réalisés pour écrire en quechua ou en aymara ont, sans doute, une valeur de revendication importante. Mais il s'agit plus d'une valeur symbolique que de la transmission *efficace* de messages, à cause des conditionnements signalés dans le domaine de l'éducation. Par contre, en préférant les canaux oraux, on dépasse ces barrières sans grande difficulté.

Concrètement, les canaux oraux qui ont été préférés à cause de leur efficacité sont les suivants:

a) *La radio*. Parmi les *mass media*, la radio est le seul qui soit vraiment arrivé à la campagne jusqu'à maintenant. Dans la campagne aymara de La Paz, plus de 80% des paysans ont un poste de radio, même si parfois il n'est pas toujours en bonne condition. Grâce à cet instrument, on a dépassé les barrières de la langue et de l'écriture, de même que celles qui découlent de communications physiques très mauvaises, atteignant massivement toutes les régions rurales. La transmission de programmes radiophoniques en aymara et en quechua a été plus efficace que de nombreux cours ou discours destinés à créer une conscience d'unité dans la paysannerie. Dans le cas concret du mouvement paysan Tupaj Katari, auquel nous nous référons plus spécifiquement dans ce travail, son origine première est à rattacher à un programme populaire de radio en aymara avec une vaste participation des auditeurs.

Je tiens à insister sur ce dernier point. Comme les autres moyens massifs de communication, la radio tend à être une voie à sens unique: des producteurs à la masse. Pour qu'elle remplisse sa fonction de dynamiser activement les masses, il est important que la radio dépasse cette unidirectionnalité et devienne un véritable moyen d'inter-communication parmi les opprimés. Il ne suffit pas qu'elle soit une voix qui s'adresse *aux* opprimés. Elle doit devenir la voix *des* opprimés et *au milieu des* opprimés.

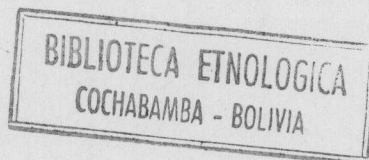
Dans l'expérience concrète de CIPCA (Centre de recherche et de promotion de la paysannerie), avec laquelle je suis plus familier,



on a utilisé des mécanismes tels que les suivants. (a) Microphone ouvert à n'importe quel paysan qui veut bien l'utiliser, moyennant seulement quelques minimales garanties de qualité et de contenu (par exemple, éviter des thèmes et des expressions qui amèneraient à des conflits chez les paysans). Dans les cinq premiers mois de l'année 1980, des représentants de plus de 400 communautés paysannes ont visité le studio d'enregistrement pour y exprimer leurs problèmes, leurs préoccupations et leurs suggestions. (b) *Feedback* aux divers programmes élaborés par l'institution. Il peut prendre diverses formes: simples commentaires des auditeurs sur un programme déterminé, enregistré et transmis comme élément de ce même programme; système de lettres envoyées au programme; concours populaires sur tel thème central d'un ou de plusieurs programmes. (c) Visites de plusieurs jours aux communautés, pour y préparer des programmes spécifiques. Ce dernier mécanisme dépasse une limite propre à ceux qui précèdent, en ce sens que la participation peut, dans les autres mécanismes être excessivement élitiste et limitée à ceux qui prennent l'initiative de se rendre à la ville ou d'envoyer leurs commentaires (et qui, habituellement, sont surtout des jeunes ou des dirigeants), alors que dans ces visites, on arrive à l'Aymara "ordinaire", et aussi à la femme, qui est plus stable au foyer. (d) Enregistrements et élaborations de programmes dans les divers cours, de sorte que l'expérience intense d'un groupe soit partagée par un public plus vaste.

Dans certaines régions qui ont peu d'accès à la radio, on est en train de faire l'essai d'un système similaire avec l'aide de cassettes, mais il est encore trop tôt pour en faire l'évaluation.

b) *Les rencontres*. L'isolement qui persiste entre divers groupes ou régions est l'un des mécanismes qui contribuent à maintenir la position de dépendance et d'oppression des paysans. Quand le paysan en arrive à se rendre compte que ses problèmes et ses aspirations sont partagés par plusieurs, et que les principaux obstacles et solutions dépassent le petit monde local dans lequel il se meut, alors un grand pas vers sa libération a été franchi. La radio est un moyen d'élargir les horizons. Mais ce n'est pas le moyen privilégié, car il ne comporte pas de contact physique. Les contacts physiques sont toujours importants, mais ils le sont encore plus dans le cas des paysans, dont les schèmes mentaux sont beaucoup plus concrets et tangibles. Le contact physique est le principal



moyen, et la radio est l'un des appuis qui servent à lui donner plus d'ampleur.

Dans la tradition culturelle andine, l'assemblée communautaire est le principal canal de socialisation, de communication et de décision. Elle constitue la base à partir de laquelle on organise des contacts et des rencontres à des niveaux plus larges. Face à un plan concerté qui dépasse le quotidien et le routinier, les contacts ont une répercussion spéciale lorsqu'ils impliquent des rencontres entre groupes qui ne se connaissent guère, mais ayant assez d'affinités pour en arriver à établir des liens pour l'avenir. Dans cette ligne, on a suscité des cours régionaux et inter-régionaux, avec de nombreuses dynamiques de participation, de même que des rencontres de masse.

Le mouvement Tupaj Katari a su utiliser ce moyen avec efficacité. Dans les moments de répression qui correspondent à l'époque de sa formation dans la clandestinité, il sut même profiter pour sa propre consolidation des tentatives déployées par le gouvernement pour manipuler les paysans. Si, par exemple, l'autorité militaire convoquait une réunion massive, les membres du mouvement s'y rendaient, mais une fois passé l'acte officiel, ils faisaient leur propre réunion dans le dos de cette autorité qu'ils n'acceptent pas. Par la suite se multiplièrent des assemblées célébrées à l'occasion de fêtes, d'anniversaires historiques ou d'événements d'actualité. Les moments de crise ont même été une excellente occasion pour de telles rencontres, comme par exemple quand une route est bloquée pour appuyer une revendication. De tels blocus se font habituellement dans un climat de quasi-fête et de cocélébration militante. Dans ces nouvelles formes de protestation et de rencontres se trouvent intégrés des modes de travail et de vie en commun qui relèvent de leur culture.

Un progrès intéressant qui s'est vérifié au cours des dernières années consiste dans les cours, les rencontres et l'organisation sub-séquentes des femmes paysannes. Comme il arrive dans bien des sociétés traditionnelles, la femme avait l'habitude d'être reléguée au foyer. De cette façon elle jouait un rôle prépondérant dans la transmission des valeurs et des schèmes culturels. Mais il s'agit d'une version culturelle à la fois opprimée et domestiquée par le système en fonction de ses propres fins. Les dirigeants eux-mêmes

du nouveau mouvement paysan ont vu l'importance d'intégrer les femmes à leurs luttes, y compris pour des raisons aussi durement réalistes que celle-ci: "Si elles et leurs enfants vont dans les premières files de nos protestations, au moins elles, on osera pas les massacrer." D'autre part, il faut dire qu'en Bolivie il existait déjà une longue tradition de participation et de leadership féminin dans des mouvements de libération, depuis les héroïnes et maquisardes de l'Indépendance jusqu'à ces quatre femmes qui commencèrent la grève de la faim, début de la chute de la dictature de Banzer.

c) *Dramatisations.* La pratique nous a démontré qu'une des voies les plus efficaces pour que le paysan quechua ou aymara ou de toute autre culture locale exprime ses sentiments et ses problèmes consiste dans les dramatisations. Le canal le plus fréquemment utilisé dans ce domaine est celui des sociodrames à l'occasion de cours ou d'autres rencontres. La majorité des assistants deviennent des acteurs-nés presque tout de suite, et expriment des détails significatifs quand ils jouent des rôles en rapport avec leurs situations concrètes.

Dans la ligne de cette expérience initiale, on a composé des romans radiophoniques en aymara ou en quechua, on a filmé la représentation de certaines situations ou de certains événements dans les limites de la technique moins dispendieuse et plus souple qu'est le cinéma super-8.

### 3) *Le langage graphique*

Des posters, des séries audiovisuelles, des tournages peu conventionnels, des dessins produits en groupes, et d'autres moyens qui privilégient l'image, occupent également un rôle important dans le cadre des canaux de communication du paysan. Ici encore ces moyens dépassent les barrières telles que la langue et la médiation de l'écriture. Voici un exemple. Une des initiatives de CIPCA a consisté à faire un "calendrier paysan". La plupart des foyers de paysans affichent un calendrier sur l'un des murs, avec beaucoup de noms de saints, des détails sur les phases de la lune et, bien sûr, de nombreux dessins, des photographies et de la couleur. Le "calendrier paysan" a recueilli tous ces éléments traditionnels, mais il a en plus un esprit nouveau: il reflète le monde et la problématique des paysans, il récupère leur histoire et précise leurs tâches.



Ce calendrier commence à décorer les demeures des paysans pendant l'année en cours, mais il continue à le faire pendant les années suivantes.

Cependant, malgré son utilité qui ne fait aucun doute, ce langage graphique comporte certaines limites au niveau de la participation active des intéressés eux-mêmes. Ils participent comme personnages de photos ou de films, mais quand il s'agit de créer quelque chose, par exemple de faire des dessins, leur participation est plus difficile; elle devient en quelque sorte le lot d'une élite. Tous parlent de ce qu'ils ressentent; beaucoup, en plus, sont capables d'en faire un jeu dramatique; mais il y en a moins qui sont capables de le dire plastiquement sur du papier.

#### LE RÔLE DES COMMUNICATIONS ÉCRITES

Nous avons énuméré quelques-uns des canaux privilégiés qui servent à une communication dynamisante dans un contexte inter-culturel tel que la paysannerie bolivienne. Dans la pratique, cependant, il ne s'agit pas d'utiliser un canal à l'exclusion des autres, y compris ceux qui ne sont pas mentionnés ici. L'idéal serait d'utiliser les divers canaux de façon multiple et complémentaire. Alors, dans cet ensemble ainsi articulé, le canal écrit a un rôle important à jouer, même dans la langue dominante qu'est l'espagnol. Le communiqué écrit, le résumé polycopié ou le livre des actes du syndicat dans lequel on enregistre les événements et les discussions communautaires avec beaucoup de soin quant aux thèmes, mais avec très peu de scrupules pour ce qui concerne l'orthographe, sont des exemples de l'importance même symbolique qu'acquiert la lettre écrite également dans les milieux ruraux. Mais dans presque tous les cas, il s'agit d'un complément de ce qui a été transmis antérieurement par un autre canal tel que l'assemblée, le cours ou l'intervention radiophonique.

#### QUELQUES SYMBOLISMES UTILISÉS DANS LA COMMUNICATION

En continuant de me concentrer sur les aspects de la communication qui peuvent faciliter davantage le dynamisme libérateur des paysans, je voudrais attirer l'attention sur certains symboles

découlant plus directement des traditions culturelles de la paysannerie qui ne parle pas espagnol. Bien entendu, on y utilise aussi tous les symbolismes propres à un conflit entre exploités et exploités, mais j'insisterai ici sur les symboles de lutte plus directement liés à notre situation pluriculturelle.

En général l'aspect le plus frappant, c'est le désir qu'ont les paysans d'être eux-mêmes et de s'exprimer à leur façon. Le principal dirigeant du mouvement Tupaj Katari l'a déjà exprimé en ces termes:

Nous avons pris ce nom de Tupaj Katari parce que nous n'avons pas besoin d'emprunter de héros. Aymaras, Quechuas ou autres, nous avons lutté pour notre libération, et dans cette lutte nous avons forgé de grands leaders ouvriers, paysans et intellectuels. Nous devons relever leurs noms parce que la révolution doit revêtir le *lluch'u*, le *poncho*, le marteau, la vrille et la machette. Nous devons nous sentir fiers de ce que nous sommes. Notre idéologie et nos chefs doivent naître de notre lutte.

Cette orientation a des nuances diverses selon les régions et la conjoncture de chaque moment. À l'époque de la répression militaire, alors qu'on ne pouvait pas parler aussi clairement, la dimension historique prit plus d'importance. À travers les héros et les événements du passé se reflétaient avec assez de clarté la problématique et les tâches du moment présent: c'est l'Indien Tito Yupanqui de l'époque de la Conquête qui déclarait: "Un peuple qui en opprime un autre ne peut pas être libre"; ce sont les Espagnols de la Colonie qui symbolisaient les exploités des années '70. Tupaj Katari donnait le ton sur la façon de s'opposer aux exploités de maintenant, et son épouse Bartolina Sisa montrait la nécessité que la femme lutte coude à coude avec son mari.

Tous ces symboles ont laissé une trace profonde dans les années qui suivirent. Mais à mesure que le mouvement a pris de la force et que la répression est allée en diminuant, ils ont débouché sur d'autres symboles et objectifs plus "modernes", réalisant ainsi une intégration de l'héritage ancestral et de la réalité nouvelle.

Pour illustrer cette évolution, je vais présenter brièvement les faits suivants. En 1974, un groupe semi-clandestin se réunit dans les ruines pré-incaïques de Tiwanaku vieilles de plus de mille ans

et y lança ce qu'on appelle le "Manifeste de Tiwanaku", qui représentait une première tentative de systématisation du mouvement. Les années suivantes, des groupes de plus en plus nombreux de paysans se réunirent, avec leurs musiques et leurs costumes aymaras, dans le village de Ayo Ayo, partie de Tupaj Katari, pour y célébrer un nouvel anniversaire de sa mort sous les Espagnols en 1781. On distribua même des faire-part mortuaires pour inviter à la commémoration de cette mort. En 1977, la réunion annuelle d'Ayo Ayo était devenue une assemblée de masse regroupant des milliers de paysans venus des quatre points cardinaux. Tous y assistaient avec leurs bannières, leurs ensembles de musique autochtone, leurs costumes et leurs symboles traditionnels d'autorité et de lutte. Le héros aymara Tupaj Katari était le symbole qui unifiait toute cette assemblée. Cette fois-là, même l'évêque de la région y assista; il célébra la messe et prononça une homélie sur le droit qu'ont les paysans à former leurs associations, droit que le gouvernement ne reconnaissait pas. Au bout de trois autres années de lutte, des milliers de paysans, hommes et femmes, participèrent massivement, dans les rues de la ville, à la marche ouvrière du 1<sup>er</sup> mai 1980. À côté des casques de mineurs, on pouvait voir les ponchos des paysans. Ces derniers alternaient les slogans des travailleurs avec les rythmes énergiques de leurs musiques. On pouvait aussi voir des rangées de femmes qui défilaient avec leurs petits au dos et faisaient claquer leurs frondes. Au souvenir de Tupaj Katari et de Bartolina Sisa on joignait celui des martyrs de Chicago. Quelques mois auparavant, ces paysans avaient participé activement, avec les ouvriers de la ville, à la résistance populaire contre un nouveau coup militaire, et ils avaient organisé un blocus de toutes les routes du pays pour protester contre certaines mesures économiques qui leur étaient préjudiciables de façon particulière. La haute classe de la capitale réagit avec son idéologie raciste, disant que ces "Indiens ivrognes" menaçaient la vie de centaines de "pèlerins" (c'est-à-dire de touristes et de contrebandiers) qui étaient restés paralysés dans un sanctuaire près de la frontière du Pérou. Un négociateur de la Croix-Rouge intervint auprès du principal dirigeant du blocus, se plaignant que les "pèlerins" fussent isolés depuis déjà quatre jours. Le dirigeant lui répondit: "Nous autres, ça fait quatre cents ans". Ce rapide parcours suffit pour faire voir la convergence ou la conjonction croissante



de *nova et de vetera* dans les objectifs et la symbolique utilisés par ce mouvement paysan.

L'utilisation de mythes et de traditions populaires est un autre moyen symbolique qui a acquis une certaine consistance pendant l'époque de formation du mouvement dans la clandestinité. Il s'agit d'une tradition ancienne dans les cultures andines. Ainsi, une légende sur le roi Inca raconte qu'après sa déroute devant les Espagnols, il aurait été écartelé, et chaque membre de son corps aurait été enterré dans un lieu différent. Mais, toujours selon la légende en question, la tête est en croissance constante sous la terre, et un jour le corps entier réapparaîtra plein de vigueur. Cette légende était sous-jacente trois siècles plus tard quand, au moment d'être exécuté par les Espagnols, Tupaj Katari affirma: "Maintenant vous détruisez mon corps, mais je reviendrai transformé en millions". Et cette phrase a été répétée très souvent par les Tupaj Katari modernes... Le mystère de la Mort et de la Résurrection de l'Esprit libérateur qui est dans le cœur du peuple a aussi une formulation andine.

Au niveau pédagogique, on a utilisé également des contes, aussi bien ceux qui sont traditionnels que d'autres, nouveaux mais inspirés eux aussi du folklore populaire. Ainsi CIPCA a-t-il lancé une série de *Contes de l'Achachila* (c'est-à-dire le grand-père ancestral, transformé en montagnes protectrices de chaque communauté, comme partie du panthéon tellurique aymara). Ces contes furent d'abord l'objet d'une série de romans radiophoniques. Par la suite ils réapparurent comme feuillets populaires utilisés même comme manuels dans plusieurs écoles. Ensuite le programme fut complété par un concours radiophonique de contes, auquel prirent part des centaines de paysans aymaras avec leurs propres compositions et l'interprétation qu'ils en firent face à la problématique paysanne actuelle. Il en sortit de nouveaux feuillets populaires.

Cette dernière expérience nous a fait constater un point important déjà signalé plus haut. L'utilisation de la symbolique autochtone n'a pas automatiquement un sens libérateur, à moins d'être orientée spécifiquement vers ce but. Parmi les interprétations spontanées de ces contes présentés par les concurrents, plusieurs étaient aliénantes et ne contribuaient qu'à fortifier le statu quo; une fois de plus, on put constater que dans la version

des cultures autochtones qui est celle des opprimés, la société dominante tend à renforcer sa position de domination. Cependant, ces mêmes contes pouvaient être interprétés également dans un sens libérateur. Par exemple, il y a un conte classique sur la course entre un renard, rapide mais négligent, et une fourmi, lente mais constante, qui finit par gagner la course en se cachant dans la queue du renard. Quelques paysans s'identifient avec le renard: "Nous sommes la majorité, mais nous nous laissons dominer"; d'autres s'identifient avec la fourmi: "Nous sommes faibles, mais avec un peu d'astuce nous viendrons à bout de nos oppresseurs". Par définition, les symboles possèdent de nombreuses possibilités sémantiques. Et c'est pour cette raison qu'ils peuvent souvent être utilisés à des fins distinctes et même contradictoires. Ils en appellent à l'émotivité; ce qui leur donne de la force. Mais ils n'ont pas un effet automatique dans un sens déterminé. La symbolique chrétienne ne se libère par elle non plus de cette ambiguïté, surtout dans des endroits comme la Bolivie où elle est entrée avec le Conquistador. Elle est utilisée par les oppresseurs pour endormir le peuple et mieux l'opprimer, mais aussi par les opprimés pour se libérer et se mobiliser.

#### ALLIANCE OUVRIÈRE-PAYSANNE

À l'intérieur de ces mécanismes de lutte, il y a un aspect qui revêt un intérêt spécial à cause de son importance tactique et de ses implications par rapport aux relations interculturelles. Il s'agit des relations qui existent entre les deux principaux groupes exploités du pays: les ouvriers, davantage urbanisés et plus liés à la culture dominante de type hispano-créole occidental, et les paysans, ruraux et plus en rapport avec la culture andine autochtone. Pour être complets, nous devrions inclure d'autres groupes, comme par exemple le sous-prolétariat urbain. Mais pour notre analyse, il suffira de nous limiter à la relation ouvrier/paysan.

On a beaucoup parlé en Bolivie de l'alliance "naturelle" entre les ouvriers et les paysans. Elle surgirait de considérations comme celles-ci: les deux groupes sont exploités, les ancêtres des ouvriers étaient des paysans, les deux sont nécessaires pour la tâche de la libération. Dans la pratique, cependant, cette alliance n'est pas aussi "naturelle" qu'il paraît; elle est plus un objectif qu'un point

de départ. C'est une tâche qui se heurte à une série de difficultés, précisément parce qu'il n'est pas facile d'établir une véritable communication interculturelle.

La première résistance à une communication efficace résulte, de part et d'autre, de conceptions idéologiques déterminées et d'expériences antérieures, lesquelles s'inscrivent toutes dans le contexte socio-culturel multiple de la Bolivie.

Dans le monde ouvrier a prévalu l'idée ou la pratique qu'il faut dialoguer avec les paysans et les intégrer à la lutte de libération, mais toujours à partir d'une position de leadership et de supériorité du monde ouvrier. Pour expliquer cette conviction, on part de concepts idéologiques aux accents marxistes, tels que l'idée de "l'avant-garde du prolétariat" dans la Révolution, ou bien le fait qu'à la campagne on n'a pas encore développé un mode de production capitaliste et que, en conséquence, on ne peut y faire croître un leadership, ou même l'idée que le paysan possède, au fond, une mentalité de petit-bourgeois parce qu'il est propriétaire de son lopin de terre (surtout depuis la réforme agraire de 1953). Ont facilité la formation de ces points de vue idéologiques des expressions comme celle qu'utilisait Marx lui-même quand il comparait les paysans français à des "sacs de patates", c'est-à-dire à une masse amorphe, peu organisée et utilisée par les autres.

Chez les paysans, la distance ou la méfiance proviennent plus directement de considérations pratiques nées d'une expérience multiséculaire. D'une part, ils savent que presque chaque fois que les "autres" (les non-paysans et les non-indiens) se sont approchés d'eux avec des promesses, il en est résulté pour eux une exploitation accrue. Voilà pourquoi ils ne se fient pas aux initiatives d'origine extérieure. D'autre part, l'expérience leur a enseigné que c'est en adulant celui qui occupe un poste supérieur qu'ils ont obtenu quelques miettes; alors, avec leur sens pratique, ils continuent à flatter quand ils veulent des choses bien concrètes, même si, après avoir obtenu ce qu'ils souhaitaient, ils ne se sentent plus tellement liés à celui qu'ils adulaient. Ces deux expériences ne facilitent pas des relations plus étroites avec les ouvriers car ces derniers appartiennent au groupe des "autres" et ne sont pas suffisamment puissants pour qu'on puisse attendre d'eux des miettes en les flattant.



Au niveau symbolique et idéologique, aussi bien l'attitude des ouvriers que celle des paysans démontrent, je crois, que l'idéologie raciste imposée depuis la Colonie espagnole continue à remplir ses objectifs. Au fond, au-delà des expressions modernes telles que "avant-garde du prolétariat" ou "petits-bourgeois", il y a, dans la mentalité de l'ouvrier, une conception raciste très traditionnelle. De façon probablement peu consciente, l'ouvrier veut être l'avant-garde du paysan parce qu'il ne se sent plus comme un Indien, alors que le paysan, lui, continue d'être un pauvre Indien qui doit être conduit par un autre. De son côté, le paysan se méfie des autres, y compris des ouvriers, parce que toutes ces personnes n'appartiennent plus à son monde; ce sont des *q'aras*, c'est-à-dire des blancs ou des métis. Sans entrer ici dans le débat idéologique de la gauche pour savoir qui assumera le leadership de la révolution, je voudrais simplement souligner que dans notre contexte socio-culturel, de nombreuses expressions et attitudes apparemment occidentales et politiques doivent se comprendre à la lumière d'une symbolique sous-jacente toujours vivante et qui est de type ethnico-racial. Voilà pourquoi ces thèmes, parfois, ne peuvent pas se discuter ouvertement: ils suscitent, chez certains, de fortes censures et des réactions émotives proches du tabou, chez d'autres, une agressivité incontrôlée. De telles réactions montrent que derrière les apparences il y a une symbolique très vivante.

Le phénomène que nous décrivons n'a pas abouti à une rupture complète entre ouvriers et paysans, malgré les efforts déployés en ce sens par un certain nombre de gouvernements réactionnaires que nous avons eus pendant les vingt dernières années. Il n'a fait qu'empêcher un plus grand rapprochement. À l'occasion, il a pu conduire à une mutuelle exclusion. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est de signaler les efforts de rapprochement et de dépassement de ces barrières.

À l'intérieur du mouvement Tupaj Katari, un rameau minoritaire a débouché sur la formation d'un parti politique isolationniste appelé "Mouvement Indien Tupaj Katari". Mais il s'agit d'une minorité qui n'a guère trouvé d'écho chez les paysans aymaras. Par contre le secteur majoritaire du mouvement a formé peu à peu une organisation syndicale qui a toujours cherché à se lier à d'autres groupes d'exploités et à des organisations politiques qui

lui permettaient d'accroître sa force et son efficacité. Dans cette recherche, il s'est heurté constamment aux tensions comme celles que j'ai signalées dans les paragraphes précédents.

Pendant un bon bout de temps, les efforts déployés par la Confédération Paysanne en vue de s'associer à l'organisme principal des travailleurs du pays, la Centrale Ouvrière Bolivienne, se heurtèrent à une forte opposition de la part des dirigeants de cette dernière. Ces chefs craignaient que ne soient introduites dans l'organisation de nombreuses idées réformistes et qu'ils ne puissent plus la contrôler. Il fallut qu'il y eût d'importants changements dans la composition de la direction de cette Centrale Ouvrière et que, d'autre part, l'organisation paysanne eût réussi à démontrer qu'elle avait assez de force auprès des masses pour qu'enfin, tout récemment, en 1979, on en arrivât à un accord. Depuis, le rapprochement est en train de se faire, par petits pas, et non sans méfiances et reculs occasionnels, au moyen d'une collaboration dans des cas bien concrets.

Le cas du blocus des chemins à la fin de 1979, auquel je me suis référé plus haut, est particulièrement éclairant. Le Gouvernement décréta une dévaluation et une hausse générale des prix, surtout pour les produits manufacturés. Le prix de certains produits alimentaires de première nécessité, parmi lesquels se trouvaient ceux qui viennent de la campagne, demeura gelé ou, du moins, plus bas que le reste. Pour freiner la réaction populaire, on donna aux salariés un petit bonus compensatoire; mais, celui-ci n'atteignait pas la majorité des paysans, non-salariés. En termes strictement économiques, le poids des réajustements tombait avant tout sur les paysans, plus précisément sur ceux parmi eux qui sont davantage insérés dans le marché. Il y eut une réaction dans tous les secteurs populaires. Mais la réaction la plus forte vient de la paysannerie de l'Altiplano aymara, qui n'est pas précisément le secteur le plus intégré au marché. Son économie avait été évidemment très vivement frappée par les mesures. Mais la force de son action de masse, réalisée dans un blocus de tous les chemins presque à chaque kilomètre, reflétait aussi une plainte et une réaction de caractère plus général: "Nous, les paysans, nous ne sommes jamais pris en considération dans les projets; nous allons nous faire écouter". Les secteurs gouvernementaux et dominants

donnèrent une explication raciste à ces blocus, comme si tout le problème avait consisté en un soulèvement irrationnel du monde "indien". Mais les paysans réussirent à se faire entendre, et, peu à peu dans les autres secteurs, on se rendit compte qu'ils avaient raison de se plaindre.

Dans ces circonstances, quelle relation y a-t-il eu entre la Centrale Ouvrière et la Confédération paysanne? Un mois avant, à l'occasion d'un coup d'état militaire, la Centrale Ouvrière avait pris l'initiative de la résistance populaire qui avait fini par renverser les intrus. Les paysans aussi avaient participé à cette résistance, mais dans une position de second plan par rapport aux ouvriers de la ville. Par contre, quand, peu de temps après, vint le problème des mesures économiques, les paysans d'Altiplano se mirent à l'avant-garde de la protestation plus que les ouvriers des villes. Il y avait des raisons objectives pour que la réaction des ouvriers et celle des paysans fussent distinctes. Les ouvriers, qui dépendent plus que les paysans de la valeur de la monnaie, reçurent un bonus, tandis que les paysans ne reçurent aucune compensation. Le salaire des ouvriers perdait de la valeur; ils avaient donc besoin que le prix des aliments produits par les paysans continuât à être bas, tandis que les paysans avaient besoin d'une augmentation du prix de leurs produits pour être en mesure d'acheter ce qui était alors beaucoup plus cher. C'est donc dire que les intérêts économiques immédiats de l'ouvrier urbain et du paysan ne sont pas identiques, même s'ils constituent tous les deux les groupes les plus exploités par le reste de la société. De plus, l'ouvrier, en tant que citadin, partageait plus ou moins la crainte que le blocus des chemins ne soit un débordement irrationnel des Indiens, crainte répandue par la société dominante; et il n'arrivait pas à concevoir que, dans la lutte de revendication, le leadership passe aux mains des paysans qui, dans le fond, continuent à être des Indiens. De leur côté, les paysans avaient tendance à interpréter les appels de leurs compagnons ouvriers comme des tentatives de les manipuler et comme un manque de compréhension de leurs problèmes et de leurs plaintes. Fort heureusement, ce genre de tensions et de méfiances put être dépassé grâce au dialogue entre les deux parties en cause, et leur action conjointe donna une grande vigueur à leur revendication. Une fois obtenu un nouveau décret de la part du gouvernement, les paysans levèrent les blocus (avec



un rythme lent qui impliquait de longues réunions et des rencontres personnelles entre les dirigeants des principaux groupes qui avaient participé à l'opération); comme symbole de l'union ouvrier/paysan en pleine croissance, tous les ouvriers du pays décrétèrent une grève générale de 24 heures à l'appui de leurs demandes. Grâce à ce précédent, quelques mois plus tard, lors des fêtes du 1<sup>er</sup> mai, paysans et ouvriers purent défiler ensemble, chaque groupe avec ses caractéristiques et ses slogans, mais avec un symbole commun: c'était le jour et la marche des travailleurs exploités.

##### 5. PASTORALE ET COMMUNICATION INTERCULTURELLE

Pour comprendre la problématique de l'autre groupe qui constitue l'objet de notre analyse, nous devons consacrer quelques lignes à l'explication de la symbolique religieuse de l'homme rural des Andes. Nous montrerons ensuite l'attitude qu'adoptent face à elle certains groupes religieux et comment elle se met au service d'un processus de libération. Tenant compte du caractère de ce travail, nous devons nous en tenir à un niveau assez général, sans entrer dans des détails sur la forme et le contenu de cette symbolique religieuse.

##### LE SYNCRÉTISME DES RELIGIONS "ANDINES" ET "CHRÉTIENNES"

Dans le monde rural des Andes, l'élément religieux est présent dans les principales sphères de l'activité: dans l'agriculture, la santé, la croissance de la famille et ses relations avec d'autres familles, dans les mécanismes de la stabilité sociale et de l'ordre de l'univers. De nombreuses activités de la vie routinière sont imprégnées d'une dimension religieuse.

La symbolique utilisée dans ces rites et dans ces croyances combine beaucoup d'éléments d'origine "chrétienne", apportés par les Conquistadors espagnols, à des éléments d'origine andine pré-coloniale. Sur le plan théorique, il existe d'interminables discussions pour interpréter le sens de cette combinaison. Certains considèrent que la christianisation a été le changement le plus important apporté à la culture des populations autochtones andines; d'autres considèrent que la religion pré-coloniale continue à exister

fondamentalement intacte, malgré le masque que constituent les signes chrétiens; d'autres insistent sur l'existence d'un syncrétisme mal intégré, grâce auquel il y aurait une juxtaposition plus ou moins parallèle de la religion andine et de la religion chrétienne.

Personnellement, je crois que l'expérience religieuse du paysan est une, c'est-à-dire sans dualisme. Mais il s'agit d'une expérience qui, comme le reste de sa culture, exprime son identité et, en même temps, renforce sa situation centenaire d'oppression. Voilà pourquoi la distinction entre un symbole d'origine andine et un symbole d'origine chrétienne n'a pas tellement d'importance. Sauf le cas où l'on peut agir expressément sur eux, les deux contribuent à accentuer la situation actuelle d'oppression que vit le paysan, parce qu'ils en donnent une explication qui le satisfait psychologiquement. L'hypertrophie même de la sphère religieuse est le résultat de cette situation d'oppression. On refuse au paysan l'accès aux progrès des connaissances techniques; c'est pour cette raison qu'il doit recourir constamment à des explications et à des actions religieuses qui lui permettent de contrôler ses angoisses et ses insécurités face au mystère. Il est significatif que l'élément religieux soit beaucoup plus présent dans le domaine des activités routinières et qu'il soit au contraire beaucoup plus rare dans les sphères de l'innovation, par exemple, dans l'activité syndicale et les mobilisations politiques.

opresión  
general

opresión  
de la natu-  
raleza

Cette interprétation peut paraître pessimiste. J'affirme seulement que si on laisse les choses suivre leur cours, la religiosité de ce paysan tend à remplir ce rôle. Mais je ne nie pas qu'elle puisse aussi remplir un rôle contraire, libérateur, si on ne laisse *pas* les choses suivre leur cours et si les agents de pastorale, qu'ils viennent de la communauté ou non, impriment des contenus nouveaux à cette symbolique. Comme dans le cas des contes que j'ai signalé plus haut, un même symbole est susceptible d'être utilisé en des sens divers.

#### ATTITUDES DE L'ÉGLISE "PASTORALE" DANS LE MONDE AYMARA

Étant donné ce qui précède, il est important de connaître les orientations concrètes qu'ont prises les agents de pastorale. Elles répondent à plusieurs schèmes, souvent contradictoires.

Le point de départ est la survivance partielle d'une Église traditionnelle qui descend directement de l'Église coloniale et qui est liée aux intérêts des groupes qui détiennent le pouvoir. Jusqu'à il y a une trentaine d'années, il était typique en Bolivie de dire que les trois exploités de l'Indien étaient le juge, l'adjoint du maire et le curé. Vécue peut-être dans le dos de ce curé, la religiosité populaire du paysan était un reflet de cette même situation, y compris dans ses éléments d'origine non coloniale.

Parmi les nouveaux secteurs de l'Église qui remettent le plus en question cette situation, et qui déploient dans la ligne que nous avons appelée "pastorale" (par opposition à celle que nous appelons "promotionnelle" et qui est plus sécularisée), l'attitude la plus courante est de méconnaître et parfois de rejeter les coutumes traditionnelles et, par contre, de favoriser des innovations même au niveau symbolique. Le fait que la majorité des prêtres et des religieuses soit d'origine étrangère rend cette tendance encore plus facile: ils tendent à transposer au niveau local le genre d'expériences et de réalisations qui leur est apparu le plus approprié pendant les nombreuses années vécues ailleurs. En outre, comme ils proviennent de lieux très différents, leurs perspectives préférées seront également très variées: charismatiques, politisées, *desarrollistas*, biblistes, groupes de base, etc., selon les cas. Le contrepoids de cette attitude au sein de la religiosité populaire consiste en ce que se multiplient des groupes d'évangélistes protestants ou de catéchètes catholiques qui considèrent comme leur principale tâche de se libérer des "coutumes anciennes". Dans les faits, cette libération consiste souvent à abandonner des signes anciens (qui fréquemment connotaient des contenus aliénants et récupérateurs) pour les remplacer par des signes plus "modernes", mais dont les contenus sont parfois aussi aliénants. Peut-être échange-t-on l'offrande à la Pachamama (Mère Terre) pour un livre de chant ou une Bible, mais dans les deux cas on en attend un effet aussi automatique sur la récolte.

L'un des efforts les plus intéressants en ce domaine a été le mouvement de l'Église aymara. Comme antécédent il y avait eu l'orientation des missionnaires protestants qui, au moins, donnaient une certaine importance à la langue aymara et à la formation de pasteurs autochtones, même si dans tous les autres do-



maines ils étaient iconoclastes et opposés aux pratiques traditionnelles, en plus d'être tout à fait étrangers à la problématique sociale de la paysannerie. Dans les années 70, à la suite de cours de l'Institut de Pastorale Latinoaméricaine (IPLA), un groupe de prêtres et de religieuses travaillant sur les hauts plateaux aymaras de Bolivie et du Pérou mirent en marche un mouvement semblable, mais avec des objectifs plus ambitieux. On découvrait la valeur de la culture aymara et on cherchait la manière de développer une Église réellement autochtone non seulement quant à la langue, mais aussi quant à la liturgie, aux priorités pastorales et, surtout, à la formation de communautés locales avec leurs propres ministres. Un vaste programme de formation de catéchètes et de diacres mariés aymaras prit forme dans l'Église catholique. Il y eut des rencontres de masses en différents endroits et même au niveau de toute la nation aymara de Bolivie et du Pérou. Il y eut une grande diffusion de chants religieux aux rythmes populaires aymaras, composés par des paysans aymaras. Jouissant d'une grande cote d'écoute, les postes de radio de l'Église donnèrent une ample couverture au mouvement, aussi bien dans la partie bolivienne que dans la péruvienne. En d'autres termes, on utilisa plusieurs des canaux de communication que, dans le chapitre antérieur, nous avons considérés comme privilégiés.

Le mouvement dépassa les limites de l'Église catholique. Dans l'Église méthodiste, il se produisit un mouvement comparable qui se fit sentir même au niveau des structures, au point d'en arriver à déplacer la direction anglo-saxonne et créole. L'évêque méthodiste actuel est d'origine aymara. Il y eut aussi, à un moment donné, un groupe issu du mouvement catholique, qui radicalisa l'orientation au point de vouloir restaurer une religiosité complètement aymara, à l'exclusion de toute référence au christianisme occidental, parce qu'on y considérait que tout ce qui est blanc et étranger était oppresseur et aliénant. Mais il s'agissait surtout d'actions spontanées, plutôt que d'un mouvement articulé. Certains de leurs instigateurs sont maintenant intégrés dans une ligne pastorale relativement "orthodoxe". Dans un certain sens, tout ce mouvement rénovateur est encore présent aujourd'hui et a laissé son empreinte dans toute l'Église aymara. Mais il n'a pas produit la transformation profonde qu'on aurait pu en attendre. En trop d'endroits il s'est essouffé, ou il a été récupéré par les systèmes, où

il a même reculé. De façon générale, nous devons affirmer qu'il n'a pas réussi à dépasser le domaine ecclésiastique et qu'il n'a pas pris tout à fait dans la paysannerie. Il s'en est tenu très souvent au niveau ritualiste et à l'intérieur du petit groupe qui participe au culte, sans en arriver à intégrer les préoccupations du peuple. Ces dernières se sont exprimées plutôt dans d'autres mouvements séculiers tel que le Tupaj Katari.

Les causes principales de cette déficience me paraissent être les suivantes:

- 1) On a travaillé plus avec les "catéchètes" qu'avec les communautés. Les catéchètes devenaient, dans un certain sens, les secrétaires du curé ou de la religieuse, selon un style de dépendance pas très éloigné de celui qui existait traditionnellement. Les catéchètes eux-mêmes établissaient avec les curés des relations comparables à celles qui existent entre filleuls et parains, dans le cadre du système traditionnel du *compadrazgo*, et ils cherchaient leur promotion personnelle plus que leur insertion dans la communauté.
- 2) Les leaders du mouvement, aussi bien les étrangers que les catéchètes et les diacres de la communauté, ne sont pas arrivés à comprendre la relation très étroite qui existe entre le domaine religieux et toute la problématique socio-économique de la communauté. Ou bien, dans l'hypothèse où ils l'ont comprise, ils ont eu peur d'en assumer toutes les conséquences, et à cause de cela ils se sont maintenus dans la sphère rituelle, se contentant de références verbales à un engagement social.
- 3) Les divisions qui existent à la campagne entre diverses dénominations chrétiennes, dont plusieurs réduisent l'activité religieuse au simple domaine rituel, poussèrent, en plusieurs endroits, à réduire l'activité à des compétitions entre "catéchètes" et "frères séparés".
- 4) À la base de ce qu'on vient de décrire, il y a la tendance qu'ont de nombreuses expressions spontanées des opprimés à faire passer les problèmes dans le champ des rites religieux: puisqu'ils ne réussissent pas à régler leurs problèmes, du moins ils les subliment au plan rituel.

Cette dernière ligne est prépondérante. Mais nous ne devons pas oublier la participation de cette Église aymara au mouvement de libération des paysans. Déjà nous avons vu qu'un évêque présida une des principales assemblées du mouvement Tupaj Katari à Ayo Ayo et qu'il insista sur le droit à l'organisation. Lorsque, en 1979, les paysans établirent les blocus comme signes de protestation, les principales voix qui appuyèrent ces actions ne vinrent pas des partis politiques, mais bien des groupes de l'Église aymara. Les principaux dirigeants de l'Église méthodiste aymara se sont bien intégrés dans les problèmes et les activités du mouvement Tupaj Katari et ils ont eu des attitudes courageuses dans des moments de conflit. Au niveau local, des catéchètes, des diacres et des pasteurs évangéliques ont participé très activement aux tâches de leurs communautés et qui ont même rempli des rôles de premier plan dans la lutte en vue de résoudre leurs problèmes. Cependant, malgré tous ces points acquis et en dépit d'un indéniable désir d'être à côté des paysans, on ne saurait dire sans plus qu'il existe une pleine intégration entre l'orientation "pastorale" de cette Église aymara et l'orientation "promotionnelle" d'un autre secteur de l'Église et des groupes populaires de base. Ce sont des lignes qui établissent des relations, mais elles sont encore trop parallèles.

Une analyse de l'usage des symboles religieux par cette Église aymara "pastorale" va aider à faire comprendre mon affirmation.

L'innovation la plus fréquente s'en tient à un niveau relativement superficiel et consiste en l'adoption de signes déterminés à caractère plutôt local, par exemple l'utilisation du poncho et du qeru des paysans à la place de la chasuble et du calice pour la célébration de la messe, ou même l'inclusion d'un repas de style communautaire comme rite final d'une célébration. Mais même dans cette ligne cérémonielle, on a peur d'aller trop loin, pour ne pas introduire d'éléments hétérodoxes ou polythéistes. Ainsi, on évitera des allusions au vaste panthéon tellurique des Andes (selon lequel de nombreux accidents naturels sont personnifiés par des divinités secondaires), sans se rendre compte que les saints et les symboles catholiques jouent un rôle semblable. La Vierge Marie, par exemple, n'est très souvent qu'un autre nom de la Pacha Mama ou Mère Terre; saint Jacques l'Apôtre ou saint Gabriel sont des



personnifications de l'éclair; et les "calvaires", au sommet des montagnes, ont plus de lien avec *Achachila* (le grand-père ancestral) qu'avec la crucifixion.

De fait, même au niveau superficiel de l'acceptation de la symbolique religieuse populaire aymara, le problème est beaucoup plus complexe.

D'une part, si on doit considérer comme certaine la prémisse que j'établissais au début, à savoir que, pour le paysan, ce qui est colonial et ce qui est occidental forment une unité, et si les deux éléments sont interprétés dans le même schème mental, alors les deux attitudes logiques seront ou bien de tout rejeter tout de suite, y compris le "chrétien", parce que le contenu n'est pas orthodoxe, ou bien de tout accepter en principe (y compris tout ce qui est "andin"), essayant ensuite de lui ajouter de nouvelles références qui soient plus libératrices. Pour des raisons aussi bien psychologiques que pédagogiques et théologiques, seule la seconde position semble acceptable. L'incarnation ne s'est pas réalisée seulement dans la culture juive ou grecque. Les *semina Verbi* se trouvent partout. En principe, les théologiens du mouvement de l'Église aymara acceptent cette seconde position et désignent tout cet ensemble de traditions locales comme l'"Ancien Testament aymara", qui ne doit pas être ignoré, mais tout simplement conduit à sa plénitude avec le Nouveau Testament.

Mais il y a une nouvelle complication. Comme nous le disions au début, la culture des Aymaras actuels est une version opprimée et adaptée aux intérêts des groupes dominants à l'intérieur d'une société qui dépasse les deux groupes constituants. Dans un tel contexte, l'Aymara se meut toujours davantage dans une ambiance bi-culturelle. Et cette ambiance doit se refléter notamment dans ses rites et ses symboles religieux. Son Église locale et son culte doivent au plus haut point être enracinés dans la façon d'être locale, mais sans perdre de vue la relation de ce monde local avec le reste. Ils doivent être Aymaras, mais Aymaras d'aujourd'hui et de demain, et donc ouverts à une relation pluri-culturelle à l'intérieur d'une société en changement. Comme le dit l'évêque brésilien Pedro Casaldàliga, l'universalité de l'Église s'exprime toujours dans un dialecte local. Mais, en même temps, ces divers dialectes locaux doivent être mutuellement compréhensibles et enri-

chissants. Ce dernier point n'a peut-être pas été suffisamment compris par l'Église aymara.

#### SYMBOLIQUE RELIGIEUSE ET LIBÉRATION

Nous entrons ainsi dans l'aspect le plus profond du problème qui nous intéresse. Si ces expressions religieuses de l'Église aymara doivent être pleinement "incarnées" dans les particularités locales et ouvertes au contexte plus large où elles s'insèrent, alors il faut tenir compte avant tout des racines et des causes de ces particularités, tout comme des chemins pour que le Royaume se réalise en elles. C'est dire qu'il faut tenir compte de la situation d'oppression qui explique la situation aymara actuelle et chercher les moyens pour que la symbolique religieuse locale aymara aide à dynamiser la lutte de libération de ce peuple.

Mais nous devons reconnaître que sur ce point, en Bolivie, nous en sommes encore aux langes. La promotion et la mobilisation vont d'un côté, et l'Église pastorale continue à aller, jusqu'à un certain point, de l'autre. Même quand les pasteurs se préoccupent de promotion, c'est habituellement pour eux une activité parallèle, sans une véritable et pleine intégration. Le Nicaragua a réussi à intégrer les deux éléments dans des expériences comme celle de Solentiname. En Bolivie, par contre, il n'existe que le Manifeste de Tiwanaku, mais pas l'Évangile de Tiwanaku. Dans ce manifeste il y a sans doute beaucoup de choses qui relèvent de l'esprit évangélique; mais les célébrations religieuses n'ont pas su intégrer et exprimer de façon vécue cet élément libérateur, et elles n'ont pas su non plus l'exprimer de façon consistante, capable d'attirer et de mobiliser.

Cette dichotomie serait plus explicable si elle se présentait comme conséquence d'un engagement trop limité des pasteurs. Mais souvent elle existe même chez des pasteurs qui se sentent engagés et chez des missionnaires qui se sont imposés une vie très sacrifiée pour servir les paysans aymaras. Dans de tels cas, qu'est-ce qui empêche une plus grande intégration? Je crois que la raison fondamentale est une déformation professionnelle. Ces pasteurs ont reçu une formation très intense dans le domaine du "religieux", mais ce sont des analphabètes dans le domaine de la li-

bération, et ils se contentent, en conséquence, d'exprimer leurs bons vœux dans ce dernier domaine.

Une seconde raison, liée à celle qui précède, consiste en ce que même leur formation religieuse a été présentée dans une conceptualisation et une symbolique occidentales. Et ils se sentent pratiquement dans l'obligation d'utiliser cette même méthode pour transmettre le message religieux, y compris pour en exprimer les éléments libérateurs. Autrefois on se servait même du latin pour évangéliser les Indiens de ce continent. Ce fut un grand progrès que de dépasser cet intermédiaire et de retourner aux sources de la Bible. Mais pourquoi l'évangélisation et la pastorale indigènes doivent-elles utiliser la médiation du Moyen-Orient et du premier siècle pour que cet Indigène parvienne à comprendre la Parole de Dieu et la Bonne Nouvelle libératrice de l'Évangile? Pourquoi partir de ce lointain Moïse pour introduire le thème de la libération, quand ce thème est déjà très vivant dans la lutte du peuple aymara et dans ses organisations populaires?

De nouveaux progrès se sont faits. On utilise maintenant les langues locales et les célébrations ont une certaine "saveur" locale. Mais il ne s'agit encore que de vernis.

Le chemin adéquat devrait se faire à l'envers. Le point de départ devrait être la réalité locale dans toutes ses dimensions: la langue, les coutumes, les célébrations, les tâches et routines quotidiennes, et, surtout, les problèmes et les angoisses, les aspirations et les luttes locales et régionales. Tout cela sans nécessité d'aucune médiation. Et tout cela acquiert un nouveau dynamisme quand on lui insuffle l'esprit fécondant de l'Évangile, c'est-à-dire les valeurs de fraternité, de solidarité, de lutte libératrice, la sécurité et l'espérance que la victoire finale est déjà une réalité depuis la mort et la résurrection du Christ, le Dieu-Homme.

traduit par André LEBLANC, p.m.é.

*Centro de Investigacion y  
Promocion del Campesinado, La Paz, Bolivia.*



