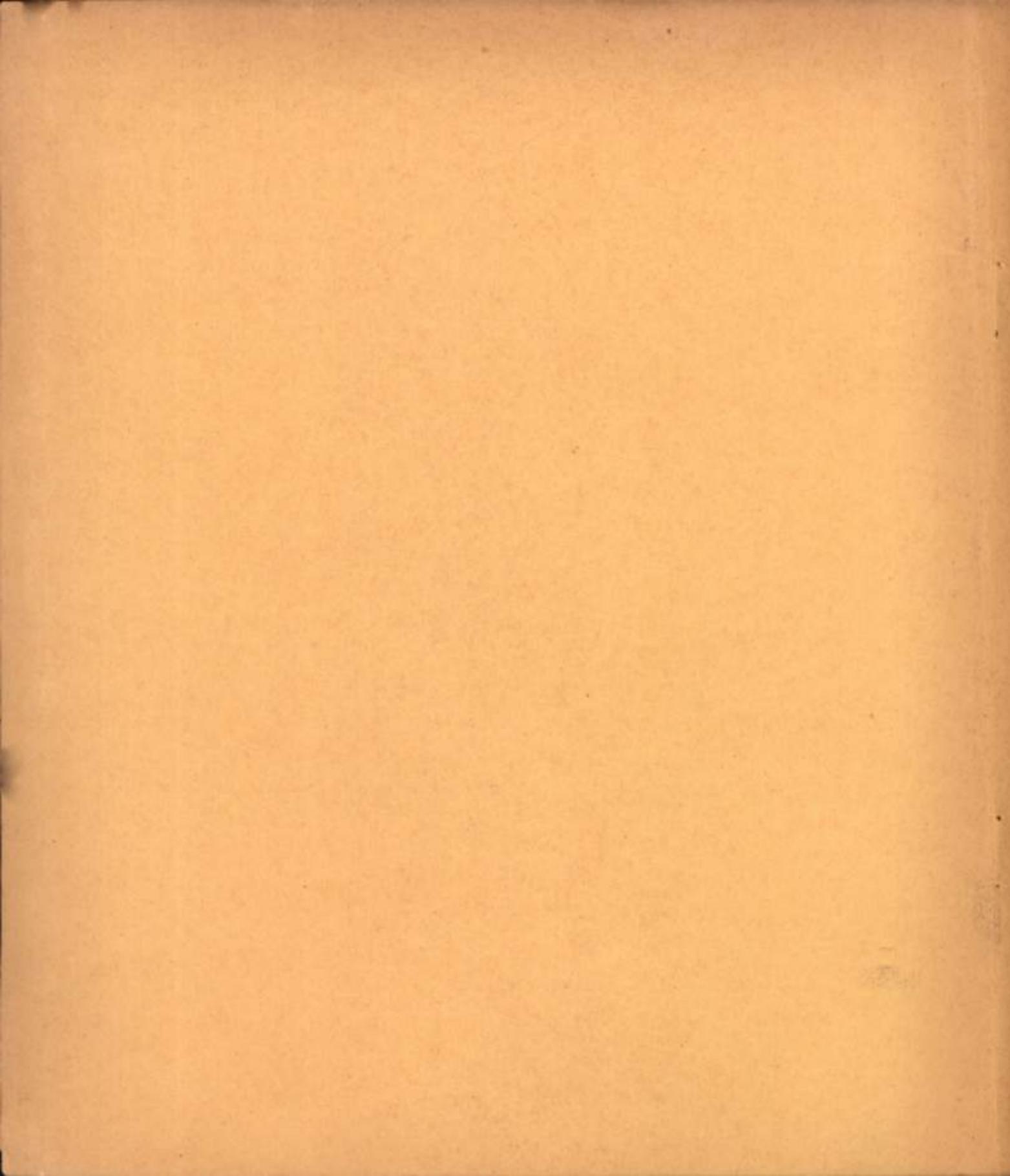


LYANDUJ

éducation politique

une expérience au Pérou





introduction

Le Document IDAC no. 4 est un rapport et une réflexion critique sur une expérience d'éducation politique. Cette expérience, qui a été vécue par un nouveau membre de l'équipe IDAC, s'est déroulée pendant trois ans dans un pays du "Tiers-Monde" (le Pérou) et, à l'intérieur de ce pays, dans le contexte d'un peuple marqué par la domination culturelle (les Indiens Aymaras).

En présentant cette expérience, notre but n'est pas de proposer un modèle schématique ou simplifié. Il serait naturellement naïf de prétendre transposer de façon mécanique une expérience spécifique à des contextes socio-culturels radicalement différents. Nous croyons, toutefois, que les leçons tirées de ce processus d'éducation politique peuvent intéresser ceux qui essaient d'utiliser la conscientisation comme instrument libérateur dans la dynamique du changement social.

En effet, l'analyse du travail réalisé auprès du peuple Aymara au Pérou illustre, de façon concrète, toute une série de réflexions faites dans notre Document IDAC no. 2 à propos de l'"aide" au "Tiers-Monde". En particulier, le récit de l'expérience fait ressortir peu à peu les complexités socio-politiques d'une société dépendante et dominée, et la difficulté d'infléchir ce processus de domination culturelle dans un peuple marqué par des siècles d'oppression, de manipulation et de marginalisation.

D'un point de vue méthodologique,

l'expérience qu'on va décrire nous donnera un deuxième exemple pratique du rôle de l'observateur militant, le premier ayant été le rapport publié dans le Document IDAC no. 3 sur l'expérience vécue par deux membres de notre équipe dans le contexte de la lutte pour la libération de la femme. Dans son engagement auprès des Indiens Aymaras, l'auteur du récit a eu pour but de faire avancer la lutte du groupe social avec lequel il travaillait. A travers, l'action et la recherche, en améliorant la connaissance et en contribuant au changement, il a favorisé la compréhension du processus social dans sa réalité vivante par le groupe qui était en train de le vivre.

Finalement, nous estimons que la réflexion critique sur les questions soulevées par l'expérience au Pérou, aussi bien que l'analyse des efforts entrepris pour surmonter ces difficultés, peuvent offrir des indications et des suggestions valables à ceux qui, dans d'autres contextes et réalités, sont aussi engagés dans la lutte pour la libération.

CONTEXTE HISTORIQUE

Pour le peuple Aymara, l'histoire du Pérou depuis la conquête espagnole est l'histoire de son asservissement par des dominateurs étrangers. Ce processus commence par la destruction systématique de ses institutions politiques, économiques et religieuses à la suite de l'implantation du système colonial espagnol. Au XVIème siècle, la croissance économique de l'Empire espagnol dépend de l'exploitation des ressources minières et agricoles en provenance du Nouveau Monde. Les Indiens sont alors chassés de leurs terres et forcés de se concentrer dans certaines régions, où les Conquistadores peuvent les utiliser comme main d'oeuvre servile dans les mines et les plantations. Cette désorganisation de leur mode de vie socio-économique s'accompagne, et est renforcée par l'imposition, par les prêtres catholiques, d'un Dieu autoritaire et oppressif, complètement étranger à la cosmologie indienne.

Pendant trois siècles, les Amériques sont pillées et exploitées, tandis que l'Ancien Monde devient toujours plus riche et prospère. Progressivement, les besoins de l'Administration coloniale engendrent une multiplication des institutions politiques et économiques dans le Nouveau Monde. L'intensification-même du processus d'exploitation par la métropole aboutit graduellement à la formation, dans chaque colonie, d'une classe sociale composée de propriétaires fonciers, de propriétaires de mines et de commerçants qu'on appellera criollos - blancs de descendance espagnole, mais nés dans les colonies.

Au début du XIXème siècle, cette bourgeoisie créole contrôle déjà les principales sources de richesse,

tandis que le gouvernement est toujours aux mains des représentants de la monarchie espagnole. Cette contradiction entre le pouvoir économique, détenu par les criollos, et le pouvoir politique, monopolisé par les Espagnols, est à la base du processus qui débouche sur l'indépendance, non seulement du Pérou, mais de l'ensemble des colonies latino-américaines. Le conflit d'intérêt entre les deux groupes s'est polarisé autour de la question de la liberté de commerce : tandis que la bourgeoisie créole souhaitait un libre commerce avec toutes les nations, notamment avec les puissances capitalistes en expansion (Angleterre et France), l'Espagne décadente essayait à tout prix de préserver son monopole de commerce avec les colonies.

Si l'indépendance politique du Pérou consolide la position hégémonique des criollos, elle ne change en rien l'oppression ressentie par la population indienne. La seule participation de celle-ci dans les "guerres de libération" est de fournir les soldats, qui, sous le commandement des officiers criollos, vont battre les armées espagnoles.

D'autre part, l'indépendance vis à vis de l'Espagne et la formation d'une République péruvienne ne signifient pas la création d'une économie nationale dynamique. L'activité économique fondamentale reste la production agricole dans de larges haciendas appartenant aux propriétaires terriens criollos, ayant pour but la satisfaction du marché européen. Ce n'est qu'à travers la surexploitation de la main d'oeuvre indigène que cette économie dépendante de l'extérieur réussit à se développer.

Au début du XXème siècle, la découverte des gisements de nitrate au Sud du Pérou et du guano, excrément d'oiseau utilisé comme fertilisant, trouvé dans les îles de la côte du Pacifique, attire des capitaux anglais. En peu de temps, les capitalistes anglais contrôlaient non seulement l'extraction du nitrate et du guano, mais aussi le secteur bancaire, les compagnies de commerce international et de larges secteurs de l'administration publique.

Encore une fois, cette aggravation de la dépendance externe représente une intensification de l'exploitation des populations indigènes. Dans la mesure où les criollos contrôlaient les institutions politiques et juridiques internes, les Indiens n'avaient aucun moyen pour se défendre contre le vol de leurs terres, la confiscation de leurs animaux et leur réduction à la situation de travailleurs semi-esclaves dans les mines et plantations.

A partir de la Première guerre mondiale, la nouvelle puissance capitaliste ascendante, les Etats-Unis, prend progressivement le relai des Anglais dans l'exploitation des richesses péruviennes. Le Pérou représentait pour les Etats-Unis de vastes ressources minières et pétrolières, un réservoir virtuellement illimité de main d'oeuvre bon marché et un marché consommateur interne pour les produits manufacturés exportés de la métropole. Mais la présence américaine dépassait de loin la seule sphère économique. Des institutions éducationnelles privées, souvent financées par des ordres religieux américains, se consacrent à façonner une nouvelle élite péruvienne. Sous la couverture de l'Alliance pour le Progrès, les programmes d'"aide" nord-américains complètent et appuient l'expansion des capitaux privés américains. Finalement, les moyens de

communication de masse imposent aux populations urbaines les modèles de consommation et le mode de vie nord-américain, en bouclant ce cercle vicieux de domination économique et de conditionnement culturel.

A la fin des années soixante, le Pérou présente toujours les caractéristiques essentielles d'un pays sous-développé : dépendance externe, d'une part ; déséquilibre et domination interne, d'autre part. En effet, au sein même de la société péruvienne, trois formes d'organisation économique et sociale coexistent :

- un petit secteur tourné vers l'exportation de matières premières et de biens alimentaires vers les pays industrialisés, contrôlé directement par des entreprises américaines et qui constituent de véritables "enclaves" étrangères dans le territoire national ;
- un immense secteur agricole, tourné vers l'économie de subsistance (c'est-à-dire la production des aliments nécessaires pour nourrir la population du pays), contrôlé par une oligarchie de grands propriétaires terriens ;
- un secteur industriel en expansion, lié à la production pour le marché intérieur de biens de consommation auparavant importés et contrôlé par des capitaux étrangers, en association avec une bourgeoisie nationale.

L'esquisse de cette toile de fond est nécessaire pour saisir le sens de la prise du pouvoir par les Forces Armées en 1968 et la portée du projet que les militaires veulent imposer à la société péruvienne. En effet, la "révolution nationaliste et populaire" des militaires péruviens, visant à construire une "société qui ne sera ni capitaliste, ni communiste", se fonde sur trois

points principaux :

- éliminer le contrôle étranger sur les "enclaves" agro-miniers, qui passent au contrôle de l'Etat ;
- briser le pouvoir de l'oligarchie terrienne à travers l'exécution d'une réforme agraire, qui partage la terre entre des coopératives paysannes, administrées par l'Etat ;
- développer une industrie nationale, en faisant appel à des investisseurs étrangers et en forçant un transfert de capitaux de la campagne vers la ville.

Même s'il est encore trop tôt pour porter un jugement définitif sur l'expérience péruvienne il est indéniable qu'un processus de modernisation économique est en cours et que de profondes réformes de la structure sociale ont été réalisées. Toutefois, le fait que ces réformes sont imposées d'en haut, la réaction de crainte du gouvernement face à toute forme spontanée de mobilisation populaire et le souci de consolider une bourgeoisie industrielle associée aux intérêts étrangers laissent ouverte la question de savoir si ce processus de modernisation n'est tout simplement pas en train de recréer, sur des bases nouvelles, le cadre toujours défini par les rapports de production capitalistes, sans vraiment briser ni les liens de dépendance externe, ni les rapports de domination interne.

DOMINATION CULTURELLE

Quand nous utilisons l'expression domination culturelle, nous faisons référence au processus par lequel le comportement idéologique et le style de vie d'un groupe s'imposent et conditionnent ceux d'un autre groupe. La domination culturelle des pays qui composent aujourd'hui l'Amérique latine est le résultat de leur intégration

dans le système capitaliste mondial. Cette intégration, à son tour, est une conséquence de la soumission des populations indiennes aux Conquistadores espagnols. Ceux-ci ont trouvé au Pérou une civilisation autochtone hautement développée. Toutefois, le simple fait que les Incas ne connaissaient pas la poudre les a rendus militairement plus faibles que les Espagnols. Leur défaite militaire ne peut nullement être interprétée comme une infériorité culturelle, comme le font si souvent des scientifiques sociaux, soucieux de prouver leur propre "supériorité culturelle".

La conquête représente ainsi pour les Espagnols le droit au pillage des richesses des civilisations indiennes, tandis que pour les Indiens elle signifie leur réduction à un statut d'objets d'exploitation. La simple incorporation des populations indiennes au système capitaliste en expansion ne suffisait pas. Pour qu'elles deviennent fonctionnelles et "productives" du point de vue de ce système, il fallait changer non seulement leur rôle économique dans la société, mais aussi l'ensemble de leur système de valeurs et leur vision du monde. Les colonisateurs imposent une nouvelle religion et de nouveaux modèles de comportement. Tout cela conduit à une désarticulation totale des institutions politiques, économiques et sociales qui régissaient la société indienne.

Dès lors, l'Indien péruvien partage le sort de tous les peuples dominés, dont le destin ne lui appartient plus, mais est déterminé par le colonisateur, selon les intérêts de la métropole. Les besoins originaux du colonisé tendent, d'ailleurs progressivement à disparaître et à

être remplacés par les besoins créés par le nouveau modèle dominant, imposé par le colonisateur.

C'est par ce processus-là qu'une culture dominée intériorise peu à peu les valeurs d'une culture dominante et que la culture de la nation du Tiers-Monde devient une culture dépendante. Cette culture dépendante, simple caricature de la culture capitaliste dominante, est toujours structurée pour servir fonctionnellement les besoins du système capitaliste imposé. En effet à travers la création et la manipulation d'institutions contrôlées par lui dans la nation du Tiers-Monde, la puissance capitaliste externe assure sa présence constante à l'intérieur de la nation dépendante.

Toutefois, cette caricature de la culture capitaliste métropolitaine - cette culture dépendante - est, en même temps, la culture dominante à l'intérieur de cette nation du Tiers-Monde qu'est le Pérou. C'est par le biais de cette culture dominante, cette imitation historique de la métropole elle-même, que l'empreinte de la puissance capitaliste externe se fait sentir sur les populations du Pérou.

Cette culture à la fois dépendante de l'extérieur et dominante à l'intérieur du pays du Tiers-Monde n'est pas, toutefois, homogène. En reproduisant à peu près le modèle importé de la métropole capitaliste, deux groupes fondamentaux sont représentés à l'intérieur de la culture dominante. Au Pérou comme dans d'autres pays du Tiers-Monde, ces groupes sont définis par leur rapport avec les moyens de production à l'intérieur du pays et par leur rapport avec les puissances capitalistes externes. - le premier groupe, qu'on pourrait appeler l'élite capitaliste, se compose des capitalistes industriels et, à un

moindre degré, des capitalistes agraires, pour la plupart descendants des colonisateurs espagnols. Souvent propriétaires des moyens de production à l'intérieur du pays, quand cette élite est confrontée à des options en ce qui concerne les politiques de développement national, elle tend à privilégier les valeurs liées à la croissance du modèle capitaliste. En effet, leur survie en tant qu'élite à l'intérieur de la nation du Tiers-Monde dépend de son étroite association avec la métropole capitaliste : - le deuxième groupe comprend la classe moyenne et le prolétariat, dans la grande majorité des paysans chassés de leurs terres et forcés d'émigrer vers les villes. Ce groupe ne possède aucun contrôle direct ou organique sur les moyens de production. L'intériorisation par ce groupe des valeurs capitalistes est le résultat de sa soumission aux conditionnements culturels transmis par les moyens de communication et à une éducation institutionnalisée, qui ne font que diffuser les valeurs capitalistes. Les membres de la classe moyenne et du prolétariat n'ont pas de rapport direct avec les nations capitalistes externes et, au contraire de l'élite, n'auraient qu'à gagner avec la rupture des liens de dépendance entre la nation du Tiers-Monde et les métropoles capitalistes.

Soit en tant qu'exploiteurs, soit en tant qu'exploités, ces deux groupes-là composent une unité culturelle engendrée par les besoins d'un système capitaliste mondial.

Les cultures dominées se trouvent dans une position opposée, mais non pas isolée, par rapport à la société capitaliste dominante. Comme on l'a déjà mentionné plus haut, depuis l'implantation des structures colonia-

les au Pérou, il y a environ quatre siècles et demi, la culture dominante a imposé un système économique exploitatif sur les populations indiennes. Aujourd'hui plus que jamais, les facteurs politiques et économiques liés au processus d'industrialisation provoquent des changements profonds et rapides dans les cultures dominées. Prises dans les engrenages d'une société en voie d'industrialisation, il est de plus en plus difficile pour un groupe dominé de préserver son identité culturelle. En effet, ces groupes tendent à perdre conscience de la spécificité de leur culture et à rejeter leur propre héritage comme inférieur à celui qui les domine. L'intégration à la culture capitaliste implique nécessairement l'abandon du style de vie précédent et la recherche difficile d'une nouvelle identité.

Il n'est pas difficile de situer les Indiens Aymaras dans ce contexte. Ils ont souffert l'exploitation de leurs seigneurs blancs depuis l'arrivée des Espagnols au XVIème siècle. Leur communisme agraire primitif a été anéanti. Les institutions politiques et sociales aymaras existent seulement d'un point de vue formel, mais elles n'ont pratiquement plus d'influence sur la vie quotidienne. La médecine et la religion Aymaras sont maintenant davantage folkloriques qu'une alternative aux pratiques médicales occidentales.

Aujourd'hui les Aymaras sont réduits à l'état de paysans marginaux qui vivent dans l'extrême Sud du Pérou. La base de l'économie Aymara est tellement précaire que même l'agriculture de subsistance devient impossible. Un nombre croissant d'hommes et de femmes sont obligés de chercher du travail dans les mines, les usines et les ports, et en quittant leurs communautés agraires traditionnelles pour travailler ailleurs

les Aymaras sont en train de passer de l'état de membres d'une culture dominée à l'état de membres du prolétariat et du sous-prolétariat. Ils deviennent des salariés et des consommateurs de la société capitaliste. Bien qu'on puisse toujours dire que la culture Aymara existe encore, les tendances économiques et politiques dominantes au Pérou font croire qu'une telle culture ne survivra pas longtemps.

l'expérience

Ce qui suit est le rapport d'une expérience d'éducation politique réalisée avec les Indiens Aymaras. Nous avons essayé de la raconter fidèlement, mais cela est plus difficile qu'il ne paraît. Du moment où l'on retire cette expérience du contexte des Andes et on essaie de la réduire à une forme écrite, nous sommes confrontés à trois problèmes principaux :

- d'abord, les modèles occidentaux de pensée qu'on utilise pour décrire l'expérience ne sont pas les modèles de pensée des Indiens ;
- deuxièmement, il est pratiquement impossible d'échapper aux concepts occidentaux de "réussite" ou "résultats", en racontant ou en écoutant le récit. Ces concepts sont étrangers au contexte où les événements ont eu lieu ;
- troisièmement, le fait que l'histoire peut être lue d'un seul coup donne l'impression d'un développement rapide ou d'une progression bien planifiée et organisée. Tel n'a pas été le cas. Ce n'est que maintenant, ayant mis une certaine "distance" entre nous-mêmes et l'expérience, que nous pouvons percevoir l'unité des événements.

A travers toute l'expérience, la nature de notre rôle parmi les Aymaras a toujours été ouverte à la mise en question. Nous justifions notre propre présence auprès des Indiens selon le pré-supposé que nous étions capables de saisir la situation macro socio-culturelle des Aymaras mieux qu'eux-mêmes. Cette présupposition douteuse se fondait dans notre croyance égocentrique

que seulement nous, possédions les instruments de l'analyse sociologique nécessaires pour comprendre la société capitaliste et la relation entre celle-ci et les Aymaras. Nous pensions qu'en partageant notre connaissance avec les Aymaras, des alternatives de développement auraient pu être formulées selon les meilleurs intérêts des Aymaras.

Toutefois, le simple fait d'agir d'après ce but nous faisait imposer des valeurs occidentales. Par exemple, planification et changement social - ou disons développement, si l'on veut - sont des idées entièrement occidentales, qui n'ont pas de résonance dans la vision du monde aymara. Tandis que nous, occidentaux, avons besoin d'une perspective d'avenir pour remplir notre auto-image, les Aymaras peuvent remplir leur auto-image sans essayer de vivre dans le futur.

Dans toute cette description de l'expérience, nous utilisons nécessairement nos propres concepts de développement, en imposant nos critères à une expérience faite avec un peuple qui ne partageait pas ces mêmes critères. Malheureusement, on ne pourra pas présenter ici leur vision de ce qui s'est passé.

Une considération finale, particulièrement formulée à l'encontre de ceux qui s'impatientent de la lenteur du changement social dans les sociétés occidentales, concerne le fait

que l'expérience s'est déroulée au long de plusieurs années. Nous, de notre part, nous nous sentions à peu près suspendus dans un processus qui se déroulait au ralenti. Les Aymaras, de leur part, réagissaient comme si on les forçait à avancer trop vite. Un Aymara nous a exprimé cela en disant "un jeune lama ne peut supporter qu'une charge assez petite, mais peu à peu, au fur et à mesure que sa force augmente, il peut prendre des charges plus lourdes. Ne vous attendez pas à ce que nous soyons capables de porter trop de charges au début. Nous nous sentons très jeunes en face de ces choses-là, mais nous aussi pouvons grandir". En fin de compte, c'est nous qui avons dû nous adapter à un nouveau rythme de vie ; mais la beauté de ce rythme se perd dans notre tentative de décrire cette expérience.

Avant de nous fixer dans l'altiplano, nous avons envisagé d'entreprendre avec les Aymaras un processus éducatif de réflexion sur la réalité socio-culturelle de la région. En ce qui concerne la forme et le contenu spécifique d'un tel programme, nous n'avons pas de modèle pré-établi à imposer aux Aymaras. Nous étions d'accord qu'avant d'entreprendre toute action concrète, il serait nécessaire d'étudier avec nos camarades aymaras la nature et les causes de l'exploitation dans cette région. Nous insistions aussi pour que toute action spécifique soit proposée par les Aymaras eux-mêmes plutôt qu'être importée du dehors.

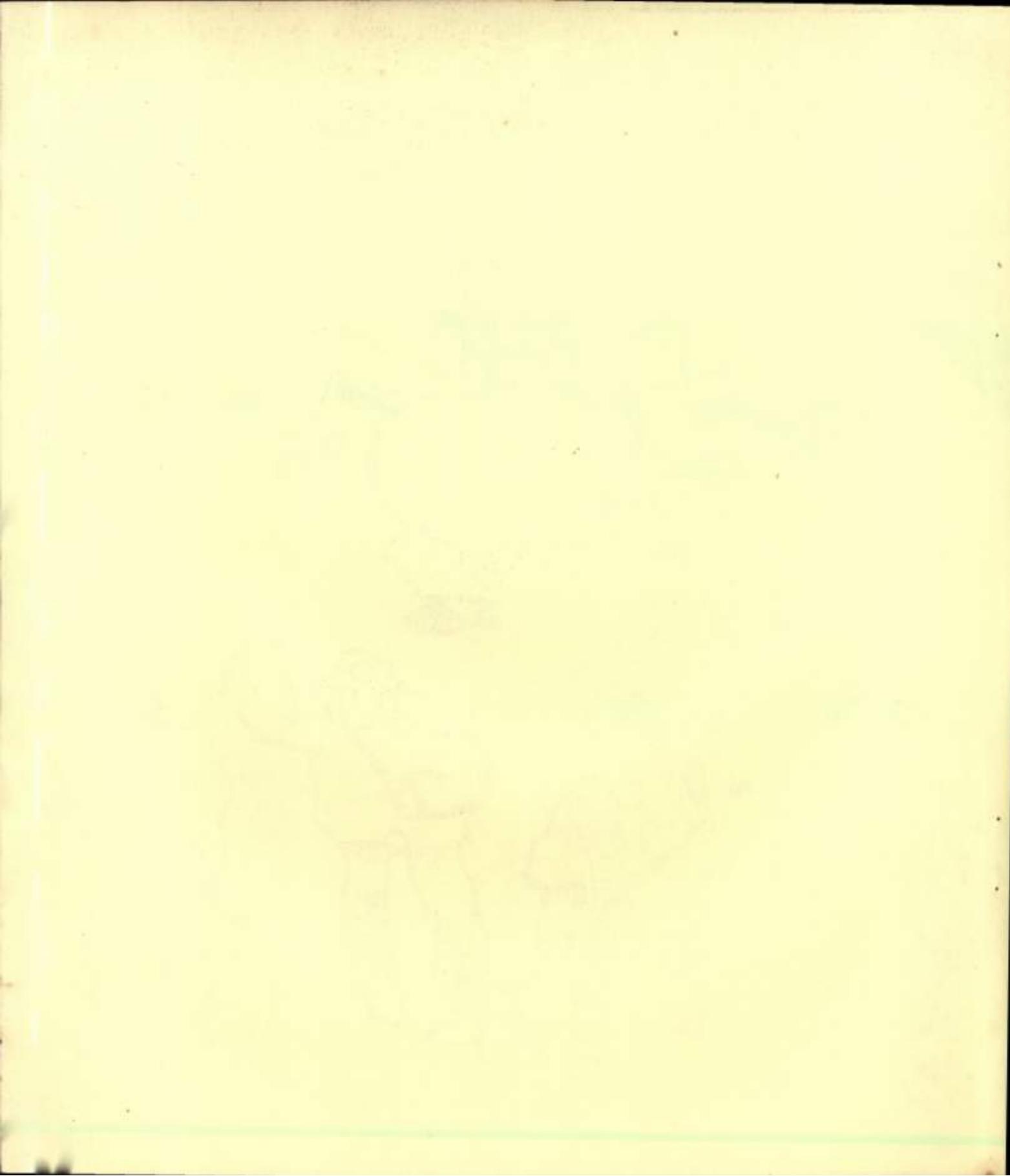
Bien que nous ayons étudié les conditions socio-économiques générales du Département de Puno et l'histoire du peuple Aymara, nous étions très peu familiarisés avec la réalité concrète de sa vie. Pour pouvoir acquérir une vision plus complète de la situation des

Aymaras dans le contexte de la société péruvienne, nous avons fait une série de voyages en plusieurs points du Département. De l'altiplano, un large haut-plateau s'étendant à 4000 mètres au-dessus de la mer, nous avons visité toutes les capitales provinciales, les régions de forêts à l'Est des Andes, et les mines dans les parties les plus hautes des montagnes. Nous avons interviewé des autorités civiles et religieuses dans le but de déterminer les plans du gouvernement pour le Département. Ensuite, nous avons participé à des réunions communales, en parlant avec des dirigeants des communautés, pour avoir leur interprétation des problèmes au niveau local et départemental. Une partie de cette période a été consacrée à obtenir plus d'informations historiques et statistiques sur la région de l'altiplano.

Une observation faite pendant nos voyages, qui nous a particulièrement frappé, concernait l'absence d'organisations politiques régionales ou locales. Il n'y avait pas une seule organisation capable de défendre les paysans contre les propriétaires terriens, les commerçants ou les autorités civiles. Malgré l'évidence de formes inhumaines d'exploitation, les Aymaras n'avaient aucun moyen de participation dans la vie politique du Département. Nous avons appris que des révoltes aymaras dans les décennies passées avaient amené le gouvernement à mettre en place des garnisons militaires dans toute la région et qu'elles restaient comme une menace permanente contre toute forme d'organisation politique.

Au fur et à mesure que notre familiarité avec le rôle géo-politique des Aymaras augmentait, nous avons pu établir une série de critères pour choisir une micro-région où nous concen-





trerions le travail. Un facteur majeur dans ce choix a été l'attitude des paysans face au changement et face à nous, des étrangers à leur communauté. Nous avons aussi cherché des communautés qui avaient fait preuve d'une certaine combativité et de confiance en elles-mêmes. Du point de vue géographique, nous nous intéressions en une région qui serait en contact direct avec des zones voisines de telle façon que notre travail pourrait s'élargir si les conditions s'en présentaient. Il était aussi important de choisir une région relativement proche des marchés régionaux et des moyens de communication. Les Aymaras émigrent chaque année pour chercher du travail ; cela nous forçait à localiser une zone où la migration annuelle n'avait pas désorganisé l'ensemble du modèle de vie. Par exemple, nous avons exclu tout le côté Est du lac Titicaca, parce que les Aymaras qui y vivent passent au moins six mois de l'année à travailler la terre dans les régions de forêt loin de là. Du point de vue démographique, une densité de population relativement élevée nous paraissait plus convenable que les régions à peuplement épars que l'on trouve dans les hauteurs des Andes.

De tous les endroits visités, une micro-région dans la périphérie du lac Titicaca satisfaisait les critères mentionnés plus haut. Environ 6000 habitants vivaient autour de trois communautés principales, entièrement consacrés à une agriculture de subsistance et à l'élevage du bétail. La sous-division et la sur-utilisation de la terre étaient en train de conduire lentement ces communautés à un point critique. Les hommes de cette région avaient eu de nombreuses expériences de travail en dehors de la zone en tant qu'ouvriers salariés ou soldats. Quoique déformées par des années de pression en provenance de la société blan-

che, plusieurs traditions culturelles survivaient encore et jouaient un rôle majeur dans la vie des communautés. Un autre aspect positif était l'acceptation prudente et critique qui nous a été réservée par des membres de la communauté.

Notre réception officielle dans la région s'est accomplie à travers des réunions tenues dans chacune des trois communautés. Dans notre présentation aux dirigeants et membres des communautés, nous avons essayé d'expliquer que le fait de venir vivre avec eux venait de notre désir de partager leurs luttes et difficultés quotidiennes. Nous n'avions nullement l'intention de leur voler leurs terres, leurs récoltes ou leurs femmes, comme tant de Blancs l'avaient fait dans le passé. Nous tenions aussi à préciser que nous n'appartenions pas à une organisation assistencialiste qui allait faire des cadeaux ou des donations, animer des petits projets ou apprendre des techniques artisanales. Notre proposition était d'offrir à la communauté l'organisation d'un programme d'éducation ouvert à tous ceux qui s'y intéressaient, et qu'un tel programme serait organisé conformément à leurs préoccupations et besoins. Nous leur avons aussi dit que nous participerions pleinement à n'importe quel projet ou programme qui résulterait d'une décision de la communauté.

Parce que nous avons des difficultés à parler en langue Aymara et parce que les Aymaras se souvenaient de mauvaises expériences passées avec les Mistis (les Blancs), nous ne nous sommes pas fait comprendre lors de notre présentation - ceci, nous ne l'apprendrons que plus tard. Toutefois, - et le livre communal en est le témoin - la communauté nous accueillait dans la région, ce qui montrait l'existence

apparente d'un intérêt de la communauté pour un programme d'éducation.

Il était clair dans nos conversations que pour pouvoir présenter un programme éducationnel, il fallait d'abord que nous puissions nous insérer complètement dans la vie de la communauté. Pour nous, il s'ensuivit une période d'investigation sur le mode de vie Aymara. Investigation ne voulait pas dire processus "neutre" par lequel on essayait de rassembler de l'information, d'organiser des données et de prouver des théories sociologiques. C'était plutôt un processus dans lequel nous nous identifions avec les Aymaras dans toutes leurs activités. Cela signifiait travailler dans les champs, faire la récolte, marcher 15 kms. à pied pour atteindre le marché le plus proche, visiter les malades avec le guérisseur local, voyager jusqu'à la capitale du Département pour faire pression sur des bureaucrates blancs pour accélérer des demandes judiciaires, se saouler dans les cérémonies de la communauté, adopter ses vêtements et manger - comme ils étaient forcés de le faire - de la nourriture sans protéines. En bref, l'enquête signifiait pour nous une acceptation de la vie et des souffrances Aymaras, et une préparation de nous-mêmes pour agir avec eux dans le but de changer leur situation d'oppression.

Pendant cette période de cinq mois, nous avons reçu une acceptation réservée de la part des membres de la communauté. Au-delà de toute notre maladresse dans le travail des champs, nos questions stupides et notre bavardage incessant, ils ont commencé à percevoir notre réel intérêt dans leur vie. Au fur et à mesure que le temps passait, ils se montraient de plus en plus disposés à s'ouvrir à nous, même anxieux de nous expliquer les complexités de leur culture. Ils ont aussi commencé à

sentir notre décision de participer à leurs luttes.

Inévitablement, plusieurs rumeurs à notre propos circulaient dans la communauté. Certains des Anciens disaient que nous étions venus pour faire des enfants blancs, pour voler la terre et pour faire disparaître les nuages pour qu'il ne pleuve plus jamais. Mais notre insistance à vivre comme ils vivaient et à travailler avec eux était la preuve constante de nos intentions réelles.

Pendant le troisième mois de l'enquête, la femme du Président de la République a fait une visite à Puno, la capitale du Département. Sur la base d'un mécontentement assez généralisé envers le gouvernement militaire, des étudiants de l'Université Technique ont déclenché des manifestations de protestation contre le gouvernement et le tourisme de la Première Dame. Dans le meilleur style militaire, la police et les soldats ont "sur-réagi" aux manifestations, en ouvrant le feu aussi bien sur les étudiants que sur la population de la ville. Six personnes sont mortes, des dizaines ont été blessées, et plusieurs ont tout simplement disparu. Pendant quelques jours le Département tout entier a été paralysé par une grève générale. En brandissant des menaces et en remplissant la ville de soldats, les autorités militaires ont brisé la résistance populaire.

D'abord, le massacre de Puno a ralenti le rythme de notre travail dans la communauté, en détournant l'intérêt vers les événements de la ville. Toutefois, nous avons vite constaté que l'incident était un point de discussion extrêmement important, car il permettait de discuter avec les Aymaras toute la structure des relations

politiques et sociales, le rôle des militaires, la nature de la ville, etc. Plusieurs discussions spontanées ont eu lieu dans les champs où nous avons discuté le potentiel politique d'organisation des paysans ou la nécessité de trouver des contacts et des bases d'appui dans certains secteurs des villes.

Une chose que nous avons découverte, dans ce processus de vie et travail en commun, concernait la forte rivalité entre les trois communautés de la région et ainsi que celle des villages plus petits à l'intérieur de chaque communauté. Nous avons identifié là un facteur important qui pourrait affaiblir toute future organisation dans la région. Voulant discuter ce phénomène de rivalité, nous avons demandé aux leaders de chacun des villages de venir à des réunions avec nous. Après quelques séances de sensibilisation "provocative", nous avons suspendu la convocation des rencontres visant à déterminer si d'autres prendraient l'initiative de continuer à les convoquer. Aucune autre séance n'a été convoquée.

Néanmoins, nous avons appris que les divisions et rivalités à l'intérieur des communautés seraient les problèmes les plus difficiles à être surmontés. L'oppression exercée par le monde extérieur sur la micro-région forçait les paysans à détourner leur hostilité et à la décharger contre leurs voisins immédiats. L'esprit de révolte des Aymaras avait été si complètement et constamment réprimé par les Mistis que les agressions avaient été intériorisées et s'exerçaient contre leur propre peuple. Avant de penser à la création d'une organisation politique il fallait trouver une issue à cette situation de fait : les Aymaras avaient tellement intériorisé un sentiment d'infériorité, par suite de la répression permanente exercée par les Mistis,

qu'ils étaient devenus incapables d'exprimer de l'hostilité envers le Blanc.

A la fin du quatrième mois de l'enquête, nous avons commencé à recevoir des critiques indirectes. Nous étions accusés de ne rien faire dans la région. Ces critiques étaient le résultat de l'expérience des Aymaras dans leurs contacts précédents avec des étrangers. Depuis les années 50, tout étranger qui pénétrait dans la région gagnait accès à la communauté moyennant soit des promesses politiques, soit des donations en nourriture venant du programme nord-américain Food for Peace. Du moment où nous ne faisions pas de donations, plusieurs paysans sont devenus de plus en plus soupçonneux.

Peu après le début de ces critiques, un groupe d'une vingtaine d'hommes est venu nous parler à propos de la formation d'une coopérative pour l'élevage de volaille. Nous avons ressenti un double objectif derrière leur proposition. D'abord, ils voulaient explorer les possibilités économiques concrètes de ce projet de coopérative. D'autre part, ils voulaient mesurer le degré de notre engagement à leur côté.

À ce point, il nous faut expliquer que la formation de coopérative est une pièce maîtresse dans toute la politique agraire du gouvernement militaire. Tout en donnant essor à un sentiment d'assistance mutuelle entre ses membres, les coopératives sont avant tout un moyen d'accumuler du capital pour être investi dans l'industrie. En plus, chaque coopérative doit nécessairement être supervisé et contrôlé par des fonctionnaires gouvernementaux.

Bien que nous ayons de fortes réserves vis-à-vis de ce projet, nous avons suggéré deux journées de discussion sur la question. Après avoir entendu la présentation du projet, nous avons commencé une discussion sur l'impact économique global d'une coopérative. La discussion a mené à une analyse du programme de coopératives du gouvernement et aux implications de s'y intégrer. Finalement, deux délégués ont été désignés pour examiner les résultats d'une entreprise similaire dans une communauté voisine.

Nous pensions que la question était réglée. Nous n'avions aucune idée sur le fait qu'à l'intérieur de la communauté une discussion fiévreuse était en train de se passer autour de la question de savoir si nous devions ou non être expulsés. Notre attitude critique pendant les discussions sur le projet de coopérative avait causé confusion et perplexité.

Nous avons souligné notre disposition à participer à tout projet qui bénéficierait à la communauté dans son ensemble, mais nous nous sommes opposés à des plans, comme par exemple celui d'une coopérative, qui aboutiraient à créer une élite économique dans la région. Nous avons remarqué que nous ne recevions plus de visites, même si tous continuaient à nous traiter avec égard. Nous n'étions même plus accueillis de la même façon lorsque nous propositions notre aide pour les travaux des champs.

Enfin, au bout de deux semaines, quelques hommes sont venus nous informer qu'ils avaient décidé que nous pouvions rester. Malgré la chance que nous avons comme étrangers d'avoir été admis dans la communauté Aymara, nous savions que notre présence serait temporaire. En outre, nous savions aussi que toute transformation à long terme viendrait

des Aymaras eux-mêmes, non des étrangers. Cela signifiait qu'une avant-garde Aymara devrait assumer la responsabilité de guider la communauté. C'est ainsi qu'au cours de l'enquête nous avons essayé de trouver des jeunes gens ayant une certaine expérience et une vision critique, susceptibles de s'intégrer à notre équipe. Ce serait eux, et non pas nous, qui porteraient l'espoir de tout travail durable.

Après le cinquième mois, un certain nombre de jeunes Aymaras ont commencé à participer au travail de l'équipe. Trois d'entr'eux venaient des alentours immédiats, quatre des villages environnants. Trois étudiants du Département d'Animation Sociale de l'Université de Puno nous ont demandé de prendre part au travail de l'équipe. Ils étaient prêts à accepter les inconvénients matériels et l'isolement qu'impliquait notre travail, et ont été intégrés à l'équipe.

La première étape de la préparation idéologique de l'équipe a consisté dans une série de discussions sur l'histoire du peuple aymara et sur la nature de la société capitaliste. La connaissance que les Aymaras eux-mêmes avaient de leur propre communauté a été le point de départ pour notre dialogue et analyse. Un autre point de discussion fut l'expérience des Aymaras dans l'armée et dans le travail aux centres urbains. La deuxième étape de ce processus de préparation a été la définition par l'équipe des éléments de base d'un programme éducatif adapté aux spécificités de la micro-région. Cela a été beaucoup plus difficile qu'on s'y attendait, car plusieurs membres de l'équipe avaient des conceptions différentes sur les contenus et les méthodes de l'éducation. Certains insistaient dans

l'utilisation de formes verticales d'enseignement, tandis que d'autres n'acceptaient que des méthodes horizontales ou dialogiques.

Dès le début, une tension s'est manifestée entre les animateurs sociaux de l'Université et les membres Aymaras de notre équipe. Les premiers, bien que parlant Aymara, avaient fréquenté l'école en ville, portaient les vêtements caractéristiques de la classe moyenne urbaine et se comportaient comme des "Blancs". Devant leur air de supériorité et leur prétention, les Aymaras se sentaient menacés.

Les tensions se sont accrues et ont rejaili sur la communauté, qui observait notre travail avec intérêt. Peu après, les leaders de la communauté nous ont demandé de renvoyer les trois étudiants parce que leur présence était considérée comme une offense à la communauté. Nous avons refusé de le faire, car nous pensions que seule la communauté elle-même était en mesure de prendre des décisions sur les allées et venues de la région. C'était leur responsabilité et non la nôtre. Cela impliquait bien sûr que la communauté ait le contrôle sur les activités que nous-mêmes, en tant qu'étrangers, menions dans la région et sur la durée de notre séjour.

Une semaine s'est passée sans que la question soit résolue. Plusieurs solutions ont été discutées. On proposa, par exemple, de se saisir du trio, de les ligoter, et les amener près du lac. L'idée était de les effrayer pour qu'ils s'en aillent, tout en évitant une confrontation personnelle sur le sujet. Les leaders, ayant exclu cette solution, ont fait circuler une pétition demandant le départ des étudiants.

La confrontation qui s'ensuivit en-

tre la communauté et les étudiants donna lieu à un échange général d'accusations, de démentis et de contre-accusations. Il était clair que les trois étudiants n'avaient pas essayé de s'identifier aux paysans Aymaras ou de dépasser leur aliénation vis-à-vis de la culture Aymara. Il est apparu également que le mécontentement de la communauté était fondé, non pas sur la liste de griefs mentionnés dans la pétition, mais dans le fait que les étudiants ne s'identifiaient pas à leur culture.

Finalement, les étudiants ont été expulsés et deux Aymaras ont été désignés pour les remplacer dans l'équipe. D'ailleurs le reste de l'équipe a aussi reçu un ultimatum : ou bien ils commençaient le programme éducationnel promis depuis longtemps dans le délai d'une semaine, ou bien eux aussi devaient partir.

Si nous avions eu plus de temps, nous aurions préparé plus longtemps notre équipe, mais tout notre temps avait été pris par l'établissement du programme éducationnel. Pendant les mois précédents nous avons identifié dix-huit thèmes autour desquels la vie et les sujets de préoccupation des gens se situaient. Parmi eux il y avait : les circuits productifs et commerciaux, la religion aymara, la médecine aymara, les relations avec le Blanc et le gouvernement militaire, le rôle de la femme Aymara, les migrations, etc. Ces thèmes devaient être la base de notre programme d'éducation.

L'équipe décida de présenter chacun des thèmes aux gens, accompagnés d'une brève explication. Les thèmes pourraient être acceptés, rejetés ou modifiés comme ils le voudraient. On présenta aussi un modèle de partici-

pation. Tout d'abord, les délégués élus de la communauté participeraient à des groupes de travail avec l'équipe pour, plus tard, devenir responsables de la coordination des discussions avec la communauté toute entière.

La réunion au cours de laquelle ces thèmes furent présentés regroupa soixante membres de la communauté. Ils firent une multitude de suggestions qui les amenèrent à de nombreux changements tant dans la forme du programme, que dans son contenu. Ils voulurent des détails sur les pratiques vétérinaires, sur les améliorations des cultures et sur le système d'irrigation. Une personne demanda pourquoi l'équipe n'entreprenait pas un programme d'alphabetisation. En réponse à cette question, on constata que seulement peu parmi les hommes les plus âgés étaient analphabètes, et ceux-ci déclarèrent qu'ils n'étaient pas intéressés à apprendre à lire et à écrire.

On décida qu'un groupe de quinze délégués élus devaient participer à des réunions de travail. Ces réunions se tiendraient deux fois par semaine. On mit au point une liste provisoire de sujets à discuter. Puisque les Aymaras devaient vendre leur bétail dans le mois qui suivrait cette réunion, on décida que l'élevage du bétail serait le premier sujet à traiter.

Une semaine plus tard, se tint la première réunion de travail regroupant les quinze délégués. Ce que l'équipe avait à l'esprit et ce que les délégués voulaient s'avérèrent être deux choses complètement différentes. L'équipe avait en tête de mettre en discussion l'ensemble du circuit de production et de vente. Les délégués voulaient apprendre comment ils pourraient éventuellement gagner plus d'argent quand ils vendraient leur bétail. La

discussion s'engagea à partir de l'intérêt exprimé par les délégués. Pour eux le seul moyen de gagner davantage d'argent était d'utiliser des techniques plus modernes suivant les indications du Ministère de l'Agriculture. Nous avons considéré alors ce qui arriverait si toutes les techniques modernes étaient employées (usage d'insecticides, des vaccinations, etc.) et nous avons découvert que ces moyens n'avaient pas et ne pourraient pas accroître leur profit, pour la bonne raison que les marchands blancs contrôlaient les marchés à bestiaux et, à travers ces marchés, manipulaient les prix payés aux paysans. Ces prix continueraient à être établis par les marchands sans tenir compte des soins et du travail supplémentaire apportés par les Indiens.

Alors, on procéda à un examen détaillé de leur mode d'élevage du bétail. Le groupe retraça le circuit de production du moment où le bétail jeune était acheté aux marchands blancs jusqu'au moment de la vente sur les marchés régionaux, en passant par l'élevage dans les communautés. Dans la région chaque famille avait participé à ce circuit depuis plusieurs décennies. La différence entre le prix d'achat et le prix de vente dix mois plus tard était considéré par les Aymaras comme leur profit. Cette différence était rarement supérieure à cent dollars. Ils n'avaient jamais calculé la valeur du travail accompli dans cette période de dix mois et les dépenses occasionées pour élever ce bétail. Ayant compris l'importance de ces deux facteurs, le groupe était alors capable de calculer le prix qu'ils auraient dû recevoir pour leur bétail si leur travail et les dépenses avaient été pris en considération. Plus simplement, ils se rendaient compte que ce processus, loin de leur





apporter un profit, n'était qu'un mécanisme d'exploitation.

Quand le groupe prit conscience de l'étendue de l'exploitation économique dont ils étaient victimes dans le processus d'élevage, personne ne put dire un mot. Après un long silence, un homme finalement dit : "Qu'est-ce que nous devons penser ? Comment est-ce qu'une telle chose a pu se passer ? Je ne peux pas expliquer ce que je ressens. J'ai fait la même chose pendant quinze ans, sans savoir ce que j'étais en train de faire. Je ne peux plus penser à tout ça maintenant". Et il quitta la salle, suivi des autres membres du groupe.

Pendant les deux semaines suivantes, les délégués ont trouvé des arguments pour renvoyer les dates des séances. Il y avait des prétextes du type : mauvais temps, trop de travail, ou une fête quelconque dans une ville voisine.

Tandis qu'on laissait passer le temps, attendant que la situation se clarifie, l'équipe continua son travail collectif, en examinant plus profondément la réalité aymara, en cherchant des alternatives politiques pour les paysans et en planifiant les futures séances de travail.

A un moment donné, les délégués sont revenus nous dire qu'ils étaient prêts à reprendre le travail. Ils racontèrent qu'eux-mêmes avaient voulu en finir avec le programme. Mais, finalement, ils avaient décidé, pour le bien de leurs enfants, de continuer.

L'étude alors a repris. Nous nous sommes concentrés dans l'analyse de la nature de leur rapport avec l'homme blanc. Les tentatives initiales pour expliquer les causes de leur exploitation avaient été très naïves, car un sentiment très profond de fatalisme

dominait. La vie devait tout simplement être acceptée et vécue, les êtres humains étant incapables d'influencer son cours. Des clichés péjoratifs utilisés par les Blancs pour définir les Aymaras étaient répétés sans être remis en question. La résignation et l'acceptation de la souffrance - proclamées avec tant de ferveur par les prêtres - étaient devenues des attitudes généralisées.

Si cette discussion a servi pour qu'ils clarifient leur vision de leur propre réalité, elle a aussi servi à déclencher des ressentiments très amers qui s'étaient accumulés pendant des années. A chaque étape de la discussion, de nouvelles couches chaque fois plus profondes d'émotion débordaient dans nos conversations. Progressivement, semaine après semaine, un sentiment de solidarité politique et émotionnelle nous a rapprochés les uns des autres.

Ils voulaient parler de leur histoire, et, d'une manière très émouvante, au fur et à mesure qu'ils nous parlaient de leurs ancêtres, une longue histoire de souffrance et d'exploitation était reconstituée. Au début, les récits étaient froids et impersonnels, comme s'ils voulaient dire "c'est comme ça que nous vivons". Plus tard, les narrations sont devenues des réflexions émotionnelles sur la manière par laquelle ils voyaient leurs parents et se voyaient eux-mêmes en train de mourir.

Les confrontations qui ont commencé à avoir lieu pendant les conversations empêchaient tout retour possible à l'ancien fatalisme. La plupart des membres du groupe ont commencé à exprimer des angoisses et des craintes qui venaient de la sensation de ne pas savoir quoi faire.

Les Aymaras, à ce stade-là, développèrent une dépendance inattendue vis-à-vis des membres de l'équipe qui venaient de l'extérieur de la région. Ils ne voulaient pas reconnaître que personne d'autre qu'eux-mêmes pouvait changer leur situation. Ils se tournaient vers les "étrangers" comme si ceux-ci étaient leurs sauveurs. Notre réponse à ce phénomène a été un effort redoublé pour donner une responsabilité chaque fois plus grande aux membres Aymaras de l'équipe dans la coordination des séances.

Ensuite, nous avons entrepris une série de discussions sur la culture des Mistis (c'est-à-dire, tout ce qui était culture non-indienne) et la culture Aymara. La discussion a progressé jusqu'au point où les Indiens réussissaient déjà à valoriser leur propre culture et même à exprimer leur mépris par rapport à la culture blanche.

Ils remarquaient que les Blancs avaient l'air d'être toujours pressés, mais ne savaient jamais où ils voulaient aller. Ils se rendaient compte aussi que les Blancs étaient toujours seuls, sans avoir de véritables amis intimes pour les aider dans leur travail.

A partir de leurs remarques sur la culture des Blancs, ils ont discuté les traditions, croyances et religion Aymaras. Nous avons essayé de comprendre pourquoi celles-ci étaient en train de disparaître.

Nous avons alors proposé qu'on fasse une liste de gens ou groupes qui étaient exploités ou qui souffraient comme les Aymaras. Ils ont dressé une liste qui comprenait les mineurs, les ouvriers et les pêcheurs. Comme les Aymaras avaient déjà exercé tous ces métiers, il était possible pour eux de s'identifier avec ces travailleurs.

Un participant a d'ailleurs remarqué que les mineurs et les ouvriers étaient des anciens paysans qui avaient choisi de gagner leur vie ailleurs.

Ensuite, ils ont élaboré une liste de gens qui exploitaient tous ces groupes. On a mentionné les propriétaires terriens, les propriétaires des mines, les fonctionnaires du gouvernement, les prêtres (avec quelques exceptions), les avocats, les militaires et la police.

L'étape suivante n'était pas aussi simple que la confection des listes. Nous avons essayé de déterminer le rapport entre les exploités et les exploités. Chaque personne a été invitée à dessiner ou à peindre le moment de sa vie où il avait éprouvé le plus d'humiliation ou d'exploitation. Il y a eu des scènes décrivant la vie dans les mines de cuivre de Toquepala. Il y a eu des scènes à propos du travail dans les haciendas de la côte. Une peinture reproduisait un incident dans lequel un bulldozer appartenant au gouvernement détruisait un champ de culture Aymara pour bâtir une route. Ainsi, d'une façon très simple, le groupe a esquissé un tableau d'ensemble des relations de classe dans la société capitaliste péruvienne.

Sans relever d'un choix de notre part, seulement des hommes Aymaras avaient participé à ces séances de discussion. Informellement, et pendant les séances d'étude, nous avons essayé de voir s'il était possible de faire participer les femmes avec les hommes dans le même programme ou de créer un programme parallèle pour elles. Chaque fois que la question était soulevée, nous étions désavoués par les hommes qui affirmaient que des femmes ne se mêlent et ne doivent

pas se mêler de ces choses-là. Leur réaction se fondait, en partie, sur le fait que les femmes constituaient la force d'unification de la famille et de la culture Aymaras. Comme les hommes devaient souvent partir pour chercher du travail, il revenait aux femmes qui restaient d'élever la famille, de cultiver les champs et de s'occuper du bétail jusqu'au retour des hommes. Dans cette situation-là, les femmes représentaient pour les hommes une espèce de refuge par rapport au monde extérieur, la possibilité d'un retour à leur culture et à leurs êtres véritables. Tandis que les hommes étaient contraints d'apprendre l'espagnol, les femmes gardaient la pureté de la langue aymara. Tout ce qui pouvait changer ce système était ressenti comme une menace réelle au mode de vie des hommes.

Quoique conscients de toutes ces données, plusieurs femmes membres de l'équipe ont décidé de proposer l'organisation d'un groupe de femmes. Quand la suggestion a été présentée formellement dans une réunion de la communauté, les mâles ont réagi avec leurs arguments auto-protecteurs de toujours. Après une longue discussion, pendant laquelle seulement le point de vue des hommes fut exprimé, on est arrivé à un accord prévoyant la réalisation de quelques expériences initiales, mais à la seule condition que les hommes accompagnent leurs femmes. Les hommes ont aussi exigé que leurs femmes sortent des réunions avec des résultats tangibles, ayant acquis quelque chose de nouveau ou étant capables de faire quelque chose mieux qu'avant.

Le jour de la première rencontre des femmes, environ une quinzaine de femmes se sont présentées, accompagnées de leurs maris. Les difficultés ont commencé avant même le début de la séance; les hommes voulaient rester dans la

salle de réunion, plutôt que d'attendre dehors, et ce ne fut qu'après des demandes pressantes de la part des femmes appartenant à l'équipe que les maris ont finalement accepté de rester dehors. La rencontre entre les femmes s'est tenue dans une salle obscure, sans fenêtres ni porte qu'on pouvait fermer. Quand un commentaire était fait, avec lequel les hommes n'étaient pas d'accord, ils faisaient des remarques et essayaient d'imposer leur point de vue en parlant par la porte ouverte. Quand les femmes ont commencé à discuter entre elles ou à dessiner les thèmes importants dans leurs vies, les hommes s'en moquaient. Plusieurs séances assez décevantes ont eu lieu, toujours surveillées par quelques maris des femmes présentes et, finalement, le programme a été abandonné, dans l'espoir qu'on pourrait le reprendre et essayer une deuxième fois, à une date ultérieure.

Des observateurs ont commencé à venir d'autres villages, ce qui prouvait que l'intérêt dans le projet dépassait déjà le cadre immédiat de notre communauté. Un résultat de cet intérêt croissant a été la création, dans deux autres communautés de la même micro-région, de programmes éducationnels similaires.

Dans chaque discussion, nous nous trouvions toujours, à un moment donné, confronté à une question de base : que faire pour changer la situation d'oppression qui était la vie quotidienne des Aymaras ? Invariablement, la nécessité de s'organiser était la réponse qui venait du groupe. Pendant deux ou trois mois, la même réponse revenait au long de toutes nos discussions, en même temps qu'aucun effort concret n'était fait pour organiser une action spécifique. Nous avons souvent discuté les formes

d'organisation des paysans dans d'autres régions du Pérou ; comment ils avaient obtenu de l'appui et ce qu'ils avaient pu obtenir. Finalement, on est arrivé à la conclusion qu'avant de former leur propre organisation, les Aymaras devaient entrer en contact avec la Fédération Paysanne du Département de Cuzco. Alors, sur la base des informations et suggestions données par les leaders à Cuzco, le groupe serait en mesure d'analyser des formes possibles d'organisation qu'il pourrait se donner.

Avant que cette démarche puisse être faite, nous avons commencé à entendre des rumeurs comme quoi le gouvernement militaire envisageait de créer sa propre Association Paysanne pour remplacer les fédérations créées par les paysans eux-mêmes. Le résultat de ce contrôle par le haut, dont la Loi sur les Associations Paysannes édictée six mois plus tôt, serait de neutraliser politiquement tous les mouvements agraires. Les généraux estimaient cette neutralisation comme un élément nécessaire dans leur projet de re-structuration et de modernisation du capitalisme péruvien. Pour mettre en pratique ces dispositions, ils ont prévu l'organisation pendant toute une semaine d'un séminaire avec des représentants des communautés Aymaras pour les informer sur la nouvelle loi et commencer la formation des Associations officielles.

Des membres de notre équipe ont eu pendant deux jours une rencontre de discussion avec les Aymaras qui devaient représenter notre région dans le séminaire du gouvernement. Nous avons ensemble analysé la loi, article par article, essayant de saisir ses implications pour leur vie.

Dès le début du séminaire gouverne-

mental, les 200 délégués Aymaras présents ont accusé le Gouvernement de les manipuler et ont contesté son droit de procéder ainsi. En plus, les Indiens ont demandé que la réunion se tienne en langue Aymara, plutôt qu'en espagnol. L'ordre du jour fut aussi changé pour satisfaire les revendications posées par les Aymaras.

Au fur et à mesure que le temps passait et que le séminaire avançait, une pression constante s'exerçait sur les bureaucrates du gouvernement qui n'avaient jamais auparavant rencontré une telle opposition. Des tentatives ont été faites pour diviser les Indiens et les séparer de leurs leaders ; tout cela sans succès. Les discours des officiers de l'armée furent ignorés par les Aymaras et le séminaire s'est terminé sans que les Indiens aient été convaincus d'accepter le plan du Gouvernement.

Finalement, un colonel, irrité par la résistance aux propositions officielles, invita les délégués à visiter la plus grande coopérative créée par le Gouvernement dans le Département. Son but, disait-il, était de permettre aux Indiens de voir par eux-mêmes les bienfaits de la politique officielle.

Toutefois, malheureusement pour les militaires, le voyage a été un échec complet. En arrivant au siège de la coopérative, le groupe a vu le corps d'une femme Quechua morte, couverte par un poncho, dans un coin de la rue. Apparemment, la femme était morte de froid et d'épuisement en travaillant dans l'élevage de bétail appartenant à la coopérative. Personne ne s'était dérangé pour l'enterrer. Ce témoignage dramatique de la situation des Indiens dans la

coopérative officielle a suffi pour convaincre les Aymaras qu'ils n'avaient rien à gagner en s'intégrant aux plans du Gouvernement.

De retour dans leurs communautés, les délégués ont repris la discussion sur l'organisation et on décida d'envoyer, tout de suite, cinq participants des groupes d'étude à Cuzco pour étudier les formes d'organisation politique des paysans à partir de la base. Les Aymaras ont discuté avec les leaders de la Fédération Paysanne pour savoir comment l'organisation populaire de Cuzco avait été faite et comment elle fonctionnait.

Les leaders de Cuzco invitèrent les Aymaras à participer avec eux dans une mobilisation populaire de protestation contre la politique gouvernementale. A ce moment-là, des milliers de paysans Quechua essayèrent d'empêcher le Gouvernement d'imposer une série de mesures destinées à limiter leur liberté d'expression et d'action politique. L'expérience de cet engagement dans un processus de mobilisation et d'organisation de masse laissa les Aymaras plus mûrs et plus décidés. Ils sont rentrés au Département de Puno prêts à prendre les premières mesures pour organiser leur peuple dans la défense de ses droits et la construction de son avenir.

Ce que nous avons présenté ici est un récit incomplet. Des nouvelles réalités politiques et des conditions nouvelles sont en train de forcer le programme à prendre des formes différentes, mais le programme éducationnel - et la lutte du peuple Aymara contre l'oppression - continuent aujourd'hui.

conclusion

Ce processus d'éducation politique que nous venons de décrire a eu un impact sur les participants Aymaras à plusieurs niveaux :

Premièrement, l'expérience les a aidés à acquérir une vision plus claire de leur réalité socio-culturelle :

- en mettant en relief leur style de vie, valeurs et cosmologie comme étant des éléments d'une culture qui sont incompatibles avec la culture capitaliste ;
- en dévoilant les formes institutionnalisées de l'exploitation capitaliste et la nature de sa structure de classe ;
- en montrant comment la culture Aymara se désintègre au fur et à mesure qu'elle est forcée de s'intégrer dans la société capitaliste ;
- en définissant un rôle nouveau à être joué par les Aymaras à l'intérieur des structures de la société péruvienne ;
- en révélant comment l'idéologie de la culture capitaliste est absorbée et intériorisée par les Aymaras et comment, en conséquence, ils s'oppriment eux-mêmes.

Deuxièmement, le processus a aussi préparé les participants à entreprendre une action consciente et créatrice à l'intérieur de cette réalité :

- en identifiant des actions spécifiques au niveau politique et économique qui peuvent être menées dans le but de combattre l'oppression dans ses manifestations quotidiennes dans leur vie et de construire leur propre avenir ;
- en redonnant un sentiment de di-

gnité et d'importance aux valeurs de leur héritage culturel ;
-en créant de nombreuses occasions pour un travail collectif en équipe.

A chacun de ces niveaux, l'obstacle le plus difficile à surmonter fut l'auto-image négatif et stéréotypé que les Aymaras avaient d'eux-mêmes. Cela se reflétait dans des phrases telles que : "des Indiens ne peuvent pas faire ça" ou "seul le Blanc sait comment faire ça, nous ne sommes que des Indiens ignorants". Leurs concepts d'infériorité culturelle et raciale reflétaient précisément l'absorption par les Aymaras de l'image de l'Indien, diffusée par l'idéologie capitaliste dominante.

Cette intériorisation psychologique de l'oppression était renforcée par l'isolement géographique des communautés Aymaras. Il était difficile de communiquer avec les leaders des régions voisines et pratiquement impossible de mener à bien n'importe quelle forme d'action coordonnée comprenant de nombreux villages. Ainsi, des obstacles réels empêchaient la concrétisation du potentiel de solidarité chez les Aymaras et, en conséquence, les préoccupations collectives étaient reléguées à un deuxième plan, par rapport aux intérêts personnels qui devenaient prioritaires.

Ces deux facteurs étaient une source de tension pour les Aymaras : ils

reconnaissaient la nécessité de s'organiser, mais leur individualisme et leur sentiment d'infériorité les empêchaient de prendre les mesures nécessaires pour défendre l'intérêt de leurs communautés.

Nous nous sommes rendus compte du fait que ces deux problèmes ne pouvaient pas être séparés : l'oppression psychologique et l'isolement physique sont, tous deux, des moyens qu'utilise un système d'oppression pour diviser et dominer un peuple. Toutefois, en entrant en contact et en créant des liens avec d'autres communautés ou groupes politiques, il est possible de dépasser ces barrières psychologiques. Quand nous avons compris cela, la voie vers une organisation politique efficace a été ouverte.

2.

Dans tout ce processus d'éducation politique, nous avons essayé d'utiliser une pédagogie "dialogique", c'est-à-dire fondée non pas sur une transmission verticale d'un savoir abstrait, mais fondée sur la construction du savoir à travers le travail en commun de tous les participants ayant pour but la compréhension et la transformation de la réalité quotidienne de leurs vies. Notre rejet des formes traditionnelles d'éducation venait de nos propres expériences d'"éducation institutionnalisée", qui avaient toujours abouti à voiler - plutôt qu'à clarifier - notre vision de nous-mêmes et notre perception de la réalité dans laquelle nous étions insérés.

Les Aymaras, toutefois, insistaient pour qu'on adopte des formes traditionnelles d'éducation. Cela était, en partie, la conséquence naturelle de leur propre expérience dans le passé avec l'école verticale et autoritaire. Mais cette réaction à la méthodologie que

nous proposons venait aussi, comme nous l'avons compris plus tard, de la façon d'apprendre et de communiquer spécifique à leur culture et que nous, étrangers, ne réussissions pas à saisir. En effet, la méthode utilisée s'est forgée peu à peu, au fur et à mesure que se développait le programme et a représenté une sorte de synthèse entre notre conception d'éducation et celle de la culture Aymara.

En effet, dans la première étape de l'expérience, nous, les étrangers, avons déterminé la forme et le contenu du processus éducatif. Nous avons imposé nos concepts d'apprentissage, de dialogue et de relations interpersonnelles. En revanche, cette imposition unilatérale nous rendait incapables de comprendre plusieurs choses qui se passaient autour de nous.

Toutefois, progressivement, par suite des interactions à l'intérieur de l'équipe, une communication beaucoup plus profonde s'est établie entre les Aymaras et nous. D'une part, les Aymaras qui faisaient partie de l'équipe ont commencé à comprendre nos concepts de domination culturelle et de structure capitaliste de classe et, éventuellement, ils ont été capables de traduire ces concepts en images ou idées ayant un sens dans la cosmologie Aymara. D'autre part, les Aymaras ont commencé à nous apprendre la signification de plusieurs choses que nous voyions sans effectivement pouvoir les saisir.

Nous avons pu alors non seulement comprendre, mais aussi sentir notre environnement (et notre rapport avec lui) d'une façon radicalement différente de celle du début. C'était la preuve que nous avions déjà, dans une

certaine mesure, commencé à intérioriser les concepts Aymaras sur l'existence humaine et les relations interpersonnelles.

Peu à peu, les membres Aymaras de l'équipe en sont venus à jouer un rôle de plus en plus important dans la direction de tout le programme. Il est devenu clair qu'ils pouvaient expliquer mieux certaines choses aux délégués et, dans la mesure où ils devenaient plus actifs et assumaient la responsabilité de coordonner les séances de discussion, notre rôle devenait moins important. Cette prise en charge progressive par les Aymaras de la coordination du programme eut aussi comme résultat positif que la méthodologie utilisée était naturellement mieux adaptée aux concepts de communication et de discussion propres aux Indiens.

D'ailleurs, tout ce phénomène de communication inter-culturelle a créé, pour nous, une série de complications et de confusions. Nous nous sommes aperçus que nous étions soumis à une sorte de schizophrénie culturelle : nous vivions dans une culture (la culture Aymara), qui avait ses valeurs et modes de comportement. Toutefois, c'était des événements ayant lieu dans le monde capitaliste "extérieur", qui étaient notre point de référence pour prendre des décisions. En effet, c'était ces événements extérieurs qui détermineraient l'avenir de nos vies.

Cette schizophrénie est ressentie par tous les peuples qui subissent un processus d'invasion et de manipulation culturelles. Evidemment, les Aymaras ressentaient beaucoup plus fortement que nous ce phénomène.

3.

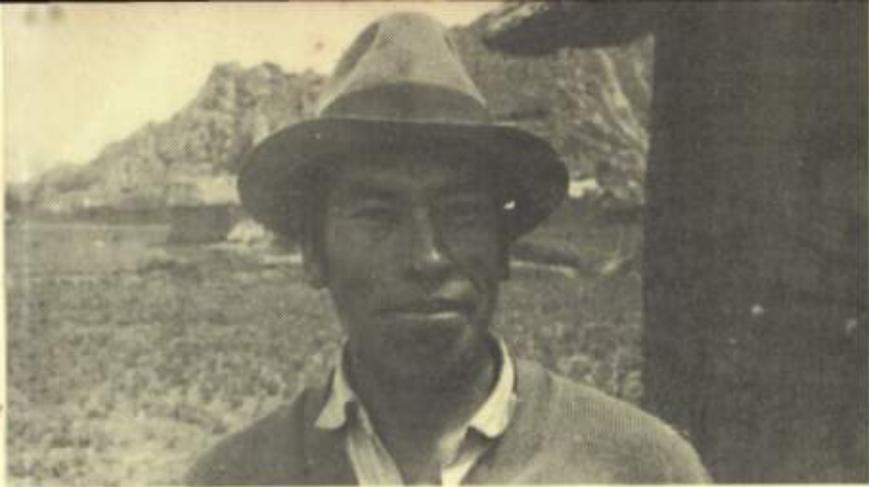
Il y a peu de doutes que la culture Aymara continuera à se désintégrer dans les décennies à venir. L'introduction de nouvelles formes de production agri-

cole capitaliste, la migration accélérée vers les centres urbains à la recherche du travail et une aggravation de la pénétration des structures capitalistes de marché constituent autant de tendances qui risquent de convertir les Aymaras en membres du prolétariat péruvien. Dans ce cas-là, les Aymaras, comme tant d'autres cultures absorbées par le capitalisme, finiraient par perdre très vite leur identité.

Cela ne veut pas dire toutefois que l'héritage culturel Aymara est condamné inexorablement à disparaître. Nous n'avons pas de réponses précises à ce sujet, mais nous pouvons poser les questions suivantes :

- quel rôle pourra jouer leur passé culturel dans le renforcement de leur conscience de classe en tant que membres du prolétariat péruvien ?
- autrement dit, comment leur héritage culturel commun pourra-t-il renforcer leur sentiment de solidarité de classe vis-à-vis des classes dominantes (l'élite culturelle) avec leur passé culturel tout à fait différent ?
- quelles seraient les contributions possibles de leur héritage culturel (aussi bien que celui d'autres groupes indiens, comme les Quechuas), dans l'élaboration d'alternatives à la société capitaliste.

Nous savons que l'identité culturelle des minorités francophones du Canada, des Basques en Espagne ou des Chicanos (Mexico-Américains) aux Etats-Unis jouent aujourd'hui un rôle significatif comme facteur de cohésion et d'impulsion dans les luttes politico-économiques de ces peuples opprimés pour leur auto-détermination. Ce n'est pas irréaliste de s'attendre à des contributions pareilles venant de l'héritage Aymara au processus de libération des classes opprimées au Pérou.





4.

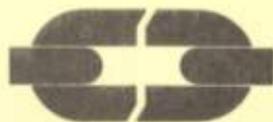
Enfin, cette expérience avec les Aymaras soulève des questions claires et précises sur la capacité des êtres humains de créer de la culture :

- si nous voulons agir en tant que sujets créateurs de culture, est-il suffisant d'être "conscient" de notre réalité socio-culturelle et de prendre des mesures pour changer ou préserver notre mode de vie ?
- ou, est-ce que la possibilité pour un groupe donné de créer des alternatives culturelles viables par rapport au système capitaliste dominant est liée au pouvoir économique et politique détenu par ce groupe à l'intérieur de la société capitaliste ?
- ou, en posant autrement la question, une culture dominée peut-elle survivre si elle ne dispose pas d'une base économique et politique qui lui permette de résister aux manipulations de la société capitaliste ?

Nous n'avons pas de réponses, mais il nous paraît que ces questions sont particulièrement pertinentes. Elles concernent les groupes culturels qui, à l'intérieur des pays du "Tiers-Monde" essaient de résister au cannibalisme culturel du capitalisme. Et elles concernent aussi les mouvements culturels, de plus en plus nombreux, à l'intérieur des pays hautement industrialisés, qui essaient de créer des alternatives au capitalisme technocratique.

David Reed

Luis Ruiz



L'institut d'Action Culturelle de Genève (IDAC), dirigé par le Prof. Paulo Freire, a commencé au printemps 1973 la publication d'une série de documents (6 numéros par an), qui traitaient de la conscientisation comme instrument de libération dans le processus d'éducation, de développement et de changement social. L'équipe de l'IDAC voit la conscientisation comme le processus par lequel nous devenons conscients de notre réalité socio-culturelle, dépassons les aliénations et contraintes auxquelles nous sommes soumis et nous affirmons comme des sujets conscients et créateurs de notre propre devenir historique.

Les activités de l'Institut s'orientent autour de trois axes principaux, liés entre eux :

- Recherche et engagement dans des projets utilisant la conscientisation comme instrument de changement social. Quatre thématiques font actuellement l'objet d'étude et d'action spécifiques :

. l'Aide au "Tiers-Monde" et l'éducation pour le développement ;

. le contenu et les méthodes d'une pédagogie politique ;

. la libération de la femme ;

. les nouvelles formes d'action politique dans les sociétés hautement industrialisées ;

- séminaires et groupes de travail, conçus comme un contexte de réflexion critique sur les questions posées par la pratique des participants avec pour but leur retour à la pratique ;

- publication de documents.

Documents déjà parus :

- No 1 - Conscientisation et révolution - une conversation avec Paulo Freire (épuisé)
- No 2 - "Aide" au "Tiers Monde" - le développement impossible (épuisé)
- No 3 - La libération de la femme : changer le monde, réinventer la vie (que nous vous proposons comme premier document de votre abonnement annuel)
- No 4 - Education politique - une expérience au Pérou

à paraître :

Nos 5/6-(numéro double, janvier 1974)
Rapport d'une recherche sur les nouvelles formes d'actions politiques dans les sociétés hautement industrialisées, à partir de la réalité américaine, vécue par l'équipe de l'IDAC au cours de son voyage aux Etats-Unis au printemps 1973

No 7 - (printemps 1974)
Déscolarisation ou Education Politique : une étude comparative entre les concepts d'Ivan Illich et Paulo Freire sur le rapport entre éducation, changement social et libération

L'IDAC est un collectif de travail à but non-lucratif dont le budget provient de ses séminaires, de ses publications et des contributions volontaires d'individus ou d'organisations. Les abonnements aux documents sont une forme de soutien au travail de l'équipe

Une publication de l' I D A C

INSTITUT D'ACTION CULTURELLE

27, chemin des Crêts
1218 Grand-Saconnex
Genève, Suisse
Tel. (022) 33 57 42

Rédacteurs responsables :
Pierre Dominicé, Michel Girardin,
Eric Louis

Tous droits de traduction, de
reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays.

HIVER 1973

SI VOUS DESIREZ VOUS ABONNER,
RENOYER CE COUPON A :

INSTITUT D'ACTION CULTURELLE

27, chemin des Crêts
1218 Grand-Saconnex
Genève, Suisse

Je désire souscrire à un
abonnement d'un an aux DOCUMENTS
IDAC
(6 numéros par année) Fr.s.20.--

Nom : _____

Adresse : _____

N.B. Vous recevrez tout docu-
ment en français, à moins
que vous ne demandiez la
version en langue anglaise.



